



HAL
open science

Sens et éthique : Au cœur du discours, “ Wittgenstein à l’hôpital ”

Antony Fornes

► **To cite this version:**

Antony Fornes. Sens et éthique : Au cœur du discours, “ Wittgenstein à l’hôpital ”. Philosophie. CO-MUE Université Côte d’Azur (2015 - 2019), 2017. Français. NNT : 2017AZUR2031 . tel-01690718

HAL Id: tel-01690718

<https://theses.hal.science/tel-01690718>

Submitted on 23 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École doctorale
Sociétés, Humanités, Arts et Lettres, SHAL, ED 86
Unité de recherche
Centre de Recherche en Histoire des Idées (C.R.H.I.)

Thèse de doctorat

Présentée en vue de l'obtention du
grade de docteur en Philosophie
de
Université Côte D'Azur

par

Antony Fornès

Sens et éthique: Au cœur du discours

« *Wittgenstein à l'hôpital* »

Dirigée par Carole Talon-Hugon

Soutenue le 6 novembre 2017

Devant le jury composé de :

Ali BENMAKHOUF, professeur, Université de Paris Est Créteil Val de Marne, Rapporteur.
Carole TALON-HUGON, professeur, Université Côte d'Azur, Directeur de thèse.
Jean-Luc GAUTERO, professeur, Université Côte d'Azur, Examineur.
Régis AUBRY, professeur, Centre Hospitalier Universitaire Besançon, Rapporteur.

RÉSUMÉ

Qu'est-ce qui légitime un discours éthique ? Se distingue-t-il des autres discours ? Pouvons-nous nous entendre sur un tel sujet ? Voilà quelques questions choisies auxquelles nous allons tenter de répondre. Notre étude se nourrit des réflexions de Ludwig Wittgenstein.

La position de ce dernier concernant l'éthique présente plusieurs aspects de ce thème. Pendant une période de son parcours intellectuel, elle apparaît à la fois fondamentale et taboue, alors que dans une autre, elle trouve une place dans le discours, mais s'évanouit dans un certain relativisme.

En disposant une trame où l'éthique s'enchevêtre, le discours se révèle un médium crucial. Au sein de cet espace, notre enquête déterminera la cohérence de la relation entre l'éthique et la signification. En scrutant un type de discours particulier (l'éthique médicale), nous confronterons ultimement l'apport wittgensteinien sur cette question. Il nous sera alors envisageable de pointer la possibilité d'une cohérence de l'éthique au sein du langage.

Mots-clés: Ludwig Wittgenstein, sens, signification, discours, éthique, image, pragmatisme, ethos, éthique médicale.

ABSTRACT

What legitimizes an ethical speech? Does it distinguish itself from other speeches? Can we agree on such subject? Here are some selected questions which we will try to answer. Our study is nourished by Ludwig Wittgenstein thoughts.

The latter's position concerning the ethics presents several aspects of this thematic. For a period of his intellectual journey, it seems fundamental and taboo and for another one, it finds a place in the speech, but falls into certain relativism.

By setting a background where the ethics is entwined, the speech appears as a crucial medium. Within this space, our investigation will determine the coherence of the relation between ethics and meaning. By scrutinizing a particular speech type (medical ethics), we shall confront ultimately the wittgensteinian contribution on this question. It will then be possible for us to point the possibility of a coherence of the ethics within the language.

Keywords : Ludwig Wittgenstein sense, meaning, speech, ethics, picture, pragmatism, ethos, medical ethics.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier tout particulièrement, ma directrice de thèse, Madame Carole Talon-Hugon. Ses conseils et interrogations furent maintes fois décisifs lors de la réalisation de ce travail

Mes remerciements se destinent également pour ma famille. Mes amis Christelle, Imen, Marina et Mikaël sont aussi à remercier.

Ces remerciements seraient incomplets si je ne mentionnais pas ma gratitude envers les responsables du C.H.U de Nice ainsi que ses soignants et ses patients.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	10
PREMIÈRE PARTIE- ÉTHIQUE ET LOGIQUE	17
Préambule	17
1.1 La proposition : nœud du sens.....	21
1.1.1 Modèle, image et représentation.....	21
<i>a) Schopenhauer éducateur.....</i>	<i>21</i>
<i>b) La source Hertzienne.....</i>	<i>25</i>
<i>c) Boltzmann et le modèle mécanique</i>	<i>31</i>
1.1.2 « Bild » et « Wirklichkeit »	36
<i>a) Forme de représentation</i>	<i>37</i>
<i>b) Image et proposition : similitude fondamentale</i>	<i>40</i>
<i>c) La proposition doit être image</i>	<i>45</i>
1.1.3 Du signe propositionnel à la constitution de la proposition	48
<i>a) Vers le signe propositionnel</i>	<i>48</i>
<i>b) Reconnaître et savoir</i>	<i>52</i>
<i>c) Une proposition-image-modèle.....</i>	<i>56</i>
1.2 Montrer et Dire	60
1.2.1 Comprendre sans explication	60
<i>a) Sens et proposition</i>	<i>60</i>
<i>b) La proposition montre</i>	<i>66</i>
<i>c) La proposition peinture de la réalité.....</i>	<i>67</i>
1.2.2 De la fausseté et du sens dans l'espace logique.....	71
<i>a) Simplicité.....</i>	<i>72</i>
<i>b) Délimitation contre complétude.....</i>	<i>75</i>
<i>c) Fausseté contre sens ?</i>	<i>80</i>
1.2.3 Dissoudre les crampes mentales.....	84

a) <i>Unsinnig et Sinnlos</i>	85
b) <i>Les erreurs de la pensée</i>	88
c) <i>Ce que doit faire la philosophie</i>	90
1.3 Ethique, sens et frontière	96
1.3.1 Le monde et le langage	96
a) <i>Le monde, le vrai ?</i>	97
b) <i>Le Langage, la logique et le monde</i>	102
c) <i>Le monde et la vie</i>	104
1.3.2 La limite du sujet	107
a) <i>La disparition du je</i>	107
b) <i>Pas de volonté dans le monde?</i>	114
c) <i>Le sujet comme frontière</i>	116
1.3.3 Porteur de l'éthique	120
a) <i>Solipsisme et réalisme : clés pour l'éthique</i>	121
b) <i>La volonté lien vers l'éthique ?</i>	124
c) <i>Ce qui se dit de l'éthique, mais qui doit se montrer</i>	127
Conclusion de partie	132
DEUXIÈME PARTIE – ÉTHIQUE RELATIVISTE ?	136
Préambule	136
2.1 La multiplicité	137
2.1.1 Pragmatikos	137
a) <i>Du porteur à l'acteur</i>	137
b) <i>Un pragmatisme moniste ?</i>	141
c) <i>Poste d'aiguillage</i>	146
2.1.2 La voie « anthropologique »	149
a) <i>Le geste napolitain</i>	149
b) <i>L'abandon du pneumatique du langage</i>	151

c) <i>L'illusion de la complétude du sens</i>	155
2.1.3 La boîte à outils	157
a) <i>Un air de famille avec Spengler ?</i>	157
b) <i>Jeu de langage</i>	161
c) <i>Forme de vie</i>	164
2.2 Une question d'ethos	169
2.2.1 Une éthique pragmatique ?	169
a) <i>Qu'est-ce qu'une éthique pragmatique ?</i>	169
b) <i>Wittgenstein pragmatiste ?</i>	175
c) <i>Forme de vie et éthique</i>	178
2.2.2 Jeux éthiques	182
a) <i>Des règles pour l'éthique ?</i>	182
b) <i>Un relativisme culturel</i>	186
c) <i>Éthique d'une inaction ?</i>	192
2.2.3 Une méthodologie ?	194
a) <i>Éthique normative</i>	194
b) <i>Spécialiste et authenticité</i>	198
c) <i>Quid des émotions et sentiments ?</i>	201
2.3 Lectures	205
2.3.1 Sauver Wittgenstein ?	205
a) <i>Répondre au relativisme</i>	205
b) <i>Démarche thérapeutique</i>	208
Conclusion de partie	212

TROISIÈME PARTIE – PRATIQUES	213
Préambule	213
3.1 Terrains	215
3.1.1-Paysage français	215
a) <i>Espace éthique</i>	215
b) <i>Staff SLA</i>	218
c) <i>Commentaires</i>	223
3.1.2-Le discours sur l'éthique	225
a) <i>Un commencement : L'altérité</i>	225
b) <i>Justice</i>	228
c) <i>Responsabilité</i>	231
3.1.3-Profession et limites des Principes	234
a) <i>Déontologie et routine</i>	234
b) <i>Autonomie en question</i>	235
c) <i>Ethos fluctuant</i>	238
3.2 Considérer l'ethos	242
3.2.1- Organicité des concepts	242
a) <i>Autonomie à reconfigurer : la mesure de toute chose</i>	242
b) <i>La dignité, concept à bord flou utile ?</i>	246
c) <i>Vulnérabilité degré zéro de l'ethos ?</i>	249
3.2.2- Prises en compte	252
a) <i>Bienfaisance (ou non-malfaisance) et Malfaisance</i>	252
b) <i>In-formations</i>	254
3.2.3- Limites	260
a) <i>Temporalité</i>	260
b) <i>Tabou</i>	263
c) <i>Cadres et entraves</i>	265

3.3 Compromis philosophiques	268
3.3.1- Synoptique conceptuelle.....	268
<i>a) La parole</i>	<i>268</i>
<i>b) Éthique, morale, sagesse pratique</i>	<i>270</i>
<i>c) L'homme capable</i>	<i>272</i>
3.3.2- Absence de discours, absence d'éthique ?	275
<i>a) Mutismes.....</i>	<i>275</i>
<i>b) Absences</i>	<i>276</i>
<i>c) Éthique brute</i>	<i>278</i>
Conclusion de la thèse	282
Appendice	289
Bibliographie.....	294

Introduction

Lorsque Ludwig Wittgenstein fut employé en 1941 comme garçon de salle au Guy's Hospital, une bonne partie de sa philosophie existait déjà. Ce passage dans le milieu médical n'eut que très peu d'influence sur sa pensée. A *contrario*, Wittgenstein eut un remarquable impact dans ce service médical. Désirant pourtant demeurer incognito¹, le philosophe marqua² ses collègues. L'un d'entre eux, le Dr. Basil Reeve, devint rapidement un de ses proches. Une des problématiques principales de celui-ci était de définir l'état de « choc traumatique ». Wittgenstein prit une telle importance dans cette réflexion qu'il fut muté dans le Royal Victoria Infirmary à Newcastle où se déroulait cette recherche. Au-delà des multiples apports³ qu'il fournit, la question du choc traumatique illustra⁴ l'orientation de sa philosophie. Ce rapprochement entre la pensée de Wittgenstein et les enjeux inhérents au milieu médical constitue un fait historique. Néanmoins, est-il judicieux et pertinent d'étendre cette relation jusqu'au domaine de l'éthique médicale ? La relecture des textes wittgensteiniens à l'aune du quotidien hospitalier incite à interroger plus profondément cette extension.

¹ Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, A&C Black, 2009, p.280: "Good God, don't tell anybody who I am." (Mon Dieu, ne dites à personne qui je suis.).

² À titre d'exemple, citons le témoignage de S.F Izzard (le supérieur hiérarchique de Wittgenstein à cette époque) lequel à la question s'il se souvenait de ce dernier répondit ceci : « Oui, très bien. Il a travaillé ici et après trois semaines il m'a expliqué comment il fallait diriger le service. Voyez-vous, c'était un homme qui avait l'habitude de penser ». *Wittgenstein: Le devoir de génie*, Ray Monk, Flammarion, 2009, p.433.

³ Wittgenstein a mis au point un nouveau dispositif améliorant la façon dont la pression sanguine se mesure. Kinlen, L., *Wittgenstein in Newcastle*, in "Northern Review", 13, 2003-2004, pp. 1-30.

⁴ En témoigne une conclusion de cette recherche dans laquelle une étroite parenté avec la pensée wittgensteinienne semble possible : « En pratique, nous avons trouvé que le diagnostic du choc semble dépendre des opinions personnelles de l'individu qui le porte, plutôt que sur des critères généralement acceptés. À moins de connaître à l'avance ces opinions, nous ne savions ce qui nous attendait lorsqu'on nous appelait au côté d'un patient. L'étiquette ne suffisait pas à indiquer quels signes et symptômes présentait le patient, ni quel traitement était requis. Le seul point commun de diagnostic que nous ayons pu détecter était que le patient avait l'air malade. Nous fûmes donc conduits à abandonner le terme « choc » dans ses différentes acceptions. Depuis, nous ne l'avons pas trouvé de la moindre utilité pour l'étude des traumatismes ; c'est plutôt un obstacle à une observation objective et une source de malentendus ». Ray Monk, *Op. Cit.*, p.452.

Notre recherche est suscitée par la conjonction de deux expériences : la découverte de la pensée de Ludwig Wittgenstein et l'observation du milieu médical hospitalier. Que l'on reconnaisse ou non la richesse philosophique des textes de Wittgenstein, il est difficile de nier l'originalité de sa réflexion. C'est ainsi que dans l'approfondissement de ses idées, notre curiosité s'est transformée en une quête de compréhension. Les perspectives offertes par les idées de ce philosophe projettent un éclairage particulier sur les discours, notamment sur ceux du milieu médical.

Pourtant, les événements hétéroclites et aléatoires qui ont lieu dans un service médical rendent difficiles l'approche philosophique. Des éléments multifactoriels, dont une majorité reste insoupçonnée, imposent un rythme particulier à suivre. Une pensée qui peut intégrer un certain « flou » se révélerait ainsi déterminante pour un tel cadre. C'est une des raisons pour lesquelles notre intérêt pour l'œuvre wittgensteinienne prend tout son sens. L'*usage* de ses idées semble permettre d'épouser l'instabilité complexe de ce quotidien.

Toutefois, un premier obstacle semble émerger lorsque nous considérons la lecture classique des œuvres du philosophe. Selon celle-ci, concernant l'éthique, Wittgenstein ne cherche pas à proposer des réflexions prenant par exemple la forme de maximes morales. Certes, il est possible de trouver des propos qui pourraient tendre vers cela, mais ces derniers semblent ou bien associés à une mystique, ou bien issus d'une posture personnelle. Une autre difficulté proviendrait du contenu même des réflexions wittgensteiniennes. La thématique éthique serait si intimement liée aux conditions fondatrices du sens que celle-ci s'en trouverait structurellement déterminée. La signification possède une place majeure au sein de la réflexion wittgensteinienne. L'éthique se *comprend avec* cette dernière. Ce lien est précisément ce qui retient l'attention

de Wittgenstein sur ce sujet. Il en est de même pour notre propos. Il semble que la cohérence de l'éthique dans les milieux médicaux apparaît adéquate lorsqu'elle se manifeste par la thématique du sens. Ce qui fait sens pour une personne constitue un horizon éthique. Une méthodologie qui permet de restituer les facettes de ce sens se révélerait être un outil déterminant.

Néanmoins, enquêter sur l'éthique par le seul prisme du langage, comme semble le faire Wittgenstein, ne constitue-t-il pas une impasse ? Le discours peut-il soutenir l'ensemble des paramètres qui déterminent la "position éthique" d'une personne ? Les perspectives wittgensteiniennes nous permettent d'entrer d'emblée dans ce questionnement. Au sein de ses premières réflexions, cette interrogation semble s'achever catégoriquement au cours d'une période que l'on nomme le « premier Wittgenstein » rattaché principalement au *Tractatus logico-philosophicus*⁵ publié en 1921. Cet ouvrage stipule l'impossible *usage* des propos éthiques au sein du discours. En désignant de façon catégorique ce qui peut être dit, l'auteur opère un tour de force. Il vient de résoudre, à ses yeux, l'ensemble des problèmes de la philosophie :

« Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive »⁶.

Cette remarque ne doit pas être considérée à la légère. La relation particulière qu'il établit entre les faits et le langage cause une exclusion de l'éthique. Pourtant, loin de l'oblitérer, c'est précisément cette dernière qui est visée à travers l'ouvrage :

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de G.G.Granger, Paris, Gallimard, 1993. Nous désignerons cet ouvrage par « *Tractatus* ».

⁶ *Ibidem*, p.31.

« Le sens du livre est éthique. J'ai eu autrefois l'intention d'insérer dans la préface quelques mots qui n'y figurent plus, mais que je vous livre cependant, car il se peut qu'ils constituent pour vous une clé. Je voulais écrire ceci, que mon travail consiste en deux parties : l'une qui est présentée ici, à quoi il faut ajouter tout ce que je n'ai pas écrit. Et c'est précisément cette partie-là qui représente l'essentiel. En effet, mon livre trace les limites de l'Éthique, pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis convaincu qu'elles ne peuvent être tracées rigoureusement que de cette façon »⁷.

Ainsi, l'éthique ne peut pas s'exprimer à travers le sens du discours. Seule une position mystique peut lui conférer une place. Wittgenstein ne s'arrêta pas à ce constat, puisque quelques années plus tard, il présenta une nouvelle forme de sa philosophie. Cette dernière ne renie en rien les écrits précédents puisqu'elle les intègre dans une perspective plus large. Par le biais des réflexions développées, entre autres, dans les *Recherches philosophiques*⁸ (1936-1949) une place pour l'éthique est désormais possible. Cette modification qui paraît déboucher progressivement sur l'abandon de la logique au profit de la multiplicité langagière semble encore une fois affecter la valeur intrinsèque du sens et de l'éthique. Face à une prolifération des formes du langage sans aucune prédominance, l'interrogation sur la place de l'éthique évolue. Sa présence dans le discours n'est plus une difficulté fondamentale. Cependant, du fait de son entrelacs particulier avec le sens, l'hypothèse d'une compréhension commune de l'éthique est mise à mal.

Ces deux grandes périodes wittgensteiniennes proposent des pistes déterminantes pour l'éthique médicale. La difficulté d'une entente sur ce qui

⁷ Lettre à Ludwig von Fricker, octobre ou novembre 1919, citée par Joachim Schulte dans son ouvrage, *Lire Wittgenstein*, Éditions de l'éclat, Broché, 1992, p.73.

⁸ L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Gallimard, 2004. Nous emploierons l'abréviation « *Recherches* » pour désigner cet ouvrage.

fait sens est un réel enjeu dans les services hospitaliers. Les conséquences d'un non-respect de ce sens peuvent se révéler très lourdes pour le patient.

Pourtant, de prime abord non quantifiable⁹, l'éthique, dans le domaine médical, demeure souvent une préoccupation négligeable. La quantification détermine à la fois la possibilité du soin (le diagnostic, la posologie, etc.) et sa justification (le dossier médical du patient). En ce sens, envisager l'éthique oblige à admettre l'approximation. C'est pourquoi certains médecins revendiquent ce désengagement éthique au profit d'une neutralité. Le tabou qu'énonce Wittgenstein à propos de l'éthique à travers ses premiers textes coïncide d'une certaine manière avec cette neutralité: *puisque nous ne pouvons pas déterminer ce qu'est l'éthique, ne nous engageons pas dans cette voie*. Parmi d'autres similitudes à désigner, il en est une trouvant son origine dans la seconde posture wittgensteinienne : *puisque chacun possède son interprétation de l'éthique, personne ne peut s'accorder*.

En considérant ces deux périodes de la philosophie de Wittgenstein, notre question est donc la suivante : est-il envisageable de concevoir un accord sur le thème de l'éthique dans les conditions et exigences d'un milieu médical ? En dehors de ce contexte particulier, nous questionnerons dans le même temps la possibilité même d'une entente éthique.

Wittgenstein interroge précisément ces difficultés. Son cheminement et les outils méthodologiques qu'il propose disposent les questions de l'éthique médicale sous un nouveau jour. Afin de présenter cette vue, nous allons procéder en trois étapes. Les deux premières correspondent à l'examen de ce

⁹ Sur le monopole du caractère quantitatif et « l'illusion de neutralité » oblitérant les considérations qualitatives dans le milieu hospitalier, voir l'ouvrage de Marie-Hélène Parizeau, *Hôpital & éthique: rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.

lien particulier entre sens et éthique au sein de deux grandes perspectives philosophiques wittgensteiniennes. La première voie que nous emprunterons sera par conséquent celle d'un éclaircissement des propos du *Tractatus*. Par la suite, nous mettrons en évidence les caractéristiques de la signification au sein de la proposition. Nous observerons ainsi le lien étroit entre éthique et sens pour cette période.

Après avoir analysé les limites de cette première philosophie, nous explorerons les raisons et les arguments qui poussèrent Wittgenstein à considérer autrement ses précédentes positions. L'influence déterminante de Piero Sraffa et Frank Ramsey nous conduira ainsi à interroger deux façons d'examiner ce tournant (anthropologique et pragmatique). Nous désignerons alors l'écho de cette modification sur la relation entre l'éthique et le sens. *Forme de vie, jeux de langage, air de famille et grouillement* seront les notions clés de cet examen.

Enfin, en fournissant une pierre de touche face aux différentes propositions issues de la réflexion wittgensteinienne, notre « enquête de terrain »¹⁰ sera présentée. L'intrication des concepts de l'éthique médicale et de leurs fondements dans cette dernière réflexion seront alors examinés. Nous verrons ainsi que l'apport wittgensteinien dans ce domaine ne se résume pas uniquement à la question d'un accord.

Dans ce même élan, nous analyserons les postures de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas. Ces deux philosophies, reconnues amplement dans le milieu de l'éthique médicale, détermineront à ce moment de notre enquête deux éléments majeurs. Avec Ricœur, nous dévoilerons les limites d'une pensée

¹⁰ Le milieu médical et son vocabulaire ont été pour nous les objets d'étude avec lesquels nous nous sommes confrontés *in situ*.

restreignant son champ d'études au seul langage. En présentant la réflexion de Levinas, nous désignerons la dimension d'une possibilité éthique sans discours. Ces exposés seront les ultimes étapes nécessaires qui permettront d'effectuer un retour déterminant sur la pensée wittgensteinienne.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTHIQUE et LOGIQUE

Préambule

Bien que Wittgenstein affirme que le sens du livre soit éthique, son attention semble pourtant davantage se focaliser sur la façon dont la signification s'incarne à travers le langage. Est-ce une contradiction ? Le rapport entre la signification et le langage constitue toute la force de cet ouvrage : tracer la limite de la pensée ou de ce qui peut être dit, nous place face à une même frontière fondatrice et primordiale. Désigner l'usage du sens conduit à saisir l'enjeu de l'indicible et par conséquent, nous le verrons, de l'éthique pour Wittgenstein. Pour nous familiariser avec ces considérations quelques idées majeures doivent être présentées. L'une d'entre elles se dessine sous le terme « signe propositionnel ». La clarification de ce qui se joue par ce signe propositionnel sera pour nous un enjeu initial. Nous tâcherons d'appréhender tout d'abord le vocable et la signification de certains mots spécifiques à la terminologie de Wittgenstein. De cette façon, la cohérence des citations apparaîtra de manière adéquate au fil de notre enquête. Dans ce but, notre premier choix méthodologique concernant le déploiement des idées wittgensteiniennes consistera en une volontaire multiplication des citations.

Dès l'Avant-Propos du *Tractatus* le philosophe autrichien met en garde le lecteur sur la difficulté d'aborder ses écrits:

« Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables ».

Étant donné l'effort qu'exige cette lecture, cet usage des citations est une nécessité proprement wittgensteinienne. Cette méthode s'apparente à ce que Wittgenstein cherche à mettre en lumière dans sa *Conférence sur l'éthique*¹¹:

« Et, pour vous faire voir aussi clairement que possible ce que je pense être le sujet propre de l'éthique, je vous soumettrai un certain nombre d'expressions plus ou moins synonymes, telles que l'on puisse toutes les substituer à la définition ci-dessus ; en les énumérant, je cherche à produire le même type d'effet que Galton lorsqu'il photographiait sur la même plaque sensible un certain nombre de visages différents afin d'obtenir une image des traits typiques qu'ils avaient en commun. Et de même qu'en vous montrant une photographie collective ainsi obtenue, je pourrais vous faire voir ce qu'est typiquement, disons, le visage d'un Chinois, de même j'espère qu'en parcourant la liste des synonymes que je vais vous soumettre, il vous sera loisible de voir les traits caractéristiques qu'ils ont en commun, traits caractéristiques qui sont ceux de l'éthique ».

Nous chercherons de cette façon à exhaler un parfum particulier, la silhouette d'une pensée, en ce qui nous concerne, celle de Wittgenstein. Ainsi, nous laisserons apparaître les aspérités de ses réflexions afin que nous puissions nous y appuyer *pour un temps*. De la sorte, la présence des citations sera pour nous la tentative de faire émerger des « étalons de mesure fixes »¹² afin de saisir ce qu'avance précisément le philosophe. La proposition avec laquelle nous entreprenons notre enquête est la suivante :

¹¹ L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* suivi de *Conférence sur l'Éthique*, Folio essais Gallimard, 1992.

¹² Cette façon de procéder a été décrite par la philosophe Christiane Chauviré à propos du jeu de langage (nous y reviendrons): « Un jeu de langage [...] ne se développe que sur fond de régularité nécessaires et suffisantes dans la nature et dans notre nature, et de répétition (la répétition fait partie à un titre essentiel du langage et de sa compréhension [...]), il exige l'existence d'étalons de mesure fixes », extrait de « Mathématique et Anthropologie chez Wittgenstein », Christiane Chauviré, url : www.univ-paris-diderot.fr/philomathique/Chauvire03-06-04.pdf.

« 4.02- Nous le voyons en ceci que nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué ».

Pourquoi choisir spécifiquement cette proposition ? À travers cette dernière, nous soulevons un enchevêtrement d'éléments qui vont, d'une part, nous introduire pleinement les considérations du *Tractatus* et, d'autre part, nous octroyer la possibilité de pointer ces remarques concernant l'indicible et l'éthique.

Cependant, nous ne pouvons pas entrer de plain-pied dans la considération de cette proposition sans un prérequis. En effet, il nous faut poser le décor dans lequel Wittgenstein situe sa démarche réflexive. À la lecture de la dernière citation, nous remarquons la présence d'une numérotation¹³. Une des originalités du corps de ce dernier ouvrage est qu'il soit uniquement composé d'une multitude d'aphorismes. Wittgenstein a établi une hiérarchisation en vue de déterminer la valeur de ces dernières. Ainsi, la proposition 2.12 se réfère à la proposition 2.1 (« Nous nous faisons des images des faits ») qui elle-même se rattache à la 2. (« Ce qui a lieu, est la subsistance d'états de choses »).

Cette organisation fournit une des raisons pour lesquelles nous allons établir par la suite, lorsque cela se révélera nécessaire, la connexion entre ces propositions. C'est par cette voie que nous amorçons l'étude qui débouchera sur l'idée de signe propositionnel. De cette façon, la teneur substantielle de ce dernier sera rendue dans son contexte le plus adéquat. Ainsi, dans le but de déterminer ce qu'est un signe propositionnel, nous allons nous référer à une autre proposition¹⁴ qui précède la 4.02 :

¹³ À ce propos, la numérotation qui précède les propositions nous servira d'indication pour déterminer une référence issue du *Tractatus*, de même qu'une date comme 30.5.15 figure une citation des *Carnets*.

¹⁴ La proposition 4.02 se rapporte avant tout à la 4.01 : « La proposition est une image de la réalité. La proposition est un modèle de la réalité, telle que nous nous la figurons ». Toutefois,

« 2.12- L'image est un modèle de la réalité ».

L'étude préalable de cette proposition va permettre de restituer le cadre dans lequel la proposition 4.02 se détermine. Par la même occasion, cet examen nous confiera une clé de lecture de l'ensemble des énoncés du *Tractatus*.

Nous allons ainsi diviser notre première analyse en trois recherches. Tout d'abord, il nous faut poser les jalons de ce domaine logique que développe Wittgenstein à travers l'examen des notions d'image, de modèle et de représentation. Dans un second temps, nous allons déterminer ce qu'est le signe propositionnel et enfin, en quoi « nous comprenons le sens » de ce dernier. Ce cheminement permettra alors de visualiser de manière efficace l'élaboration du sens dans le *Tractatus*.

la 4.01 trouve ses racines dans la 2.12. En privilégiant celle-ci, nous souhaitons accentuer avant tout l'importance de l'image.

Chapitre 1.1 La proposition : nœud du sens

1.1.1 Modèle, image et représentation

« 2.12- L'image est un modèle de la réalité ».

Dans le texte allemand, cette dernière proposition prend la forme suivante : *das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit*¹⁵. Le terme « *modell* » partage le même sens que nous possédons en français, cependant, comme nous allons le voir, Wittgenstein l'emploie dans une perspective bien particulière. Pourquoi recourir aux concepts de modèle, de représentation et d'image ?

a) Schopenhauer éducateur

L'image est une notion qui structure profondément la pensée wittgensteinienne. En dépit des évolutions de sa pensée, ce « concept » reste un schème indépassable¹⁶. Pourtant, il faut reconnaître que l'originalité de cette idée est tributaire de diverses sources. Ainsi, plusieurs auteurs peuvent être désignés en tant que références pour, entre autres, les idées de modèle, d'image et de représentation. Par rapport à cette dernière penchons-nous plus particulièrement sur les réflexions d'Arthur Schopenhauer. Dans les *Remarques mêlées*¹⁷, Wittgenstein reconnaît explicitement l'inspiration causée par ce dernier:

« Je crois que je n'ai jamais *inventé* un chemin de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre. Tout ce que j'ai fait, c'est de m'en emparer immédiatement avec passion, pour mon travail de clarification. C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa ».

¹⁵ Nous utiliserons spécifiquement le texte allemand lorsqu'une difficulté ou un intérêt particulier apparaîtra déterminant pour notre enquête.

¹⁶ Nous retrouvons cette présence d'un concept d'image jusque dans les dernières réflexions de Wittgenstein : « 209. Que la terre existe, cela fait plutôt partie de l'*image* totale qui forme le point de départ de mes croyances ». L. Wittgenstein, *De la certitude*, Éditions Gallimard, Trad. Danièle Moyal-Sharrock, 2006.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, GF Flammarion 2002, « 1931 », p. 74.

Un témoignage du philosophe Rudolph Carnap relayé par Jacques Bouveresse nous éclaire plus précisément à ce sujet :

« Carnap fut notamment surpris de voir Wittgenstein prendre la défense d'un philosophe classique, qui avait été attaqué par Schlick et qui, d'après ses souvenirs, devait être Schopenhauer. Mais il n'y avait en fait pas de quoi être surpris. Car, contrairement à une autre opinion reçue, le seul des grands philosophes qui ait réellement influencé Wittgenstein n'est certainement pas Hume, qu'il connaissait très peu et n'appréciait pas particulièrement, contrairement à Schopenhauer. L'auteur du *Tractatus* avait adhéré dans sa jeunesse à une forme d'idéalisme schopenhauerien, qui semble avoir été tempéré ensuite par le réalisme conceptuel de Frege, mais dont il subsiste des traces importantes dans le *Tractatus* »¹⁸.

Il est particulièrement intéressant d'observer l'étonnement qui résulte de la reconnaissance de l'influence de Schopenhauer sur les premières réflexions wittgensteiniennes. En effet, l'angle de vue qui est souvent privilégié est celui d'une lecture purement logique ou épistémologique se résumant à savoir qu'elles sont les passerelles qui existent par exemple avec Russell et Frege. Pourtant, il semble falloir nuancer le rôle de ces deux logiciens étant donné la place que réserve le philosophe à Schopenhauer dans son « travail de clarification ». Place qui selon l'élève de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, fut surtout percutante dans la période de jeunesse de ce dernier, autrement dit au cours de l'élaboration du *Tractatus* :

“As a boy of sixteen Wittgenstein had read Schopenhauer and had been greatly impressed by Schopenhauer's theory of the 'world as idea' (though not of the

¹⁸ Jacques Bouveresse, *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Agone, 2003.

"world as will"); Schopenhauer then struck him as fundamentally right, if only a few adjustments and clarifications were made"¹⁹.

Ce « *world as idea* » se retrouve plus exactement dans la conception de la représentation dans son rapport au langage pour Wittgenstein. Dans le but d'éclaircir cette idée, il nous faut savoir que la perspective schopenhauerienne retravaille entre autres la distinction que fait le philosophe Emmanuel Kant entre la réalité phénoménale et la réalité nouménale. Celui-ci, dans la *Critique de la raison pure*²⁰, distingue deux « façons » de concevoir les choses, le noumène et le phénomène. Le phénomène correspond aux « images sensibles, en tant qu'on les pense à titre d'objets suivant l'unité des catégories ». Autrement dit, nous saisissons au quotidien au moyen de nos sens des faits sensibles sous les conditions des formes *a priori* de l'espace et du temps. Notre intellect propose une forme de ces faits constituant ainsi la conception des objets tels que nous les connaissons. Toutefois, ces conceptions d'objets ne sont pas les objets eux-mêmes au sens où nous n'avons jamais d'accès à la chose en soi. Cette dernière est le noumène, c'est-à-dire « une chose qui doit être pensée non pas comme un objet des sens, mais comme une chose en elle-même »²¹. Ainsi, nous supposons que les phénomènes dont nous avons une connaissance découlent de noumènes inconnaissables :

« En réalité, si nous considérons, comme il est juste, les objets des sens comme de simples phénomènes, nous admettons cependant, en même temps, par là qu'ils ont pour fondement une chose en soi, bien que nous ne connaissions pas comment elle

¹⁹ Gertrude Elizabeth Margaret, Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Hutchinson University Library, 1959) pp. 11-12, « Très jeune Wittgenstein avait lu Schopenhauer et avait été grandement impressionné par la théorie schopenhauerienne du « monde comme idée » (mais pas « du monde comme volonté »); Schopenhauer l'a alors frappé comme étant fondamentalement juste, si y étaient apportés quelques rajustements et clarifications ».

²⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendantale », p.226, Paris, Folio essais, Editions Gallimard, 1980.

²¹ Ibid., A 254 ; B 310, W 279.

est constituée en elle-même, mais seulement son phénomène, c'est à dire la façon dont nos sens sont affectés par ce quelque chose d'inconnu »²².

Schopenhauer adapte cette distinction au cœur de sa propre philosophie. Néanmoins, ce dernier s'éloigne assez rapidement de Kant. Ce qui nous intéresse dans cette dernière distanciation est le fait qu'il va jusqu'à faire coïncider les deux : « Le noumène et le phénomène ne font qu'un dans la réalité »²³. Schopenhauer tente ainsi de faire saisir l'idée suivante : « le monde est ma représentation »²⁴. Le monde tel que nous le connaissons semble se concevoir uniquement par le prisme de la représentation :

« Essayez de vous représenter intuitivement un monde où il n'y aurait pas d'êtres connaissant : le soleil est toujours là, la terre tourne sur elle-même, le jour et la nuit, les saisons se succèdent, la mer fait ses vagues, les plantes poussent... mais tout cela que vous vous représentez maintenant n'est jamais qu'un œil qui le voit, qu'un intellect qui le perçoit : c'est-à-dire exactement ce que l'hypothèse prétendait exclure. Vous ne connaissez ni ciel, ni terre, ni soleil comme ils sont en soi et pour soi; vous ne connaissez qu'une représentation où tout cela se produit et se met en scène »²⁵.

Ainsi, s'il existe une signification du monde, elle doit pour Schopenhauer se *comprendre* dans ce cadre de la représentation. Résumons ce que conserve le jeune Wittgenstein : le monde se considère uniquement sous la dimension de *notre* représentation. Par conséquent, le discours que nous pouvons déployer se détermine strictement sous ce prisme particulier. Deux aphorismes du *Tractatus* introduisent précisément cette perspective : « 1.1 - Le monde est la totalité des faits, non des choses » et « 2.1 - Nous nous faisons des images des faits ». Les

²² Idem., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*, § 32, Ak. 314-315, W 183.

²³ A. Schopenhauer., *Le Fondement de la morale*, trad. Burdeau, 1879, p77.

²⁴ Idem., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre I, §1., P.U.F, 1996.

²⁵ *Leçon inaugurale de Schopenhauer à l'Université de Berlon* (traduction de la *Probevorlesung*), in *Schopenhauer*, Jean Lefranc, Cahiers de l'Herne, Paris, 1997.

faits pour Wittgenstein sont en ce sens notre seul rapport au monde. Cette relation entre la représentation et le monde instaure le paysage à l'intérieur duquel la structure proprement modéliste de la logique va prendre place.

b) La source hertzienne

La représentation schopenhauerienne constitue un angle de lecture tout à fait éclairant, néanmoins, il faut lui associer un autre élément pour penser le cadre formel que cherche précisément à situer Wittgenstein. Celui-ci est tributaire en premier plan de deux hommes, Heinrich Hertz et Ludwig Boltzmann. Tous deux contribuèrent à la constitution de l'idée de modèle chez Wittgenstein. Contrairement à Schopenhauer dont la renommée est assez répandue chez les philosophes, Hertz et Boltzmann sont peu cités. Pourtant, ces deux physiciens ont laissé une empreinte assez remarquable²⁶ dans leur discipline. En parcourant²⁷ les ouvrages de ces deux savants, une passion pour une certaine épistémologie naquit chez le jeune Wittgenstein.

Dans ses *Principes de la Mécanique*, Hertz caractérise précisément sa conception du modèle :

« Nous nous formons des images ou des symboles des objets extérieurs ; et la forme que nous leur donnons est telle que les conséquences nécessaires des images dans la pensée sont toujours les images des conséquences nécessaires, dans la nature, des choses représentées. Pour que cette exigence puisse être satisfaite, il doit y avoir une certaine conformité entre la nature et notre pensée. L'expérience nous enseigne que cette exigence peut être satisfaite, et par conséquent qu'une telle conformité existe effectivement. Lorsque, à partir de l'expérience que nous avons accumulée

²⁶ Citons ainsi la découverte des ondes hertziennes pour le premier et la constante de Boltzmann (à propos de l'entropie) ou encore l'équation de Boltzmann pour le second.

²⁷ « Les ouvrages scientifiques qu'il lut pendant son adolescence – *Les principes de la mécanique* de Heinrich Hertz, et les *Populäre Schriften* de Ludwig Boltzmann – suggèrent qu'il s'intéressait non aux sciences de l'ingénieur, ni même à la physique théorique, mais à la philosophie des sciences ». Monk, Ray, *Wittgenstein: Le devoir de génie*, Éditions Flammarion, 1993.

antérieurement, nous avons réussi à déduire des images qui ont la nature désirée, nous pouvons alors en peu de temps développer grâce à elles, comme on le ferait à l'aide de modèles, les conséquences qui, dans le monde extérieur, ne se produisent que dans un délai relativement long ou résultent de notre propre intervention. Nous sommes par conséquent en mesure d'être en avance sur les faits et de prendre nos décisions concernant les affaires présentes d'après l'idée que nous nous sommes ainsi faite. Les images dont nous parlons ici sont nos représentations des choses. Elles sont en conformité avec les choses elles-mêmes sous un aspect important, à savoir en ce qu'elles satisfont l'exigence mentionnée plus haut. Pour ce que nous cherchons, il n'est pas nécessaire qu'elles soient en conformité avec les choses sous quelque autre aspect que ce soit. C'est un fait que nous ne savons pas et que nous n'avons aucun moyen de savoir si nos représentations des choses sont en conformité avec elles sous un quelconque aspect autre que cet aspect fondamental »²⁸.

Ce qui pour un lecteur du *Tractatus* apparaît immédiatement au commencement de la lecture de cet extrait, c'est sa ressemblance avec la proposition 2.1 : « Nous nous faisons des images des faits ». Bien évidemment, le lien entre ces deux idées est limité puisque le vocable et l'intention d'Hertz sont d'emblée différents de ceux de Wittgenstein. Dans ce texte, "image" (*scheinbilder*) et "représentation" (*Vorstellungen*) sont similaires : « Les images dont nous parlons ici sont nos représentations des choses ». Les modèles apparaissent comme des développements s'appuyant sur nos représentations dans le but de produire une connaissance. Il nous faut souligner que pour Hertz cet usage des représentations se fonde sur un certain « présumé d'adéquation avec le réel »²⁹. Pourtant cette correspondance n'évite pas la possibilité d'images « non admissibles » ou d'images « non conformes »³⁰. En

²⁸ Hertz, Heinrich, *The Principles of Mechanics*, [1894] 1956 extrait de *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, J. Bouveresse, Agone, 2003.

²⁹ Nef Frédéric, Vernant Denis, *Le formalisme en question: le tournant des années trente*, Paris, J. Vrin, 1998.

³⁰ Hertz, H, *The Principles of Mechanics*, *op. cit.*, p-p. 2-3 : « Nous appellerons non admissibles toutes les images qui contredisent implicitement les lois de la pensée [...] Nous appellerons non

outre, il peut exister plusieurs images inégales d'un même élément. C'est la raison pour laquelle, ce lien étroit entre ce qui est et ce qui est pensé conduit Hertz à investir la question d'un usage prédictif à l'aide du modèle. Autrement dit, nous pouvons déterminer, à force d'expériences et de *collectes* d'images de ces objets externes, si telle modélisation est cohérente ou non :

« Si nous sommes une fois parvenus à dériver de l'expérience recueillie jusque-là des images ayant la constitution désirée, alors nous pouvons, en peu de temps, développer les conséquences de ces dernières comme à partir de modèles [Modellen], conséquences qui, dans le monde extérieur, se produiront soit à long terme, soit comme conséquences de notre intervention ; nous sommes ainsi en mesure d'anticiper les faits, et nous pouvons diriger nos décisions présentes en fonction de la connaissance acquise par-là »³¹.

Comme le souligne le philosophe Ernst Cassirer, Hertz est l'un des premiers à s'être engagé vers la conversion de la "théorie de la connaissance comme copie en une pure théorie du symbole"³². L'apport philosophique de cette perspective est que les idées représentatives ne sont plus simplement désignées comme des images de quelque chose. L'accent est porté sur les modèles en tant que « projets » élaborés par la pensée. La portée théorique de ces derniers a pour unique condition un accord constamment renouvelé entre leurs prédictibilités et ce que l'expérience permet d'observer. Sur ce point, il nous faut observer une nuance pour Wittgenstein. En effet, nous ne trouvons pas chez ce dernier une ambition pour une prédictibilité. Les propositions³³ élaborées dans le modèle que sa logique édifie ne visent rien en dehors de ce qu'elles articulent déjà. Comme le souligne clairement Bouveresse, pour l'auteur du *Tractatus*, « la

conformes les images dont les relations essentielles ne reflètent pas les relations qui existent entre les choses ».

³¹ Hertz, H, *The Principles*, *op. cit.*, p-p. 1-2.

³² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, 3, Les Editions de minuit, p. 33.

³³ Constatons le lien étroit (qui sera élucidé par la suite) entre image et proposition. La proposition constitue une sorte d'image, par conséquent, de la même façon elle configure un modèle de la réalité.

temporalité se conçoit comme une simple forme de structure parmi d'autres. C'est pourquoi ce dernier raisonne en termes de possibilités intemporelles »³⁴. Le modèle établit un *proposé* de configuration et non une *prédiction*. Nous rejoignons ainsi le commentaire³⁵ du philosophe italien Diego Marconi. Ce dernier critique la position néopositiviste (en particulier celle de Rudolf Carnap) tendant à faire une lecture empiriste du *Tractatus*, cherchant ainsi à élaborer une « fondation de l'édifice de la science sur la base d'énoncés d'expérience ». Afin d'étayer notre propos, référons-nous à plusieurs propositions:

4.05 - « La réalité est comparée avec la proposition ».

Au sein du modèle que forme la logique chez Wittgenstein, la proposition est uniquement sujette à une validation ou une invalidation. Aucune attente ne motive son élaboration. Nous ne trouvons aucune utilité sous-jacente au modèle :

4.06 « La proposition ne peut être vraie ou fausse que dans la mesure où elle est une image de la réalité ».

Approfondissons encore cette perspective à l'aide de la proposition 4.031 :

« Dans la proposition, les éléments d'une situation sont pour ainsi dire rassemblés à titre d'essai ».

Cet essai ne s'élabore pas en tant qu'une intention prédictive puisqu'« une proposition n'est, en elle-même, ni probable ni improbable. Un événement se

³⁴ J. Bouveresse, *Essais III, op cit.*

³⁵ Diego Marconi, *La philosophie du langage au XXème siècle*, 12. Le néo-positivisme et l'interprétation empiriste du *Tractatus*, collection « Tiré à part » éditions de l'éclat, 1997.

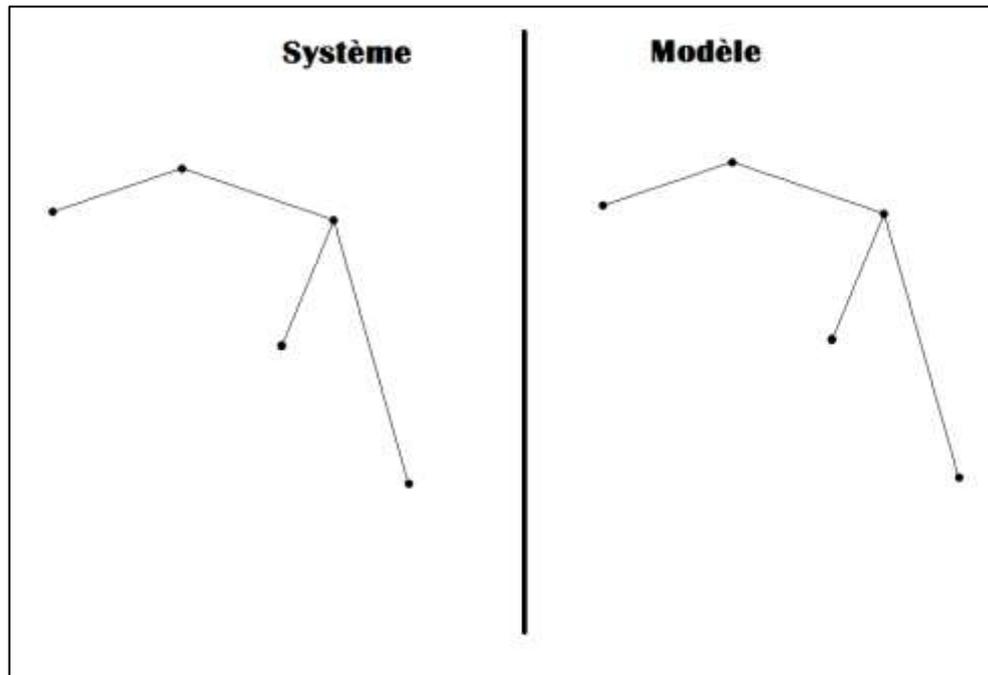
produit ou ne se produit pas, il n'y a pas de milieu » (5.153). La proposition « propose » un sens. Elle ne cherche fondamentalement pas à enquêter dans un autre horizon. Ainsi, la proposition modélise une réalité possible, validée quand elle est vraie :

« La proposition *montre* ce qu'il en est des états de choses *quand* elle est vraie » (4.022).

Mais elle est tout aussi invalidée lorsqu'elle ne correspond à rien :

« La proposition dit en somme : cette image peut de cette manière représenter un état de choses (ou n'en peut représenter aucun) » (1.12.1914).

Néanmoins, nous devons reconnaître un parallélisme frappant entre les énoncés d'Hertz et ceux de Wittgenstein. Lorsque Hertz parle d'image artificielle, *Scheinbilder*, nous constatons une certaine similarité avec l'image chez Wittgenstein. Le point commun est le suivant : l'idée de modèle dynamique débouchant sur un isomorphisme. Pour Hertz, un modèle dynamique se constitue dans un rapport nécessaire avec un autre système dont les relations du premier peuvent être représentées dans le second au moyen de coordonnées. Il faut pour cela qu'il contienne le même nombre de coordonnées, une même valeur et une même configuration :



Cette liaison des combinaisons possibles des coordonnées se retrouve chez Wittgenstein dans sa conception de la forme des objets [Cf. Appendice Schéma1]. En effet, la configuration interne de la forme d'une image ou d'une proposition doit³⁶ se retrouver dans la structure de l'état de choses³⁷ qu'elle vise. Cela a pour conséquence, au moyen de l'image ou de la proposition, qu'une description du monde soit correcte quand la liaison est vraie. Autrement dit et c'est ce qui amène Hertz et Wittgenstein à l'isomorphisme, la proposition associe biunivoquement les noms aux choses. À titre de synthèse, reprenons les mots de l'épistémologue Jean Leroux :

« En affirmant que les relations entre les images d'objets sont des images de relations d'objets, Hertz pose l'isomorphie entre la fonction sémantique ou référentielle du signe de représentation et la fonction syntaxique de composition

³⁶ Si le but de cette image ou proposition est de représenter un état de choses.

³⁷ Pour l'instant, associons l'expression « état de choses » à l'idée d'une situation : « 2.01 [...] l'état de choses est une connexion d'objets (entités choses) ». Nous détaillerons plus profondément cet aspect ultérieurement.

de signes. C'est pourquoi notre composition de la représentation du monde est une représentation de la composition du monde »³⁸.

La connexion qui est configurée par le modèle constitue cet élément crucial que Wittgenstein retient d'Hertz. L'isomorphie désigne précisément cet entre-deux, autrement dit, cette passerelle entre la forme et le sens. C'est la raison pour laquelle le philosophe ne réduit pas l'image comme image de la réalité, mais comme modèle de la réalité. Cette composition ou configuration est ce qui en jeu dans l'idée du modèle alors qu'elle n'apparaît pas si aisément dans celle de l'image.

Nous allons désormais nous détacher de la conception de modèle d'Hertz pour nous appuyer sur celle de Boltzmann. Bien que ce dernier se situe dans une perspective commune, son étude apporte des éléments nouveaux.

c) Boltzmann et le modèle mécanique

En ce qui concerne Boltzmann, examinons sa considération sur ce sujet en tenant compte dans un premier temps de l'article « Model »³⁹ rédigé par ce dernier dans l'*Encyclopaedia Britannica* en 1902 :

« Les modèles dans les sciences mathématiques, physiques et mécaniques sont de la plus grande importance. Il y a longtemps que la philosophie a perçu l'essence de notre processus de pensée comme consistant dans le fait que nous attachons aux divers objets réels autour de nous des attributs physiques particuliers – nos concepts – et à l'aide de ceux-ci essayons de représenter les objets à notre esprit. De telles conceptions étaient considérées auparavant par les mathématiciens et les physiciens comme n'étant rien de plus que des spéculations stériles, mais à une

³⁸ Leroux, Jean, *Les "Théories de l'image" De Helmholtz et de Hertz et les Motifs de Carnap dans L'aufbau*, Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, août, 1998.

³⁹ Boltzmann, Ludwig, "Model", *The Encyclopaedia Britannica* extrait de *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil: histoire et actualité* de J. Bouveresse publié par Jean-Pierre Cometti, Kevin Mulligan, Paris, Vrin, 2001.

époque plus récente elles ont été mises par J.C. Maxwell, H. v. Helmholtz, E. Mach, H. Hertz et beaucoup d'autres en relation étroite avec tout le système de la théorie mathématique et physique.

Selon cette conception, nos pensées sont avec les choses dans la même relation que les modèles avec les objets qu'ils représentent. L'essence du processus est le rattachement d'un concept ayant un contenu déterminé à chaque chose, mais sans que cela implique une similitude complète entre la chose et la pensée ; car, naturellement, nous ne pouvons savoir que peu de choses de la ressemblance de nos pensées avec les choses auxquelles nous les attachons. La ressemblance qu'il y a réside principalement dans la nature de la connexion, la corrélation étant analogue à celle qui existe entre pensée et langage, langage et écriture, les notes sur la portée et les sons musicaux, etc. ».

La réflexion sur le modèle chez Boltzmann n'apparaît pas d'emblée différente de l'acceptation commune. Des concepts sont attribués aux objets « réels » selon leurs caractéristiques physiques. Par ce biais, une représentation du monde peut s'effectuer de façon rigoureuse et organisée. En outre, un élément nous rapproche des considérations d'Hertz. Celui-ci est le lien entre la conception du modèle et le processus effectué par la pensée :

« Selon cette conception, nos pensées sont avec les choses dans la même relation que les modèles avec les objets qu'ils représentent ».

En faisant ce lien, Boltzmann investit la faculté de l'esprit à créer des images/concepts du monde extérieur :

« Il doit y avoir une certaine conformité entre la nature et notre pensée ».

Toutefois, le modèle décrit par Boltzmann ne se limite pas à la simple médiation d'une description. C'est la raison pour laquelle, nous devons nous séparer de ce

texte qui s'inscrit dans un registre encyclopédique afin de dénicher les considérations plus philosophiquement poussées de Boltzmann. Dans ce but, nous allons porter notre attention sur un recueil de différents textes rassemblés dans le livre *Voyage d'un professeur allemand en Eldorado*⁴⁰ dont il semblerait⁴¹ que Wittgenstein connût le contenu. Les multiples occurrences de l'idée de modèle y apparaissent liées avec différents thèmes comme la mécanique, la théorie ou encore la philosophie.

« Dans tous les domaines, la tâche de la science consiste à expliquer le complexe à partir du simple, autrement dit à l'expliquer et à l'illustrer par des images qui relèvent du domaine de phénomènes plus simples »⁴².

« Je postule que la tâche de la théorie consiste à construire une image du monde extérieur, qui n'existe qu'en nous et qui doit nous servir de guide dans toutes nos pensées et nos expérimentations, c'est-à-dire dans le déroulement du processus de pensée, dans l'explication généralisée de ce qui se passe en modèle réduit au cours de nos représentations »⁴³.

« La définition de la mécanique analytique est très simple : c'est la théorie des lois qui régissent le mouvement des corps. La connaissance de ces lois est nécessaire pour pouvoir manier de nombreuses machines et dispositifs, dont la forme la plus simple était déjà connue dans l'Antiquité »⁴⁴.

Dans le premier paragraphe, le modèle est évoqué par sa fonction d'« expliquer le complexe à partir du simple, autrement dit à l'expliquer et à l'illustrer par des images qui relèvent du domaine de phénomènes plus simples ». Pour

⁴⁰ L. Boltzmann, *Voyage d'un professeur allemand en Eldorado et autres écrits populaires*, Trad. fr. par Ulrike Bockskopf et Didier Aviat, Actes Sud, Arles, 1987.

⁴¹ J. Bouveresse, *La philosophie autrichienne, op cit.*, : « On suppose généralement que Wittgenstein a lu au moins, en tout ou en partie, les *Populäre Schriften*, qui ont été publiés en 1905 ».

⁴² Boltzmann, *Voyage*, Deuxième leçon inaugurale Vienne, octobre 1902 p.67.

⁴³ *Ibid.*, *Sur l'importance de la théorie*, Allocution prononcée à Graz, en réponse aux adieux de A. tewes et H. Streinz lors de sa mutation à Munich le 16 juillet 1890, p. 71

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

Boltzmann le modèle possède une portée explicative. Ce processus s'effectue par l'utilisation d'images restituant les phénomènes. Étant donné que ce dernier modèle s'élabore en vue d'être illustratif, il se situe à un niveau élémentaire, celui des « phénomènes simples ».

Dans le deuxième paragraphe, en signifiant « la tâche de la théorie », Boltzmann restitue dans le même temps le processus d'un modèle. Autrement dit, l'« image du monde extérieur, qui n'existe qu'en nous et qui doit nous servir de guide dans toutes nos pensées et nos expérimentations ». Ce qui est désigné ici est un modèle détaillant le monde et guidant nos expérimentations. C'est par ces expressions que Boltzmann détermine la tâche des théories et des modèles.

La dernière citation illustre ce que les deux précédentes ont posé. Étant donné que la mécanique analytique s'inscrit dans le registre d'une théorie des lois, elle se conforme ainsi au statut de modèle. Ainsi, pour ce cas, une « théorie des lois » se comprend comme une image représentative des interactions des éléments du monde. Nous observons ici une parenté avec ce que nous indiquions précédemment concernant la dynamique interne du modèle chez Hertz.

Cependant, le point central qui reste à éclaircir ici est la différenciation entre le modèle et la théorie pour Wittgenstein. Penchons-nous spécifiquement sur cela étant donné que pour Hertz et Boltzmann celle-ci ne semble pas nettement effectuée. Pour Hertz, le modèle se comprend d'une certaine façon comme une théorie puisqu'il l'utilise comme spéculation sur laquelle il s'appuie pour obtenir l'image la plus adéquate. Il en est de même chez Boltzmann où le modèle est toujours susceptible de s'améliorer : « c'est une tendance propre à l'esprit humain que de se créer de telles images et de les adapter petit à petit au monde extérieur ». Pour ce dernier, les théories sont des modèles bien que les

modèles ne soient pas toujours des théories. La raison de cette différence se trouve dans le fait que certains modèles sont édifiés pour clarifier des éléments n'ayant aucune liaison directe avec la réalité :

« Au lieu de demander comment les choses sont réellement constituées, je voudrais demander plus modestement au moyen de quelles images notre expérience à laquelle ces constructions s'appliquent de manière non-univoquement définie, est couramment le plus simplement [...] représentée »⁴⁵.

Toutefois pour Wittgenstein, le modèle qu'est la logique n'est pas similaire à ces dernières positions. En effet, il existe clairement une différence entre modèle et théorie :

6.13 « La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde ».

L'image, qu'elle soit correcte ou non, propose uniquement une reconfiguration. Ce modèle n'a pas à être modifié en quoi que ce soit ou encore à expliquer quoi que ce soit. L'image ou la proposition illustre seulement une forme logique. Si celle-ci ne représente pas un état de choses alors il faut en produire une autre qui n'est pas la première. Le modèle logique ne peut pas être détruit puis recommencé ou être dirigé dans un sens particulier. Nous trouvons dans les *Carnets* l'idée de tribunal propositionnel :

« Dans la proposition⁴⁶, un monde est composé en vue d'une épreuve. (Comme lorsque devant un tribunal parisien un accident d'automobile a été représenté au moyen de poupées) ».

⁴⁵ *Ibid.*, p.p 17-25.

⁴⁶ Ce qui vaut *ici* pour l'image est tout aussi valable pour la proposition.

Pour poursuivre avec la métaphore du tribunal, lorsque nous comparons la proposition à la réalité, nous nous plaçons au niveau du juge qui observe la véracité des propos dans la correspondance aux faits. (29.9.14) La proposition est réellement de cette façon un proposé de la réalité qui est valide ou non selon l'état de choses visé. La théorie quant à elle peut être revue et corrigée contrairement au « modèle logique ». Ce dernier est le reflet d'une forme du monde. Désigner le modèle logique comme une théorie revient à avancer que le monde est également une théorie. Cela ne peut pas avoir un sens dans la perspective wittgensteinienne, puisque le monde est uniquement la totalité des faits.

#

Relevons quelques étapes clés à travers ces diverses références : saisir le monde sous l'angle de la représentation, désigner la structure de ce processus par l'examen d'éléments coordonnés. Restituer cela dans un lieu logique qui se déploie sous une condition modéliste qui peut constituer de cette manière une relation d'isomorphie. Nous voyons ainsi apparaître une certaine silhouette logique par l'intermédiaire de ces apports. Imprégnés par ces idées et soutenus par ces repères, entrons plus en profondeur dans la réflexion proprement wittgensteinienne et restituons de façon adéquate notre premier angle d'examen.

1.1.2 « Bild » et « Wirklichkeit »

« L'image est un modèle de la réalité » (2.12), « elle est un fait » (2.141), « ainsi elle est attachée à la réalité ; elle va jusqu'à l'atteindre » (2.1511).

Au moyen de sa disposition, de son fait d'être modèle, l'image « touche la réalité » (*Wirklichkeit berührt*) (2.1515).

a) Forme de représentation

Ce qui reste à élucider, face à cette lecture, c'est la façon dont l'image est modèle de la réalité, autrement dit saisir ce qui relie précisément l'image (et la proposition) à la réalité. Dans la conférence⁴⁷ que Wittgenstein prépara pour la réunion conjointe de l'*Aristotelian Society* et de la revue *Mind* qui eut lieu à Nottingham du 12 juillet au 15 juillet 1929, le philosophe précise ce qu'il entend par le fait « d'atteindre la réalité » :

« Je voulais dire par là que les formes des entités étaient contenues dans la forme de la proposition relative à ces entités ».

Qu'est-ce qu'entend Wittgenstein par « forme des entités » et « forme de la proposition relative à ces entités » ? Les entités correspondent aux éléments réels que tente de dépeindre la proposition ou l'image. Approfondissons ce point en étudiant la proposition suivante :

« 2.16 - Pour être une image, le fait doit avoir quelque chose en commun avec ce qu'il représente ».

L'image rejoint la réalité à l'aide de ce « quelque chose en commun » avec lequel elle entretient un rapport. Quel est-il ? Cette question n'est pas une simple tournure rhétorique, elle a précisément jalonné la réflexion de Wittgenstein, notamment dans les *Carnets* (27-10-14) :

« Voilà la difficulté rencontrée par ma théorie de la représentation logique : trouver un lien entre le signe écrit sur le papier et un état de choses du monde extérieur ».

⁴⁷ L. Wittgenstein, *Quelques remarques sur la forme logique*, T.E.R, Trad. Elisabeth Rigal, 1985.

Si nous dessinons une fleur, qu'allons-nous ressaisir dans le dessin comme caractéristique de cette dernière ? Serait-ce la palette des couleurs, la délimitation entre les différentes parties ou seulement l'esquisse globale ? Wittgenstein n'entre pas dans ce questionnement puisque « ce que l'image doit avoir en commun avec la réalité pour la représenter à sa manière –correctement ou incorrectement- c'est sa forme de représentation ». Qu'est-ce qu'une « forme de représentation » ? Wittgenstein évoque dans cette perspective des notions de « coordonnée »⁴⁸, de « mesure »⁴⁹ ou encore de « pochoir »⁵⁰. Toutes ces nuances convergent vers l'idée principale que renferme la forme de la représentation : « la configuration »⁵¹. Dans les *Carnets*⁵², la forme d'une image se désigne de la manière suivante: « ce en quoi elle DOIT s'accorder avec la réalité (pour pouvoir en tout état de cause la représenter) ». La configuration est *l'accord* de la forme de la proposition (ou de l'image) et celle des entités. Il y a un accord, car il y a la même articulation interne :

«2.15 : Que les éléments de l'image soient entre eux dans un rapport déterminé présente ceci : que les choses sont entre elles dans ce rapport. Cette interdépendance des éléments de l'image, nommons-là sa structure, et la possibilité de cette interdépendance sa forme de représentation ».

La structure désigne le rapport des éléments qui se trouve dans l'articulation interne de l'image. Quant à la forme de représentation, elle est ce que cherche à figurer la structure de l'image. Elle s'élabore selon la forme logique qui se dégage de l'agencement situé dans un état de choses. Autrement dit « la relation représentative consiste dans les correspondances des éléments de l'image et des choses » (2.1513). Nous saisissons de cette manière l'héritage

⁴⁸ 16.1.15.

⁴⁹ 3.4.15.

⁵⁰ 31.5.15.

⁵¹ 25.4.15.

⁵² 20.10.14.

qu'Hertz a légué à Wittgenstein. Effectivement, par la pensée du modèle en relation biunivoque avec incorporation des interconnectivités des éléments, Hertz donne la structure même de cette relation projective, le légataire le reconnaît d'ailleurs lui-même :

« 4.04 : Dans la proposition, il doit y avoir exactement autant d'éléments distincts que dans la situation qu'elle présente. Toutes deux doivent posséder le même degré de multiplicité logique (mathématique). (Comparez avec la « Mécanique » de Hertz, à propos des modèles dynamiques) ».

Nous pouvons désormais désigner l'importance du statut de la forme de représentation résidant au sein de l'image ou de la proposition. C'est précisément par son articulation interne qui en en cherchant à refléter et à configurer opère la possible relation représentative. En cela l'image et la proposition ne se distinguent pas. Dans l'image, nous devons aussi retrouver « exactement autant d'éléments distincts que dans la situation qu'elle présente » sinon l'image est erronée par sa non-représentation.

Afin de rendre compte précisément de cette perspective prenons un exemple (Cf. Appendice Schéma 2) : nous avons devant nous cet état de choses : un livre sur une table. Pour nous faire une image de cette scène, nous allons dessiner une table où est posé un livre. Nous avons ainsi, les deux éléments (table et livre) avec l'articulation (le livre est posé sur la table). En observant la photo qui se rapporte, pour notre exemple, à l'état de choses, nous constatons que l'image est valide. Par sa structure l'image élabore correctement la configuration de la situation. Nous entrevoyons le lien spécifique entre *représentation* et *vérité*. Si l'image représente correctement, l'image est vraie, si elle ne le représente pas correctement, l'image est fausse, mais pour autant elle n'est

pas dénuée *d'un certain intérêt*. Nous verrons cette dernière spécificité ainsi que le statut de la vérité ultérieurement dans notre étude.

Dans le but de saisir au mieux la profondeur structurelle de cette relation, revenons sur ce que nous avons étudié. La forme d'une image s'élabore à travers sa structure interne qui dans sa figuration représente l'agencement des éléments d'un état de choses (Cf. Appendice Schéma 3). Nous avons intentionnellement dans notre schéma reproduit la forme de représentation à travers « la configuration » visant à expliquer cette dernière idée. Toutefois comme le note Wittgenstein « sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter, elle la montre » (2.172). Repoussons pour un temps l'approfondissement de ce « montre », étant donné qu'avant cela il nous faut éclaircir les liens étroits entre l'image, l'image logique, la pensée, le signe sensible, le nom, enfin et surtout la transition de l'image à la proposition.

b) Image et proposition : similitude fondamentale

Nous avons analysé en quoi l'image atteint la réalité par le biais de sa forme de représentation, prolongeons ce travail en nous dirigeant vers le signe propositionnel, autrement dit vers la proposition. De cette façon, nous achèverons la transition entre « l'image est un modèle de la réalité » et « nous le voyons en ceci que nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué ». Lequel est, rappelons-le, notre fil rouge pour cette première partie. Dans ce dernier but, nous allons suivre pas à pas le propre cheminement de Wittgenstein dans les *Carnets* qui le conduit à relier et à différencier l'image et la proposition. Il faut souligner que cette tâche est véritablement un problème récurrent dans ses notes puisque lorsqu'il semble avoir trouvé une solution Wittgenstein la remet immédiatement en question. C'est la raison pour laquelle les réflexions que nous tirons de la lecture des *Carnets* doivent être reçues comme une propédeutique utile, mais non

nécessairement fidèle aux propos ultérieurs (notamment ceux du *Tractatus*). Afin de déterminer exactement ce lien entre image et proposition, retraçons le détail de ce questionnement. Tout d'abord, Wittgenstein rapproche à plusieurs reprises les expressions « image » et « proposition » :

« 30.10.14 : Car l'image et le mode de représentation sont tout à fait extérieurs à ce qui est représenté. Toutes deux, c'est-à-dire l'image prise d'une façon déterminée, sont ensemble vraies ou fausses. (Ceci vaut naturellement aussi pour la proposition élémentaire.)

Toute proposition peut être niée. Ce qui montre que, pour toutes les propositions, « vrai » et « faux » signifient la même chose. [...] La signification de la proposition doit être, par la proposition même et par son mode de représentation, réduite à l'alternative : oui ou non ».

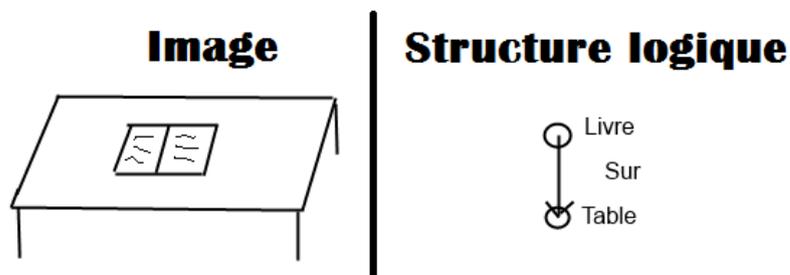
« 31.10.14 : La signification de la proposition doit être, par la proposition même par son mode de représentation, réduite à l'alternative : oui ou non. Pour cela, cette signification doit être complètement décrite par la proposition. Le mode de représentation *ne représente pas* ; seule la proposition est image. Le mode de représentation détermine comment la réalité doit être comparée à l'image. Il faut avant tout que la forme de proposition élémentaire représente, c'est par elle que toute représentation se produit ».

La forme de la structure interne de l'image s'accorde (lorsqu'elle est valide) avec la forme de représentation. Celle-ci est désignée dans la configuration déterminée par l'état de choses. Illustrons nos propos :

Etat de choses Structure logique



Le schéma qui correspond à l'état de choses désigne un cas où trois entités (les trois cercles noirs pleins) sont situées dans une configuration spécifique. Le schéma de la structure logique de cet état de choses doit d'une certaine façon ne pas spécifiquement détailler les entités, mais plutôt cette structure strictement déterminée élaborant cet état de choses. C'est la raison pour laquelle le schéma de la structure logique (sur la droite) laisse davantage apparaître ces liens au détriment des entités afin de figurer correctement cette structure.



De la même façon sur le schéma ci-dessus, l'image (un livre sur une table) doit restituer cette configuration spatiale que détermine l'état de choses (livre/sur/table). Ici, l'image valide doit montrer ce lien du livre sur la table que la structure logique de l'état de choses attribue. Wittgenstein nomme spécifiquement à la date du 20.10.14 des *Carnets*, cette structuration par « forme d'une image » : « nommer forme d'une image ce en quoi elle DOIT s'accorder avec la réalité ». La forme d'une image doit laisser apparaître les « traits

logiques »⁵³ de l'état de choses, autrement dit ce qu'élabore la forme de représentation.

L'extrait du 30.10.14 présente la réduction pour l'image et la proposition élémentaire, à ce qu'appelle Wittgenstein ici « l'alternative : oui ou non ». Il est important de reconnaître ce cadre particulier à l'image et la proposition de façon à exclure toute dérive possible de la compréhension de ces deux dernières. L'une et l'autre se constituent seulement dans cette soumission au verdict de sa *capacité figurative*, c'est son « mode de représentation ». En ce qui concerne cette caractéristique, il semblerait *ici* que proposition élémentaire et image soient comparables. Néanmoins, nous allons remarquer que l'image dans les *Carnets* ne semble pas complètement soumise à l'attente figurative réduite à l'alternative oui ou non.

Les propos rédigés le jour suivant (31.10.14) confortent cette similarité entre image et proposition. En effet, l'image apparaît ici comme fonction d'une catégorie spécifique et fondamentale du mode de représentation. La proposition n'échappe pas à cette classe puisque elle-même représente ou ne représente pas correctement la réalité, du fait que *précisément* « la proposition est image ». Il est à noter que le mode de représentation, comme le souligne Wittgenstein, ne représente proprement pas. Il détermine seulement le cadre formel qui reconnaît ou non (« à l'alternative : oui ou non ») la correspondance de l'image par rapport à l'état de choses. Wittgenstein pose de cette façon la condition suivante : pour représenter ou ne pas représenter correctement, la proposition doit être image. C'est ce qu'appelle le philosophe Gilbert Hottois « l'être-image »⁵⁴ de la proposition :

⁵³ 20.10.14.

⁵⁴ Hottois Gilbert, *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, p 28-29.

« Disons clairement : l'essence de toute proposition complètement analysée [...] est son être-image d'un fait possible ; l'essence de cet « être-image » est une « isomorphie logique » qui s'exprime dans l'idée d'une règle générale de traduction. Cette règle générale de traduction manifesterait donc la forme essentielle de toute proposition (et, par conséquent, la forme du monde) ».

Lorsque Wittgenstein précise qu'il faut que la proposition soit image, il pose par là un impératif logique. Si nous souhaitons représenter, il faut passer par un intermédiaire qui soit à la fois différent, mais similaire à l'état de choses. La caractéristique « nous nous faisons des images des faits » est une nécessité propre au discours et à la pensée :

« 22.10.14 [...] Dans la proposition, il faut que quelque chose soit identique à sa signification, mais la proposition ne saurait être identique à sa signification, il faut donc qu'il y ait en elle quelque chose de *non identique* à sa signification. (La proposition est une configuration possédant les traits logiques de ce qu'elle représente, et aussi d'autres traits, qui seront arbitraires et différeront selon les symbolismes.) »

La proposition doit donc passer par le « stade » d'image pour représenter. Néanmoins, l'image n'est pas l'état de choses. Elle n'est pas une « photo ontologique » de la situation. Elle doit elle-même avoir des traits « non identiques » pour signifier. En ce sens la proposition élémentaire est tout à fait identique à l'image qui cherche à restituer de manière évidente la structure logique de l'état de choses par le biais de traits « arbitraires », autrement dit le mot dans sa perspective symbolique.

La proposition ayant pour « ambition » de représenter la réalité doit donc être image, autrement dit elle doit représenter. Cependant, elle doit représenter tout comme le fait toute image. Partant de ce fait, elle doit configurer la forme

logique de l'état de choses à l'aide d'éléments qui puissent transmettre celle-ci. Pour l'image, cela se traduit par le dessin ou le schéma et pour la proposition, le mot. Seuls ces derniers peuvent incarner et montrer la forme logique. Il nous reste à savoir sous quelles formes elle doit représenter et surtout en quoi la proposition se distingue précisément de l'image.

c) La proposition doit être image

C'est dans cette perspective que Wittgenstein s'interroge au cours des jours suivants :

« 3.11.14 : [...] La connaissance de la relation de représentation *peut* aussi, en vérité, se fonder sur la seule connaissance des composants de l'état de choses.

[...] *Manifestement* nous sentons la proposition élémentaire comme une image d'un état de choses. Comment cela se produit-il ? La possibilité de la relation de représentation ne doit-elle pas être donnée par la proposition *elle-même* ? »

Comme nous l'avons noté dans les lignes précédentes, la proposition dépend de sa qualité d'être image pour représenter la réalité. Cela soulève plusieurs questions, notamment celle que pose Wittgenstein le 2.12.14 dans les *Carnets* :

« La question revient pourtant à établir ce qui distingue la proposition d'une simple image ».

S'il faut que la proposition soit image pour représenter, quel est alors l'apport même de la proposition sur l'image ?

« 3.11.14 [...] Cette coordination arbitraire du signe et du signifié conditionne la possibilité des propositions [...] On ne peut nier qu'une proposition achevée. La proposition est l'image logique d'un état de choses. [...] Quand une image représente, de la manière ci-dessus mentionnée, ce-qui-n'a-pas-lieu, c'est aussi

seulement en représentant cela-même *qui n'a pas lieu*. Car l'image dit en somme : « Voici comment ce n'est pas », et la réponse à la question : « ce n'est pas comment ? » est justement la proposition positive. On pourrait dire : la négation se rapporte déjà au lieu logique que détermine la proposition niée ».

La « coordination arbitraire du signe et du signifié » signifie que la désignation de telle entité par telle expression ne dépend d'aucune nécessité. Le symbole utilisé dans la proposition est relié au signifié selon une norme. Dans celui-ci rien ne traduit ce lien. Effectivement, qu'y a-t-il de commun entre le mot chat et l'animal lui-même ? Observons-nous dans le terme les caractéristiques de ce dernier ? Y voyons-nous son pelage particulier et ses oreilles aux aguets ? Les lettres dans le mot sont précisément arbitraires, à moins bien évidemment de faire du mot une image :



Désigner le chat par le mot « chat » *semble* d'une certaine façon plus arbitraire que le fait de le restituer comme dans l'image précédente⁵⁵. L'image coordonne une forme, toutefois celle-ci se constitue, tout comme le mot, de traits

⁵⁵Dobritz, Jean. Titre inconnu. (2006) [Dessin]. In : Dobritz. *Ça suffit comme chat !!*. Édition Bruno Leprince, Paris, 2006.

arbitraires. Cependant, ceux-ci le sont du fait du geste du dessinateur. Cette dernière caractéristique porte en elle une authenticité exclusive⁵⁶ pour Wittgenstein.

Le point majeur de la distinction entre proposition et image se situe dans la question de la négation de cette dernière :

« 26.11.14 [...] Car peut-on nier une image ? Non. Et c'est là que gît la différence entre image et proposition. L'image peut faire office de proposition. Mais alors quelque chose s'y ajoute, qui fait qu'elle dit maintenant quelque chose. En bref : je puis seulement nier que l'image soit correcte, mais je ne puis nier l'image.

C'est par la correspondance que j'établis entre les composants de l'image et les objets et seulement par elle, que l'image représente alors un état de choses, et qu'elle est ou non correcte. (Par exemple, une image représente l'intérieur d'une pièce ; etc.) »

La position que tient Wittgenstein dans ces lignes (propos spécifiques aux *Carnets*) est la suivante : l'image en elle-même n'est pas correcte ou incorrecte. Elle ne s'articule pas dans un sens préconçu. Plus précisément, elle ne semble pas réduite à l'alternative oui ou non. Certes, elle est une articulation figurative, cependant sa particularité est qu'elle prend place (contrairement à la proposition qui se projette) dans le lieu logique *sans usage spécifique*. Notre lecture rejoint celle qu'effectue Jean-Philippe Narboux dans l'ouvrage *Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie*⁵⁷:

« Que peut-on vouloir dire quand on dit d'une image qu'elle est incorrecte ?
Supposez que vous demandiez à un enfant de vous montrer un « tigre » et qu'il

⁵⁶ Cette idée se révélera particulièrement éclairante lors de l'analyse de l'éthique en troisième partie.

⁵⁷ Christiane Chauviré, Sandra Laugier, Jean-Jacques Rosat. *Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie* Vrin, 2001.

vous présente l'image d'un lion ; vous pourriez dire, dans ce cas, que l'image est incorrecte, au sens où ce n'est pas l'image qui convient, où ce n'est pas la bonne image. [...] En ce sens-là, toute image (de l'essence) du langage humain est incorrecte. Autant dire qu'aucune ne l'est. C'est qu'une image n'est jamais correcte ou incorrecte ».

Quelques jours après avoir avancé que l'image ne peut pas être niée, Wittgenstein indique:

« 1.12.14 - La proposition dit en somme : cette image peut de cette manière représenter un état de choses (ou n'en peut représenter aucun) ».

La proposition articule ou non une image d'un état de choses. Elle est une assertion, elle est sujette par conséquent à la négation ou à l'affirmation. C'est exclusivement le travail de « correspondance » qui va effectuer ce processus projectif chez l'image.

#

Nous venons de donner un des principaux points de différences entre la proposition et l'image. En déroulant cette distinction, nous avons vu dans le même temps en quoi la proposition est semblable à l'image et en quoi elle ne l'est pas. Toutefois, nous n'avons fait qu'effleurer la surface de cette relation.

1.1.3 Du signe propositionnel à la constitution de la proposition

a) Vers le signe propositionnel

Afin de nous diriger vers ce signe propositionnel, nous allons au préalable mettre en correspondance quelques propositions :

« Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité » (2.18).

« Toute image est *en même temps* image logique » (2.182).

« L'image logique des faits **est** la pensée » (3).

L'image est donc une reconfiguration de la forme de la réalité en un élément composé. La forme de l'image, lorsqu'elle correspond à la forme de la réalité, est dite vraie. Ce que nous apprend et ajoute Wittgenstein par les propositions 2.182 et 3, c'est que, d'une part, l'image « est *en même temps* image logique » et, d'autre part, celle-ci lorsqu'elle correspond aux faits est la pensée. Revenons à notre exemple du livre sur la table. Imaginons que nous observons précisément ce livre sur cette table. Par le fait même de voir *cette* situation, notre pensée « épouse/élabore » la forme logique de *cet* état de choses. Par cette re/configuration exécutée en notre esprit s'opère une image logique. La proposition semble être un possible rappel de l'image logique :

« 20.10.14 - Par la proposition, on doit saisir la structure logique de l'état de choses qui la rend vraie ou fausse ».

Cette image logique est potentiellement expressive toutefois, elle est pour l'instant réduite à la pensée. Dès lors que son expression est reconfigurée par un autre média (un dessin par exemple), elle est reconnue image effective. Les faits nous *impressionnent*, ils effectuent une « pression » logique qui débouche sur l'apparition d'une forme. Éclairons ce point en rejoignant pour un temps cette « opinion commune », évoquée par Bouveresse. Ainsi, intéressons-nous à la notion de « pensée » ainsi qu'à la forme que celle-ci revêt au sein de ce que peut développer le philosophe anglais David Hume :

« Toutes nos idées ou plus faibles perceptions sont des copies des impressions ou plus vives perceptions »⁵⁸.

Nous saisissons rapidement le point de discordance entre ces deux philosophes. Hume développe une relation représentative basée sur la combinaison de l'entendement et des données des sensations. Wittgenstein ne s'appuie rigoureusement pas sur cela, mais exclusivement sur la forme qui résulte d'une « constatation » des faits. Ce qui nous importe dans cette comparaison, c'est l'isomorphisme sur lequel la pensée se fonde. En effet, les idées se configurent à partir de la forme des impressions pour l'un et des états de choses pour l'autre. La pensée ne se fonde pas en tant qu'une entité interne abstraite qui trouverait sa source dans un « intérieur ».

12.9.16 : « La raison pour laquelle je pensais que la pensée et la parole étaient une même chose est maintenant devenue claire. La pensée en effet est une espèce de langage. Car la pensée est naturellement aussi une image logique de la proposition, et par conséquent justement une sorte de proposition ».

Une des conséquences de ce lien se traduit dans l'usage du discours. La même perspective pour de mêmes conséquences est développée par un autre philosophe (et physicien) Ernst Mach. Ce dernier peut être cité au même titre que Boltzmann et Hertz en tant que source conceptuelle pour l'auteur du *Tractatus*. Mach influencé par une tradition empiriste se situe dans une optique commune de celle que nous venons de voir : « Le monde n'est fait que de nos sensations, par conséquent nous ne connaissons que des sensations »⁵⁹. Mach déduit ainsi que le discours qui ne se situe pas sous ce regard des sensations se voit tout bonnement remis en question :

⁵⁸ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Traduction française de Philippe Folliot, Août 2002.

⁵⁹ Ernst Mach, *Analyse des sensations*, Éditions Jacqueline Chambon, 1991 Titre original : *Analyse der Empfindungen*, 1922.

« Ma conception exclut toutes les questions métaphysiques, qu'elles soient considérées actuellement comme insolubles, ou qu'elles soient à jamais et généralement dépourvues de sens. En outre, je souhaiterais que ceux-ci [les philosophes] prennent la peine de considérer que tout ce que nous pouvons connaître du monde trouve nécessairement son expression dans les sensations proprement dites ».

Cet autre point commun avec Wittgenstein fera l'objet d'une étude ultérieure. Retenons à cet instant l'idée de copie des sensations qui chez ce dernier se traduit par une configuration de la pensée via la forme logique issue de l'état de choses. Ce lien particulier entre la pensée et l'état de choses produit une dimension spécifique dans laquelle le langage se détermine.

Récapitulons ce que propose Wittgenstein : ce qui constitue l'image⁶⁰ ou la proposition se considère en tant que projection d'une situation possible (3.11). « La méthode de projection est la pensée du sens de la proposition » (3.12). Il semble que cela soit précisément là que réside le signe propositionnel. « La pensée du sens de la proposition » est cette forme logique que la pensée configure et exprime pour la proposition, une « phrase-en-usage »⁶¹. Le signe sensible (le mot) doit être considéré dans son articulation au sein de la proposition comme la restitution de la pensée/image logique d'un état de choses. Autrement dit, l'articulation des signes sensibles (le mot « sonore ou écrit ») élabore le signe propositionnel (le signe par lequel nous exprimons la

⁶⁰ Cette caractérisation spécifique de l'image du *Tractatus* s'écarte de la considération de cette dernière dans les *Carnets*, où celle-ci n'apparaissait pas précisément comme projection d'où l'idée qu'elle ne pouvait pas être niée. En effet, du moment que l'image se pense comme une projection d'une situation vraie ou fausse c'est-à-dire d'un état de choses, elle se range sous la même condition que la proposition autrement dit elle se conforme à son mode de représentation : l'alternatif oui ou non.

⁶¹ Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Oxford, 1996 : « une pensée n'est une entité ni abstraite ni mentale associée à une phrase. C'est plutôt un « signe propositionnel appliqué [...] ce qui veut dire qu'une pensée est une phrase-en-usage, un signe propositionnel qui a été projeté sur la réalité ».

pensée par la proposition (3.12)). Ce dernier est le rapport déterminé et articulé des éléments le constituant (les mots). Le dernier point qu'il nous reste à éclaircir est le rôle du nom dans le signe propositionnel.

b) Reconnaître et savoir

Les éléments du signe propositionnel sont appelés noms (3.202), celui-ci est dans la proposition le représentant simple de l'objet (3.22). Le nom ne saurait être fractionné en éléments par une définition : c'est un signe primitif (3.26). L'étude de ce signe primitif va nous aider à saisir le sens général de la proposition suivante : « nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué ». L'impossible fraction (3.26) de ces éléments se retrouve dans une perspective similaire chez Blaise Pascal. Étudier celle-ci nous servira à appréhender ce que sous-entend Wittgenstein.

Dans *De l'esprit géométrique*⁶², Pascal recherche la meilleure méthode de démonstration et s'interroge par conséquent sur l'entreprise de la définition :

« Cet ordre, le plus parfait entre les hommes, consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres ; et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres ».

Pascal affirme qu'il y a des termes qui n'ont pas besoin d'être définis du fait que nous savons déjà à quoi ils se réfèrent. Néanmoins, savoir « à quoi » ce n'est pas savoir « ce qu'est » la chose. Le temps est la notion citée par Pascal pour désigner ce rapport non définissable entre le nom et la chose. En effet, en cette

⁶² Blaise Pascal, *Réflexions sur la géométrie en général, De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Section I : De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites, Vers 1657-58.

idée toute la pensée se tourne vers le même objet. Trouver une définition du temps est ainsi inutile.

« Car, par exemple, le temps est de cette sorte. Qui le pourra définir ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? Cependant il y a bien de différentes opinions touchant l'essence du temps. Les uns disent que c'est le mouvement d'une chose créée ; les autres, la mesure du mouvement, etc. Aussi ce n'est pas la nature de ces choses que je dis qui est connue de tous : ce n'est simplement que le rapport entre le nom et la chose ; en sorte qu'à cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait pas besoin d'être défini [...], car les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas, pour en montrer la nature ».

Avoir une idée du temps n'est pas connaître la nature du temps. Pour parler du temps, nous n'avons pas besoin de connaître sa nature, mais simplement de la reconnaître. Cette idée pascalienne pousse à distinguer connaître et reconnaître ou encore « montrer la nature » et « désigner les choses ». Cette distinction se révèle éclairante pour notre lecture de Wittgenstein. En ce sens la proposition 2.223 : « pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité » rejoint elle aussi cette distinction. Nous ne connaissons pas immédiatement la véracité d'une image, il nous faut pour cela la reconnaître via une comparaison avec la réalité. La proposition *en elle-même* importe peu. Le sens ne réside pas en son sein. L'intérêt d'une proposition se constitue uniquement par sa forme figurant une structure véhiculée par un état de choses. Ce qui nous importe c'est donc la *reconnaissance* de cette forme et non la connaissance du contenu même de la proposition, par conséquent, des mots la composant.

Wittgenstein adresse ainsi une critique à la tendance qui associe un caractère ontologique au nom. Chercher absolument à trouver « derrière » le mot une entité délimitée et déterminée est une illusion. Tout comme il est vain de chercher à resituer la nature du temps. Le nom en lui-même importe peu :

« 3.203- Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification ».

Un autre exemple de cette « reconnaissance suffisante » se trouve au sein de la proposition 3.24, où il est question de la présence d'un complexe (autrement une proposition où nous trouvons la présence d'une constante logique, par exemple « et », « ou », « ne pas ») :

« Qu'un élément propositionnel dénote un complexe, on peut le reconnaître à une indétermination dans les propositions où il apparaît. Nous *savons* que par cette proposition tout n'est pas encore déterminé ».

Lorsque nous rencontrons un signe complexe, nous le reconnaissons à son indétermination. Effectivement, nous pouvons difficilement rapprocher la conjonction « et » avec quelque chose dans la réalité. Il y a une présence d'un indéterminable. « Nous *savons* que par cette proposition tout n'est pas encore déterminé ». Ici « savoir » n'est précisément pas une connaissance. Nous devons nous rapprocher de l'allemand et de l'origine du verbe qui est utilisé ici. Celui-ci *wissen* (de wit-sen), savoir, est de la même origine de l'anglais *witness* (witness), le témoin. Tous deux ayant une racine commune *wîtan* « conduire » du saxon *wîtan*, *wisian* « observer; suivre une direction ». Ce qui a donné en allemand *weisen*, montrer, indiquer. Nous le savons, nous le constatons, par conséquent, il nous suffit de le reconnaître. Il y a une information qui se donne singulièrement, nous sommes témoins de cette indétermination qui apparaît avec le complexe.

Illustrons cela à l'aide d'un exemple d'une indétermination engendrée par un complexe : « Il y a un livre ou un chat sur cette table » : nous constatons un « indésignable » par la présence du « ou ». Aucune connaissance n'est requise pour cette *reconnaissance*.

La dernière caractéristique à indiquer à propos du nom est qu'il lui faut être articulé au sein d'une proposition dans le but d'opérer le processus donnant du sens :

« 3.3 - Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification »⁶³.

La proposition faisant apparaître un sens⁶⁴ est selon l'appellation wittgensteinienne une expression :

« 3.31 - Chaque partie de la proposition qui caractérise son sens, je la nomme expression (symbole). (La proposition elle-même est une expression.) ».

Wittgenstein précise que « l'expression fait reconnaître une forme et un contenu » (3.31). Qu'est-ce que cela ? Il s'agit de la substance, « elle est forme et contenu » (2.025). Nous trouvons dans les *Carnets*, une autre formulation plus explicite de cette idée :

⁶³ Wittgenstein ne se distingue pas en cela de Frege : « Ce n'est que dans le contexte d'une proposition que les mots veulent dire quelque chose », G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, Seuil, 1969.

⁶⁴ Le terme de « sens » se rapporte à la proposition et celui de « signification » s'attribue au mot.

«30.5.15 : Les noms caractérisent la communauté d'une forme et d'un contenu. Ce n'est que pris avec leur usage syntaxique qu'ils caractérisent une forme logique déterminée ».

L'articulation de ces noms au sein d'une proposition élabore une « forme logique déterminée », celle-ci correspond, lorsqu'elle se révèle correcte, à la structure formelle d'un état de choses.

« 4.25- Si la proposition élémentaire est vraie, l'état de choses subsiste ; si la proposition élémentaire est fausse, l'état de choses ne subsiste pas ».

C'est seulement dans ce dernier sens que la notion de « substance » peut être appréhendée. En effet, nous n'avons pas affaire à une « substance ontologique ». Celle qu'évoque Wittgenstein se détermine en tant qu'entité formelle traduisant la « forme logique déterminée » de l'état de choses. Ainsi, si cette forme n'est pas correctement configurée dans la proposition, celle-ci ne subsiste pas. Autrement dit, la communauté d'une forme et d'un contenu (la substance de l'état de choses) ne serait pas ainsi exprimée.

c) Une proposition-image-modèle

Nous avons montré que le signe propositionnel est le rapport déterminé de noms articulés au sein de la proposition lui conférant ainsi l'expression de son sens. Selon notre fil rouge⁶⁵, il nous reste à analyser ce à quoi Wittgenstein fait référence lorsqu'il écrit « Nous le voyons en ceci ». Nous aurons ainsi achevé la présentation de l'élaboration du sens dans le *Tractatus* par le biais de la proposition « 4.02- Nous le voyons en ceci que nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué ».

⁶⁵ « 4.02- Nous le voyons en ceci que nous comprenons le sens du signe propositionnel sans qu'il nous ait été expliqué ».

Les propositions débutant à 4.01 et s'achevant à 4.016 constituent la référence à laquelle « le » correspond dans la proposition 4.02. Ces propositions se rassemblent autour d'une idée commune qui tire son origine de la citation suivante : « la proposition est une image de la réalité »⁶⁶. Voici certaines des propositions qui éclairent spécifiquement le thème de ce groupe :

« 4.011- À première vue, la proposition – telle qu'elle est imprimée sur le papier, par exemple- ne paraît pas être une juste image de la réalité dont elle traite. Mais la notation musicale, à première vue, ne paraît pas non plus être une image de la musique, ni nos signes phonétiques (les lettres) une image des sons de notre langue. Et pourtant ces symbolismes se révèlent bien comme étant même au sens usuel du mot, des images de ce qu'ils présentent ».

« 4.014- Le disque du phonographe, la pensée musicale, la notation musicale, les ondes sonores sont tous, les uns par rapport aux autres, dans la même relation représentative interne que le monde et la langue. À tous est commune la structure logique ».

« 4.015- La possibilité de toute métaphore, de toute capacité d'être image dans notre mode d'expression, repose sur la logique de la représentation ».

« 4.016- Pour comprendre l'essence de la proposition, pensons aux hiéroglyphes qui représentent les faits qu'ils décrivent. À partir d'eux, a été créée l'écriture alphabétique, sans que soit perdu l'essentiel de la représentation ».

Pourquoi le musicien et l'égyptologue arrivent-ils à traduire pour l'un les notes musicales et pour l'autre les hiéroglyphes ? Ces symboles s'élaborent par le biais de la logique de la représentation. Ils représentent les faits qu'ils décrivent (4.016) : « pensons aux écritures hiéroglyphiques, où chaque mot représente sa signification » (19.9.14). À ce titre, les hiéroglyphes représentant un pied, un cobra et une bouche en sont un parfait exemple :

⁶⁶ C'est précisément cette relation entre ces aphorismes qui nous a conduits à traiter en amont la question de l'image comme modèle de la réalité au sein de nos réflexions précédentes.



En effet, nous pouvons reconnaître le dessin d'un pied pour le premier, la forme d'un serpent (cobra) pour le second et enfin les traits d'une bouche pour le dernier. Cette représentation est reconnue par le lecteur via l'idéogramme⁶⁷, le signe-mot (pensons au chat « mot/image » vu précédemment), lequel désigne un objet ou par métonymie une action. En ce qui concerne la notation musicale, cela équivaut à la forme et au positionnement sur une portée :

Figures de notes									
	Carrée	Ronde	Blanche	Noire	Croche	Double croche	Triple croche	Quadruple croche	
	Figures de silences								
		Bâton de pause	Pause	Demi-pause	Soupir	Demi-soupir	Quart de soupir	Huitième de soupir	Seizième de soupir

	do	ré	mi	fa	sol	la	si	do
	do	ré	mi	fa	sol	la	si	do

Voilà pourquoi nous comprenons le sens du signe propositionnel, c'est-à-dire le rapport déterminé des signes mis en articulation dans la proposition. Celui-ci par son expression donne son sens sans qu'il nous ait été expliqué. En effet, ce dernier est donné à la manière des hiéroglyphes et des notes musicales qui montrent dans leurs mises en forme, ce qu'ils désignent. Le signe

⁶⁷ Notons que l'écriture hiéroglyphique ne se limite pas à l'idéogramme. Nous y trouvons ainsi des déterminatifs et des signes phonétiques.

propositionnel doit faire figurer les traits logiques de l'état de choses. La proposition est composée de symboles qui reflètent une articulation de faits.

« Je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition » (4.021).

Les signes articulés dans la proposition désignent quelque chose de la réalité (lorsque la proposition est vraie) tout comme le hiéroglyphe figuratif.

#

Ainsi, nous reconnaissons la proposition lorsque nous comprenons ce qu'elle désigne autrement dit, ce à quoi elle fait référence (l'objet ou la situation qu'elle nous indique). Le signe propositionnel configure la proposition et nous fait apparaître son sens sans explicitation. La proposition, par le jeu opératoire entre ses éléments, nous *indique* ce qu'elle vise.

« 4.021 : La proposition est une image de la réalité. Car je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition ».

Le terme allemand *dargestellte* est traduit dans ce dernier extrait par « présente ». Cependant, *dargestellte* c'est aussi le *re-présenté*. *Darge-*, le présenté et *-stellen* le déclaré (*stellen* = déclarer, poser *vorstellen* = présenter (poser devant)). Nous retrouvons ainsi exactement l'idée de Wittgenstein en ce mot, l'idée de la proposition/image [*stellen*], qui est modèle [*darge*] de la réalité. Autrement dit, le posé, le déclaré qui est un présenté de la réalité, c'est la proposition.

Chapitre 1.2 Montrer et Dire

1.2.1 Comprendre sans explication

Dans la première partie, nous avons étudié l'édification du processus du sens via l'examen de la pensée, de l'image logique et de la proposition. Nous avons désormais le matériau adéquat pour nous plonger en profondeur dans l'application ou la non-application de ce dernier. En d'autres termes, nous allons analyser les limites du sens. Ces dernières vont déterminer la présence ou l'absence de l'éthique dans le discours. C'est pourquoi nous allons définir le juste périmètre opératoire du processus propositionnel. Pour cette étude, nous séjournons encore pour un temps au sein des passages délimités précédemment.

a) Sens et proposition

Nous allons commencer cet examen par la compréhension du sens propositionnel, dans ce but considérons les propositions suivantes :

« 4.021 : Je comprends la proposition sans que son sens m'ait été expliqué.

4.022 : La proposition montre son sens ».

Ici, « comprendre » se réfère à ce que nous avons précédemment désigné par reconnaître. Ce sens apparaît et se reconnaît dans et par l'opération articulée de la proposition à travers l'*expression*. « La proposition *montre* le sens », « *zeigt* » est le terme pour signifier « montre » dans le texte allemand, *zeigen*, que l'on peut traduire aussi par faire voir, laisser apparaître. La proposition *n'explique* pas son sens. En effet, comment le pourrait-elle ? « Expliquer », du latin, *explicare*, est formé du préfixe *ex-* qui indique l'action inverse de celle qu'exprime le verbe *plicare*, signifiant l'action de plier, d'entrelacer. Expliquer, c'est donc en quelque sorte déplier ce qui est entrelacé. Mais il n'y a rien à

expliquer et il n'y a rien à déplier. La proposition se réduit à une direction articulée qui figure une forme qui est à *reconnaître*. C'est précisément par le biais de cette indication que le sens apparaît :

« 3.332- Aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même ».

Le signe propositionnel possède un sens uniquement dans son aspect *configuratif* de l'état de choses :

« 26.10.14 [...] « Le sens de la proposition est ce qu'elle représente ».

Ainsi, aller en profondeur dans la proposition afin de trouver son sens n'en a précisément aucun. Le signe propositionnel n'est pas cité, mais c'est de cela qu'il s'agit dans la proposition suivante (et la précédente) :

« 24.10.14 [...] La proposition *exprime* ce que je ne sais pas, mais ce qu'en revanche je dois savoir afin de pouvoir seulement l'énoncer, cela je le *montre* en elle ».

La proposition constitue ainsi une tentative logique de formulation des faits. Cependant, nous devons noter une précision: « la proposition montre ce qu'il en est des états de choses quand elle est vraie ». Avant d'examiner la signification de cette phrase, tâchons de comprendre plus finement ce qu'est un état de choses et ce qu'est le « vrai » pour Wittgenstein.

L'état de choses en allemand correspond généralement pour l'auteur du *Tractatus* à *Sachverhalte*. Nous trouvons aussi dans le texte, l'expression « wie es sich verhält » que traduisons par « comment cela se comporte/ agit ». Il peut

être intéressant de savoir s'il existe une nuance significative entre *Sachverhalte* et *verhält*. Pour cela, nous devons tout d'abord approfondir le rôle que joue l'état de choses en tant que *Sachverhalte* [Cf. Appendice Schéma 1 et 3]. Retraçons le processus de structuration de l'état de choses dans le *Tractatus* :

«2- Ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de choses. 2.01- L'état de choses est une connexion d'objets (entités, choses). 2.011- Il fait partie de l'essence d'une chose d'être élément constitutif d'un état de choses ».

L'état de choses est un agencement. Il est ce vers quoi la proposition se tourne autrement dit, ce vers quoi elle se réfère dans son articulation. C'est ici que nous trouvons la possibilité de la forme logique d'un état de choses.

« 4.0311 - Un nom est mis pour une chose, un autre pour une autre, et ils sont reliés entre eux, de telle sorte que le tout, comme un tableau vivant, figure un état de choses ».

Toutefois, comment « accédons-nous » à cet état de choses ? Nous avons précisé que Wittgenstein ne se situe pas dans une perspective purement empiriste où les sensations fondent la connaissance. Comment comprendre alors cette structuration d'entités qu'est l'état de choses autrement que par le biais des perceptions ? Les considérations du philosophe Richard Avenarius rejoignent celles de Wittgenstein dans sa sollicitation de l'idée des « faits », examinons son propos :

« Par expérience pure nous désignons la connaissance immédiate des faits, ceux-ci pouvant être des choses ou des rapports, des pensées, des sentiments, des convictions ou un doute »⁶⁸.

Allans S. Janik et Stephen E. Toulmin font remarquer dans leur ouvrage *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, qu'Avenarius postule que « les objets de l'expérience pure sont des faits et non des perceptions »⁶⁹. Les perceptions ou les sensations ont un rôle chronologiquement premier, mais logiquement secondaire. Elles permettent uniquement d'accomplir cette relation entre ce qui se configure dans la réalité et la forme logique qui en ressort. Considérer ainsi les choses sous l'optique factuelle permet de désengager toutes méprises potentielles. En effectuant ce rapprochement, nous rejoignons par là un autre constat, celui que fait le philosophe italien Nicola Abbagnano :

“The sense-impressions spoken of by Pearson and the sensations spoken of by Mach, Avenarius, and Petzoldt as neutral elements that constitute all the facts of the world, both physical and psychical, correspond exactly to the objects (Gegenstände) spoken of by Ludwig Wittgenstein in his *Tractatus Logico-Philosophicus* as the constituents of atomic facts and to the elementary experiences (Elementarerlebnisse) spoken of by Rudolf Carnap in *Der logische Aufbau der Welt*.”⁷⁰

Cependant, bien que Wittgenstein tente de fonder ses réflexions sur cette optique formelle, il nous faut remarquer qu'elles se rapprochent aussi d'une

⁶⁸ Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemass dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses*, Leipzig, Füs, 1876.

⁶⁹ Allans S. Janik et Stephen E. Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Traduit de l'américain par Jacqueline Bernard, Presses universitaires de France, 1978.

⁷⁰ Nicola Abbagnano, "Positivism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VI, New York, 1967, p. 223 : « Les impressions-des-sens évoquées par Pearson et les sensations dont parlent Mach, Avenarius et Petzoldt en tant qu'éléments neutres qui constituent tous les faits du monde, tant physique que psychique, correspondent exactement aux objets (Gegenstände) dont parle Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* comme les constituants des faits atomiques et aux expériences élémentaires (Elementarerlebnisse) dont parle Rudolf Carnap dans *Der logische Aufbau der Welt* »

considération ontologique. D'un côté la proposition et de l'autre l'état de choses, lequel se fonde sur la relation de sortes d'« étants ». Pourquoi évoquer intentionnellement la perspective de Martin Heidegger à propos des étants ? Bien que philosophiquement assez distant, il faut souligner que sur ce point particulier, nous trouvons une similitude. Cette remarque est celle que développe Françoise Dastur dans l'article « Langage et métaphysique chez Heidegger et chez Wittgenstein »⁷¹ :

« Pour Heidegger également, il ne s'agit nullement de produire une thèse sur l'être. L'être, et c'est aussi le cas de la vérité et du monde, ne peuvent pas en effet devenir les sujets d'énoncés prédicatifs, car ils ne sont pas des étants, mais ils constituent au contraire les conditions de possibilité de l'étant. C'est la raison pour laquelle Heidegger ne dit pas qu'ils « sont », mais qu'« il y a » vérité, monde et être⁷², le *es gibt* allemand faisant intervenir l'idée d'une donation de la vérité, du monde et de l'être. L'emploi de cette tournure à la place du « est » indique la différence ontologique. Seul l'étant qui se rencontre à l'intérieur du monde peut faire l'objet de propositions prédicatives, non l'être lui-même qui « se montre » pourtant dans la forme catégoriale du « est », mais qui, en tant qu'horizon à partir duquel l'étant est compris, est toujours déjà anticipé par avance dans chaque énonciation comme constituant la limite du dicible. C'est un indicible de droit et non pas seulement de fait ».

Wittgenstein et Heidegger partagent un point commun majeur : « seul l'étant qui se rencontre à l'intérieur du monde peut faire l'objet de propositions prédicatives ».

⁷¹ Dastur Françoise, « Langage et métaphysique chez Heidegger et chez Wittgenstein », *Les Études philosophiques* 3/ 2010 (n° 94), p. 319-331 URL : www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-3-page-319.htm. DOI : 10.3917/leph.103.0319 .

⁷² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 38 traduction de Emmanuel Martineau : « Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme l'interrogé de la question de l'être. C'est lui qui, pour ainsi dire, a à répondre de son être ».

« 22.1.15 : Toute ma tâche consiste à expliquer la nature de la proposition. C'est-à-dire à indiquer la nature des faits dont la proposition est l'image. Indiquer la nature de tout être. (Et être, ici, ne signifie pas existence – car ce serait un non-sens.) »

En ce sens, l'existence pour Wittgenstein est parallèle à ce qu'entend Heidegger par l' « il y a ». Toutefois, pour l'auteur du *Tractatus*, la question de l'être ne se pose pas. Nous verrons ultérieurement ce que signifie l'indicible, mais pour l'instant soulignons seulement l'accent qui est porté ici sur l'étant et plus particulièrement l'agencement des étants dans l'état de choses.

N'oublions pas que nous nous situons dans une considération modéliste par conséquent cette perspective que nous élaborons à propos de l'état de choses doit trouver un écho logique. L'espace logique se détermine dans ce sens en tant que le système, le « lieu » des connexions possibles des éléments que l'on peut retrouver dans les états de choses. Partant de ce fait, lorsque la correspondance entre la proposition (lieu des connexions) et l'état de choses (agencement d'entités) est avérée nous supposons une correcte indication de l'entrelacs des signes primitifs (c'est-à-dire les termes se référant aux éléments constituant l'état de choses) dans l'articulation de la proposition. Ainsi, au regard de ce que signifie un état de choses, nous comprenons pourquoi *verhält* est traduit par état de choses. En effet, « comme cela se comporte/agit » fait état non pas de la simple situation, mais de l'agencement des objets auxquels fait référence la proposition. Lorsque le « comportement » des choses, autrement dit, la façon dont elles se tiennent les unes par rapport aux autres se reconnaît à travers la configuration désignée dans la proposition, celle-ci est vraie.

b) La proposition montre

Il nous reste à éclaircir la distinction du « dire », face au « montrer ». Une lettre à Russell du 19 août 1919 témoigne de l'importance de la compréhension de cette dualité pour Wittgenstein :

« Maintenant, j'ai peur que vous n'ayez pas vraiment saisi ma thèse principale, dont toute cette histoire des propositions logiques n'est qu'un corollaire. L'idée centrale est la théorie de tout ce qui peut être exprimé [gesagt] par des propositions – autrement dit par le langage (et pensé, ce qui revient au même), par opposition à ce qui ne peut être exprimé par des propositions, mais seulement montré [gezeigt] ; c'est là, selon moi, le problème cardinal de la philosophie »⁷³.

Cette lettre désigne spécifiquement la frontière du dicible comme « le problème cardinal de la philosophie » pour Wittgenstein. L'autre point qui se dégage de ce texte se situe autour de l'idée de la proposition. Celle-ci exprime un sens par sa simple articulation des signes primitifs à travers le signe propositionnel. Elle dit ce qu'il en est de la réalité étant donné que ces signes s'agencent de la même façon que l'articulation des entités dans l'état de choses. Elle dit ce qu'il en est, car elle est l'image articulée de la réalité. C'est parce qu'elle le montre qu'elle peut le dire. Mais nous ne pouvons pas dire précisément ce que montre la proposition, c'est-à-dire, la forme de la proposition. Ce qui détermine en quoi la proposition figure correctement ou non un état de choses est indicible :

« 4.12- La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique. Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde.

⁷³ Bertrand Russell, *Autobiographie*, Stock, Paris, 1967-1970, vol. II, p. 136.

4.121- La proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir. Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer. Ce qui *s'exprime* dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer. La proposition *montre* la forme logique de la réalité. Elle l'indique ».

Remémorons-nous la considération de l'image dans les *Carnets*. Celle-ci est un indéfinissable, étant donné qu'elle n'articule pas un état de choses de la même façon qu'une proposition. De ce fait, nous ne pouvons la définir. La meilleure façon pour situer cette image est de la désigner elle-même. Il y a là quelque chose d'inaccessible et d'intraduisible. De la même manière, la forme logique ne peut se traduire dans le discours. Comment traduire la forme logique de l'état de choses : « un livre sur la table », autrement qu'en la laissant apparaître en l'énonçant ?

« 4.1212 - Ce qui peut être montré ne peut être dit ».

La forme logique est la permission de la configuration ou encore de l'expression. Elle est ce qui rend possible ce « pochoir » qui permet de situer correctement un état de choses. Par cette position délicate, elle laisse passer la possible représentation, de la même façon qu'une vitre doit disparaître pour faire apparaître ce qui se trouve de l'autre côté.

c) La proposition peinture de la réalité

« La réalité doit être fixée par oui ou par non grâce à la proposition » (4.023)

Au premier abord, la proposition 4.023 peut sembler déconcertante. En effet, comment fixer la réalité par rapport à une simple proposition ? Toutefois, il ne faut pas s'arrêter à l'aspect de la phrase qui, bien qu'ambiguë, révèle exactement son sens. La réalité, par le biais de la proposition, est reconnue ou

non par une correspondance. Nous retrouvons la même idée dans la proposition suivante :

4.05 « La réalité est comparée avec la proposition ».

C'est en reconnaissant, autrement dit, en validant ce reconnu de la réalité par rapport à la proposition, que oui ou non la vérité est désignée. La vérité ainsi pensée se retrouve dans son processus opératoire de la même manière qu'une table de vérité dans laquelle la proposition est vraie ou fausse selon sa vérification, c'est-à-dire selon sa place.

P	Q	$P \wedge Q$	$P \vee Q$	$P \Rightarrow Q$
V	V	V	V	V
V	F	F	V	F
F	V	F	V	V
F	F	F	F	V

La proposition serait ainsi le facteur opératoire exécutant de façon possible un sens et une vérité. Si la description de la réalité est correcte alors « oui » il y a une vérité, si elle ne correspond pas alors « non ». Étant donné que « nous nous faisons des images des faits » énoncer quelque chose de correct à propos de ces faits nécessite « qu'elle soit [la réalité] complètement décrite par la proposition ». En effet, si une incohérence se glisse dans une mauvaise correspondance entre la proposition et la réalité, c'est toute l'articulation de la proposition qui est incorrecte. La proposition est ainsi la description d'un état de choses puisqu'elle est composée d'éléments représentant les objets qui sont eux-mêmes les éléments constitutifs des états de choses [Cf. Schéma 1]. Le sens de cette description est proprement la désignation de la forme logique de l'état de

choses. Toutefois, si la proposition ne porte pas sur un contenu comment peut-elle être reconnue comme description? Le propre de la description est le déploiement de détails et d'éléments qui traduisent une situation déterminée. Dans l'usage que nous faisons de notre langue, il existe une tentation de figurer les objets d'un point de vue extérieur :

« 20.1.15 [...] *Tous* SEMBLE être plus prêt du contenu que de la forme de la proposition ».

Cette indécision révèle une propriété fondamentale de la considération des objets :

« Pour connaître un objet, il ne me faut certes pas connaître ses propriétés externes – mais bien toutes ses propriétés internes » (2.01231).

L'objet « visible » semble ne pas être ce qui doit être visé si nous souhaitons que notre discours soit correct. En effet, au fond peu importe la couleur des objets, « les objets sont sans couleur » (2.0232). Seule la propriété interne de l'objet est à considérer. Elle est une propriété sans laquelle on ne saurait penser l'objet (4.123). En quoi cela est-il important ? De la même manière que Pascal ne définit pas le temps parce que la pensée arrive à le *reconnaître*, de même les propriétés internes d'un objet sont indéfinissables et pourtant reconnues. L'indéfini ciblé suffit comme propriété de l'objet. Si un langage est construit correctement, la reconnaissance de l'objet doit se montrer dans le symbolisme utilisé :

«4.122 Nous pouvons en un certain sens parler de propriétés formelles des objets et des états de choses, et respectivement des propriétés de structure des faits, et dans le même sens de relations formelles et de relations entre structures. (Au lieu de propriété d'une structure, je parle aussi de « propriété interne » ; au lieu de

relation des structures, « relation interne ». J'introduis ces expressions en vue de montrer la raison de la confusion largement répandue chez les philosophes entre les relations internes et les relations proprement dites (externes.) La subsistance de telles propriétés et relations internes ne peut cependant pas être affirmée dans des propositions, mais elle se montre dans les propositions qui figurent ces états de choses et traitent de ces objets ».

La propriété interne de l'objet apparaît avec l'articulation des propositions évoquant l'objet. Prenons par exemple ces différentes propositions : « Le livre est sur la table », « le livre est ouvert » et « les pages du livre sont déchirées ». Toutes ces propositions font état de la forme logique du livre qui apparaît ainsi dans l'énonciation de ces dernières :

« 4. 1221 - On peut aussi appeler une propriété interne d'un fait un trait de ce fait. (Au sens à peu près où l'on parle des traits d'un visage.)

4. 123 - Une propriété est interne quand il est impensable que son objet ne la possède pas. (Cette nuance de bleu et cette autre sont ipso facto dans une relation interne de plus clair à plus foncé. Il est impensable que ces deux objets ne soient pas dans cette relation.) (Ici, à l'usage incertain des mots « propriété » et « relation » correspond l'usage incertain du mot « objet ».) »

Ce n'est pas le contenu ou le fond qui est visé, mais la relation ou encore la forme. Cette forme est atteinte correctement dans la proposition du moment que celle-ci est adéquate à l'agencement interne à l'état de choses. La proposition est vide de tout contenu. Cela explique le fait qu'il ne soit pas possible « d'affirmer » « la subsistance de telles propriétés et relations internes » à l'intérieur de cette dernière. C'est la configuration elle-même, c'est-à-dire le signe propositionnel qui peut seulement dans son articulation montrer cette subsistance. La montrer, mais ne pas la dire. C'est là le paradoxe de la proposition, elle désigne ce contenu uniquement dans la correspondance de la

forme. La proposition ne fonde rien. La propriété interne de l'objet désigne l'ensemble des possibilités des combinaisons de celui-ci dans les états de choses. Il est impensable qu'un livre ne puisse pas se poser sur une table tout comme il est impensable qu'il ne puisse pas s'ouvrir. Autrement dit, ce qui est essentiel, c'est l'agencement des objets, c'est-à-dire leurs structurations.

#

Nous voyons apparaître une première conséquence de cette pensée. Les objets s'intègrent dans une certaine grammaire. Wittgenstein cherche ainsi à nous éloigner des erreurs possibles de l'illusion du « tout sémantique ». Élaborer la logique par l'attention portée sur la syntaxe permet de chasser les possibles entités artificielles créées par une sémantisation délirante.

1.2.2 De la fausseté et du sens dans l'espace logique

Cette interconnectivité qui est tissée entre la proposition et l'état de choses préfigure un système de représentation logique de la réalité. En examinant précisément les bases de cet édifice, nous pourrions obtenir les rails sur lesquels le discours peut prendre place. Cela nous permettra par la suite de juger de la pertinence des considérations sur l'éthique.

« Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir de communs avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité » (2.18). « Toute image est en même temps image logique » (2.182). « L'image logique peut représenter le monde » (2.19). « L'image a en commun avec le représenté la forme logique de représentation » (2.2). « L'image figure une situation possible dans l'espace logique » (2.202). « L'image logique des faits est la pensée » (3). « La totalité des pensées vraies est une image du monde » (3.01).

La proposition, le signe propositionnel, les signes primitifs et les images sont les unités opératoires et structurantes de la représentation du monde. Ce qu'il nous faut saisir, c'est la façon dont se délimite le sens dans cette représentation logique et son rapport à la vérité. Dans cette perspective, nous allons interroger les différents critères que déploie Wittgenstein dans cette élucidation du sens.

a) La simplicité

La première étape se fonde sur la vision logico-synoptique que la simplicité de la logique doit nécessairement porter. Cette vue est avancée dans le *Tractatus* par un ensemble de propositions depositaires de cette ambition. Il ne faut pas confondre la simplicité que la logique doit véhiculer avec une simplification. Ici Wittgenstein vise davantage une limpidité qui s'opposerait par-là à une vue axiomatique déployée par Frege. Reconnaissons tout d'abord l'apport considérable des deux logiciens philosophes que sont Bertrand Russell et Gottlob Frege. Il serait sans intérêt de lister l'ensemble des traces manifestes de ce lien. Pour l'illustrer brièvement, souvenons-nous de la reconnaissance⁷⁴ que Wittgenstein adresse à ces derniers.

Frege rejoint aussi cette perspective d'exigence de simplicité. Toutefois, elle revêt une caractéristique axiomatique. L'ambition initiale de ce dernier est la constitution d'un langage formel épuré avec lequel la formalisation mathématique serait dégagee d'erreurs. Dans ce but, il va constituer un système logique puis y adjoindre des axiomes et des règles. Ce recours à ces derniers semble motiver par une certaine crainte qui pour Wittgenstein disparaît dans l'aspect thérapeutique de sa logique. En effet, la logique est elle-même la solution :

⁷⁴ « Je crois que je n'ai jamais inventé un chemin de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre. Tout ce que j'ai fait, c'est de m'en emparer immédiatement avec passion, pour mon travail de clarification. C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russel, Kraus... ».

«22.8.1914 La logique doit prendre soin d'elle-même ».

L'exigence d'un recul pour apprécier une vue synoptique trouve sa source dès les *Carnets* où nous retrouvons sa trace dans le conseil que donne Wittgenstein à lui-même lorsqu'il considère que sa remarque sur les « relations internes de la proposition » est une « mauvaise remarque » :

« Ne pas s'empêtrer dans des problèmes de détail, mais prendre toujours d'avantages de champ pour avoir une libre vision d'ensemble de l'unique grand problème, même si cette vision est encore confuse » (1.11.14).

Ce conseil guidera Wittgenstein tout au long de son questionnement philosophique. La simplicité logique que soutient ce dernier s'incarne à plusieurs reprises dans le *Tractatus*. Les propositions qui figurent cette exigence gravitent autour de la notion de proposition élémentaire :

« 4.52 : Les propositions sont tout ce qui découle de l'ensemble des propositions élémentaires (naturellement aussi de ce que cet ensemble en est la totalité) ».

« 5 : La proposition est une fonction de vérité des propositions élémentaires. (La proposition élémentaire est une fonction de vérité d'elle-même.) ».

Ces deux éléments avancés, Wittgenstein élabore dans la proposition 5.101, le « tableau » restituant la façon dont « les fonctions de vérité de tout nombre donné de propositions élémentaires peuvent être écrites » :

5.101 – Les fonctions de vérité de tout nombre donné de propositions élémentaires peuvent être écrites selon un schéma du type suivant :

(V V V V)	(p,q)	Tautologie (si p alors p; et si q alors q.)	$(p \supset p . q \supset q)$
(F V V V)	(p,q)	soit :	pas à la fois p et q. $(\sim(p . q))$
(V F V V)	(p,q)	«	si q alors p. $(q \supset p)$
(V V F V)	(p,q)	«	si p alors q. $(p \supset q)$
(V V V F)	(p,q)	«	p ou q. $(p \vee q)$
(F F V V)	(p,q)	«	non q. $(\sim q)$
(F V F V)	(p,q)	«	non p. $(\sim p)$
(F V V F)	(p,q)	«	p ou q, mais pas les deux. $(p . \sim q : v : q . \sim p)$
(V F F V)	(p,q)	«	si p alors q; et si q alors p. $(p \equiv q)$
(V F V F)	(p,q)	«	p
(V V F F)	(p,q)	«	q
(F F F V)	(p,q)	«	ni p ni q. $(\sim p . \sim q)$ ou $(p \uparrow q)$
(F F V F)	(p,q)	«	p et non q. $(p . \sim q)$
(F V F F)	(p,q)	«	q et non p. $(q . \sim p)$
(V F F F)	(p,q)	«	q et p. $(q . p)$
(F F F F)	(p,q)	Contradiction (p et non p; et q et non q.)	$(p . \sim p . q . \sim q)$

La complexité qui se dégage de ce tableau se résorbe lorsque nous saisissons que la vérité de la proposition élémentaire apparaît d'elle-même. En effet, la proposition élémentaire s'identifie à l'image d'un état de choses. C'est la raison pour laquelle, nous n'avons pas besoin d'introduire un autre élément pour la saisir, ainsi « la proposition élémentaire est une fonction de vérité d'elle-même ». Ce schéma introduit, lui aussi la perspective synoptique puisqu'il permet une lecture simple sans médiation d'un registre général :

« Qu'il s'agisse des tables de vérité (4.31), du schéma 5.101 ou de la représentation 6.1203, le but poursuivi consiste, tout en respectant les finalités spécifiques, à rendre ce qui est logique *le plus clair* possible, et cela sans parler »⁷⁵.

Dans la même perspective, nous trouvons aussi dans l'ouvrage *Formes et faits*⁷⁶ de Jérôme Sackur :

« Plus radicalement, les tables de vérité nous montrent que la vérité et l'inférence ne sont pas affaire de discursivité. Le bénéfice des tables de vérité, dans

⁷⁵ J. Schulte, *Lire, op. cit.*, p.68.

⁷⁶ Sackur, Jérôme, *Formes et faits: analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Vrin, 2005, p.108.

l'interprétation de Wittgenstein, est de montrer que les relations d'inférence peuvent se réduire à des tableaux qui présentent immédiatement, synoptiquement, des possibilités de vérité ».

La saisie claire et directe d'éléments constitue ainsi tout au long de l'œuvre wittgensteinienne un enjeu capital.

b) Délimitation contre complétude

La clarté inhérente à la logique élaborée notamment par le biais des signes primitifs représente ainsi une ambition cruciale :

«5.45 S'il y a des signes logiques primitifs, une logique correcte doit rendre claire leur position relative, et justifier leur existence. La construction de la logique à partir de ses signes primitifs doit être rendue claire ».

Les signes primitifs correspondent à l'élément syntaxique (le mot) utilisé dans la proposition. L'enjeu de cette clarté apparaît dans la correspondance avec la situation de la réalité. En effet, si la proposition et, plus précisément, le signe primitif s'illustre de façon vague et incomplète, le renvoi à l'état de choses se dégrade, par conséquent, aucune validité ne pourrait s'y dégager. Toutefois, une confusion muette se cache au creux de cette idée. Nous examinerons celle-ci dans l'analyse du signe primitif. Au sein de la proposition 5.45, Wittgenstein désigne précisément cette exigence de clarté :

« Si la logique a des concepts fondamentaux, ils doivent être mutuellement indépendants. Si un concept fondamental est introduit, il doit être introduit dans toutes les connexions dans lesquelles il peut apparaître. On ne peut donc l'introduire d'abord pour l'une d'elles, puis de nouveau pour une autre [...] nous n'avons pas le droit de l'introduire d'abord pour une classe de cas, puis pour les autres, car il demeurerait alors douteux si sa signification dans les deux cas est la

même, et l'on ne disposerait d'aucune raison d'user dans les deux cas du même mode de connexion des signes.

(En bref, pour l'introduction de signes primitifs, vaut mutatis mutandis ce que dit Frege (*Lois fondamentales de l'arithmétique*) de l'introduction des signes au moyen de définitions ' .) »

La complétude du signe ou du concept est requise pour saisir le sens de ces derniers. Sur ce point, la note que donne Gilles-Gaston Granger dans l'ouvrage peut nous éclairer :

« ' Grundgesetze, I. § 63.; II. §58., 67. En particulier une définition « complète » ; elle doit permettre de donner un sens à l'application du concept à un objet, même si cette application est fautive ».

Certes, la complétude est un point important, toutefois c'est la délimitation qui est avant tout désignée par Wittgenstein : « Si un concept fondamental est introduit, il doit être introduit dans toutes les connexions dans lesquelles il peut apparaître ».

Dans la même perspective, nous trouvons aussi :

« Si l'on introduisait correctement les signes logiques, on aurait du même coup déjà introduit le sens de toutes leurs combinaisons » (5.46).

Ici, nous faisons face à un échafaudage logique structuré et ciblé. Le signe est déterminé et délimité étant donné que la forme logique de l'objet l'est aussi. De ce fait Wittgenstein cherche à établir d'une part, la factualité désignable du monde et, d'autre part, la frontière du dicible. En quoi cette frontière apparaît-elle déterminante en cet instant de cette étude ? Cherchons à déterminer un concept comme celui de l'amour, de l'éthique ou bien encore de l'esthétique.

Comment retrouver l'articulation factuelle de ces derniers dans un état de choses. Quelles configurations de ceux-ci pouvons-nous restituer dans la proposition ? La réponse est sans surprise : aucune. Wittgenstein semble vouloir critiquer cette force gravitationnelle de la pensée folle qui pousse le sens à s'agglomérer dans le mot favorisant ainsi l'erreur.

Pour aller encore plus loin dans cette logique de clarté, Wittgenstein dénonce la séparation volontaire d'un mot de la proposition dans laquelle il s'articule :

« 3.143 - Que le signe propositionnel soit un fait, la forme d'expression usuelle de l'écriture ou de l'imprimerie le masque. Car dans la proposition imprimée, par exemple, le signe propositionnel n'apparaît pas comme essentiellement distinct du mot ».

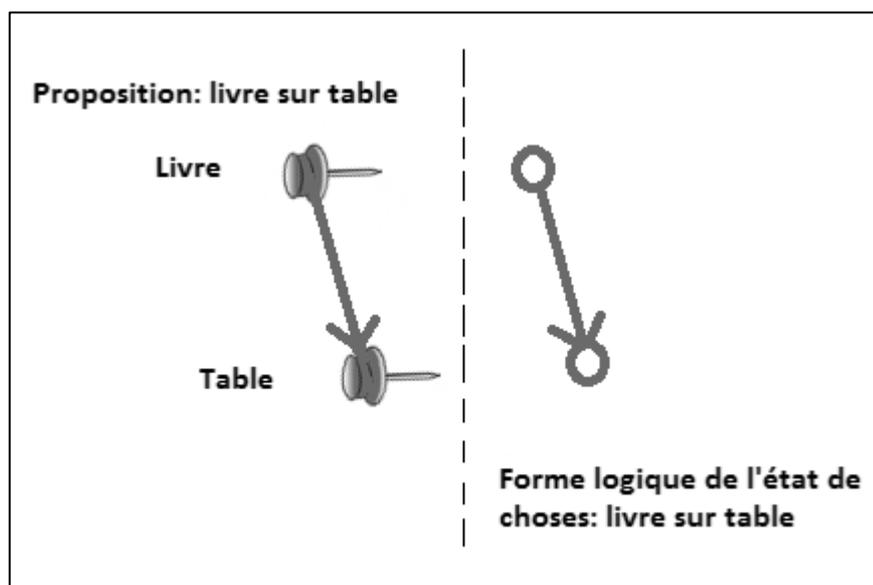
Le signe propositionnel est la proposition dans sa globalité, c'est-à-dire la combinaison ou encore l'équation spécifique des signes. Paradoxalement, c'est la visibilité du mot qui oblitère le sens du signe propositionnel. À vouloir se cantonner au mot, nous perdons de vue le signe propositionnel qui seul articule un sens :

« 4.032 - La proposition est une image d'une situation dans la mesure seulement où elle est logiquement segmentée. (Même la proposition « *ambulo* „ est composée, car son radical accompagné d'une autre terminaison et sa terminaison accompagnant un autre radical donnent un autre sens.) »

Par conséquent, quel intérêt revêt le signe primitif si ce dernier n'est pas distingué du signe propositionnel ? Étant donné le risque existant face à une focalisation du mot, quel est son rôle ? Rappelons que Wittgenstein parle avec soin de mesure, de coordonnée ou encore de pochoir :

« Si la description du monde par propositions générales est comme un pochoir, les noms l'épinglent au monde de façon qu'il s'y superpose en tous points » (*Carnets*, 108).

Les mots sont simplement ces repères par lesquels la proposition peut se « clipser » ou non pour figurer une forme logique (celle de tel état de choses) au sein du signe propositionnel.



Les noms ne font rien d'autre que de déterminer, par l'articulation dans laquelle ils se trouvent, une forme logique. Partant de ce fait, « l'introduction d'un expédient nouveau dans le symbolisme logique est nécessairement un événement lourd de conséquences » (5.452). Autrement dit, si un nouvel élément semble utile pour modéliser correctement une forme, il est alors nécessaire que nous introduisions «toutes les connexions dans lesquelles il peut apparaître». Ainsi, il faudra se demander : « où cet expédient doit maintenant constamment être appliqué ? ». Cette problématique du nouvel expédient est beaucoup plus subtile: « une proposition doit communiquer un sens nouveau avec des expressions anciennes » (4.03). Inventer un nouveau terme ou une

nouvelle forme de relation, c'est courir le risque de projeter une forme *ontologique* qui *en réalité* n'existe pas. C'est aussi une des raisons pour lesquelles il n'y a pas de surprises en logique (cela est lié à une particularité que nous examinerons plus tard). Notre rapport avec la réalité par l'intermédiaire de la logique détermine un éclairage élémentaire et non pas rudimentaire ou encore simplifié mais non pas simpliste :

« Les solutions des problèmes logiques doivent être simples, car elles établissent les normes de la simplicité. Les hommes ont toujours soupçonné qu'il devait y avoir un domaine de questions dont les réponses seraient – a priori – symétriquement réunies dans une construction close et régulière. Un domaine où vaut la proposition : *Simplex sigillum veri* » (5.4541).

Wittgenstein résume par ces mots cette simplicité tout en restituant la signification de ce domaine des faits. Le miroir de ces faits est reconstitué au travers de l'image logique par et dans les propositions élémentaires parcourant l'espace logique. Un lieu sans nœud, sans détour où l'écho de l'adage *simplex sigillum veri* (la simplicité est le sceau du vrai) résonne.

Cette exigence de simplicité se retrouvait avec des ambitions similaires chez Boltzmann. Pour ce dernier le modèle devait avant tout avoir une portée explicative. Wittgenstein cherche à rapporter le discours sur le monde des faits simples⁷⁷. Les propos métaphysiques se voient donc passer au crible de la perspective figurative. Cette démarche continue d'être celle de Wittgenstein bien après le *Tractatus* :

« Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (*Recherches* §116).

⁷⁷ Non pas pour les expliquer mais pour les restituer tels qu'ils apparaissent.

S'inspirant de la théorie de l'évolution de Charles Darwin, Boltzmann l'intégrait sans l'élaboration de sa théorie de la connaissance et de ce fait dans l'usage des modèles. Tout comme la sélection naturelle qui pousse à la disparition des êtres inadaptés et inutiles, une modification du langage doit être entreprise pour Boltzmann :

« Nous devons [...] modifier toutes les lois de la pensée d'une manière telles qu'elles mènent par tous les chemins au même but, qu'elles correspondent à l'expérience et qu'en revanche la propension à tirer au-delà de la cible soit endiguée convenablement. Même si l'on n'atteint jamais complètement cet idéal, on peut néanmoins s'en approcher. On verrait alors cesser cette inquiétude, ce sentiment pénible que c'est une énigme que nous soyons là, que le monde soit et soit précisément, comme il est, qu'il est impossible de comprendre la cause de cette connexion régulière entre la cause et l'effet, etc., etc. Les hommes seraient libérés de la migraine intellectuelle qu'on appelle la métaphysique »⁷⁸.

Nous développerons cet aspect critique de la métaphysique plus en profondeur ultérieurement. Retenons de cette comparaison entre ces deux philosophes cette volonté d'un retour simple au monde factuel à la fois dans le discours et dans les esprits.

c) Fausseté contre sens ?

Au sein de cette considération des limites du sens, le dernier point sur lequel nous allons nous arrêter concerne le cas de la fausseté. Jusqu'ici nous avons résumé celle-ci de la manière suivante : une proposition représente correctement ou non un état de choses. Pour représenter, il faut que les éléments dans la proposition soient dans leurs relations, identiques à celles des entités dans l'état de choses. La fausseté serait donc l'état où la proposition ne

⁷⁸ L. Boltzmann, (1905b). *über eine These Schopenhauer*. In L. Boltzmann, *Populäre Schriften*. Leipzig: Barth. [See pp. 385-402, esp. 398.] Extrait de « La philosophie naturelle de Boltzmann » de Jacques Bouveresse, *Philosophia Scientiae*, tome 3, n°2 (1998-1999), PP. 9-30.

correspond pas à la réalité. La vérité ou la fausseté est par conséquent inhérente à la proposition. Notons qu'une proposition fautive se distingue d'une proposition qui dit ce qui n'a pas lieu. En effet, une proposition qui annonce qu'il n'y a pas de lapin sur cette table, si nous la comparons à la réalité, celle-ci sera correcte (bien évidemment s'il n'y a pas de lapin sur la table). Par conséquent, une proposition décrivant un état de choses dont les entités sont absentes peut avoir un sens valide. Ce qui importe est qu'il y a toujours une articulation correcte. Cependant, comment pouvons-nous comprendre que d'une proposition fautive nous pouvons « tirer des inférences » (4.023) ? Si nous disons qu'il y a un lapin sur cette table et qu'il n'y en a pas, nous faisons bien état d'un état de choses qui n'existe pas. Toutefois y a-t-il quelque chose à retirer de cette proposition ? Pour saisir cet aspect, penchons-nous sur le livre⁷⁹ de Raymond Bradley professeur de philosophie à la Simon Fraser University au Canada. Ce dernier nous invite à observer plus loin dans le *Tractatus*. Il évoque précisément la proposition 5.123 :

« Si un dieu crée un monde dans lequel certaines propositions sont vraies, il crée du même coup un monde dans lequel sont valables toutes les propositions qui en y suivent ».

L'attention portée à cette proposition s'explique par le fait qu'il faille raisonner en matière de possibilité. Selon Bradley, il faudrait imaginer, à la suite de 5.123, qu'une proposition fautive dans notre monde est en fait possible dans un autre. Par conséquent, dans cet autre monde, toutes les propositions qui découleraient de la première proposition sont vraies. Ainsi, il serait possible de tirer des inférences de cette proposition. C'est la raison pour laquelle le philosophe

⁷⁹ Raymond Bradley, *The Nature of All Being: A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*, Oxford University Press USA, 1992.

Ludovic Soutif, autre commentateur de Wittgenstein peut résumer cette considération de la manière suivante :

« Un jugement faux, pour Wittgenstein comme pour Russell, est un jugement auquel ne correspond aucun fait (atomique) dans la réalité. Mais un jugement faux, pour Wittgenstein et à la différence de Russell, n'est pas un jugement absurde [...] Le jugement faux, à défaut de représenter un état de choses existant, détermine une existence potentielle non-actualisée »⁸⁰.

Pour saisir cela, il nous faut reprendre l'idée de la proposition qui construit une connexion *possible* de choses dans la description d'un état de choses *possible* :

« 4.031 Dans la proposition, les éléments d'une situation sont pour ainsi dire rassemblés à titre d'essai »

Dans un tel univers hypothético-logique, les choses sont déterminées selon leur existence ou leur non-existence déterminée par la simple projection de celles-ci. Ainsi, la proposition fautive fait tout de même partie de l'ensemble des connexions possibles, mais fautes, rassemblées dans l'espace logique. L'espace logique étant, rappelons-le, le système manifestant les combinaisons possibles de la forme logique des états de choses.

Il existe deux autres types de propositions qui semblent erronés. Ces derniers sont la fiction et le non-sens. Nous allons réserver la question du non-sens pour la sous-partie prochaine étant donné que ce type de proposition pose une catégorie à lui seul. Portons par conséquent notre attention sur la proposition du type fictionnel. Rappelons le sens du terme allemand « d'état de choses » : nous avons vu que Wittgenstein utilisait deux expressions qui étaient

⁸⁰ Ludovic Soutif, *Wittgenstein et le problème de l'espace visuel. Phénoménologie, géométrie, grammaire*, Paris, Vrin, 2011.

identiques lesquelles peuvent être désignées de la manière suivante : « comme cela se comporte/agit ». Dans ce sens, la proposition représente un comportement *possible* de choses. Nous retrouvons ainsi le même sens décrit par Wittgenstein dans les *Carnets* :

« Une proposition est une norme de référence par rapport à laquelle se disposent les faits ».

Il y a d'abord la proposition qui propose un sens et ensuite, si et seulement si, nous le comparons à la réalité, une validation ou une invalidation de ce sens.

« 2.223- Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité ».

Pour élaborer un sens, l'assertion ne requiert pas la réalité de l'état de choses. Ainsi, parler du cheval ailé, Pégase, ne nécessite pas que cette créature existe dans la réalité. Nous nous faisons des images des choses, certes, la proposition est un modèle de la réalité telle que nous la représentons (4.01), mais *notre* représentation du monde n'est pas nécessairement la réalité :

« La pensée contient la possibilité de la situation qu'elle pense. Ce qui est pensable est également possible » (3.02)

Le terme fiction recouvre un autre domaine que la simple imagination. Le sens étymologique large de ce mot nous indique cette voie : du latin *fingere* , signifie façonner, manier, composer modeler, feindre, se figurer. D'une certaine façon en ce sens, la proposition est elle-même une fiction. C'est ainsi qu'une composition offerte par la proposition peut avoir « un sens indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté », 29.9.14:



« Si dans cette image le personnage de droite représente l'individu A et le personnage de gauche l'individu B ; l'ensemble pourrait exprimer à peu près « A se bat en duel avec B ». La proposition figurée peut être vraie ou fausse. Elle a un sens indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté [...]

30.9.14 : On peut dire que, dans notre image, le personnage de droite représente quelque chose, ainsi que celui de gauche, mais si même il n'en était pas ainsi, leur position réciproque pourrait encore représenter quelque chose (à savoir une relation). Une image peut représenter des relations qui n'existent pas ! »

#

Ce genre de fiction se cantonne à la simple possibilité d'articulations et de connexions d'entités. Ce n'est pas ce critère de vérité qui est invoqué en premier lieu pour le genre de proposition « le cheval pégase vole ».

1.2.3 Dissoudre les crampes mentales⁸¹

Lorsque la proposition est vraie, elle est nécessairement adéquate à l'état de choses qu'elle vise. De ce fait, lorsque nous comprenons une proposition et de surcroît lorsque celle-ci est vraie, nous savons ce qu'elle indique dans la réalité. Nous prenons en compte d'abord la proposition avant de savoir si cette dernière est vraie puisque c'est en reportant ce que nous indique la proposition, à propos de la réalité, que nous allons par la suite reconnaître sa vérité. Ainsi, « on peut donc la comprendre sans savoir si elle est vraie » (4.024). En développant cette analyse sur le caractère référentiel de la proposition, Wittgenstein met en lumière les soubassements et les accidents possibles du langage. Imaginons que nous nous arrêtons à la proposition sans chercher à

⁸¹ Les crampes mentales symbolisent la position particulièrement complexe et erronée que produisent certaines réflexions, comme par exemple les propos sur le Beau ou le Bien.

retrouver l'articulation qu'elle configure, nous allons donner de cette manière un poids à la proposition qu'elle ne possède pas.

L'imbrication des signes primitifs (les mots) élaborant ainsi le signe propositionnel articule dans la proposition un sens. Celui-ci s'active, car nous *reconnaissons* ces signes lorsque l'opération dynamique de la proposition indique ce qu'elle désigne (la forme logique). La proposition désigne et indique le sens qui alors est reconnu. Si la proposition est vraie, nous devons constater sa correspondance face à la réalité. Cette analyse démontre en un sens le caractère proprement humain du langage, paramètre qui paradoxalement peut facilement nous échapper : « Nous nous faisons des images de la réalité ». Une malversation de ce processus conduit aux pièges de la pensée où les considérations éthiques séjournent pour Wittgenstein.

a) *Unsinnig* et *Sinnlos*

Ces erreurs se constituent dans les propositions dépourvues de sens (*unsinnig*), à ne pas confondre avec celles qui sont vides de sens (*sinnlos*). Les propositions vides de sens sont celles qui ne renvoient à rien, à elles seules ou à toutes choses, comme le sont les tautologies et les contradictions. Dans ces dernières, il n'y a aucune relation configuratrice, elles « n'indiquent rien » (4.461).

« 4.46 - Parmi les groupes possibles de conditions de vérité, il existe deux cas extrêmes. Dans l'un d'eux, la proposition est vraie pour toutes les possibilités de vérité des propositions élémentaires. Nous disons que les conditions de vérité sont tautologiques. Dans le second cas, la proposition est fausse pour toutes les possibilités de vérité : les conditions de vérité sont contradictoires. Dans le premier cas, nous appelons la proposition tautologie, dans le second cas contradiction ».

Avec ces propositions, il n'y a pas d'indication d'un état de choses. Il y a seulement un mouvement autoréférentiel qui ne propose spécifiquement rien excepté ce retour.

« 14.10.14 [...] (La tautologie *montre* ce qu'elle paraît dire, la contradiction montre le *contraire* de ce qu'elle paraît dire.) ».

Cette question de la tautologie peut paraître secondaire toutefois, elle a un sens crucial pour Wittgenstein :

« La question de la nature de l'identité ne peut être résolue avant que ne soit expliquée la nature des tautologies. Mais cette dernière question est la question fondamentale de la logique » (*Skjolden*, 15.12.13 [AI]) »

Dans les *Carnets*, la discussion autour de la tautologie et de la contradiction hante véritablement l'ouvrage. En effet, en plusieurs points, sur ces questions, l'auteur ne cesse d'interroger ce qu'il avance. Pourquoi attribuer tant d'importance à la tautologie ?

« 6.1 - Les propositions de la logique sont des tautologies », « 6.1.1- Les propositions de la logique ne disent donc rien », « 6.124 Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le figurent »

Une proposition de la logique ne dit par conséquent rien. Quel est le sens d'un tel discours ?

« 6.124- Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde ou plutôt elles le figurent. Elles ne « traitent » de rien. Elles présupposent que

les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens : et c'est là leur connexion au monde ».

Ces propositions ont en quelque sorte un sens, mais celui-ci se restreint à une perspective purement fonctionnelle, celle du symbolisme (4.4611) :

« En logique ce n'est pas *nous* qui nous exprimons au moyen de signe ce que nous voulons, mais qu'en logique c'est la nature des signes essentiellement nécessaires qui s'énonce d'elle-même » (6.124).

Soulignons que les propositions de la logique ne sont pas du même type que les propositions décrivant un état de choses. Quant aux propositions désignées comme non-sens (dépourvues de sens), celles-ci se déterminent par le fait qu'elles apparaissent lorsqu'il y a une tentative de dépasser les frontières infranchissables du dicible. Délimitons ces tentatives sous deux formes. Celles-ci sont, pour l'une, les propositions qui portent sur l'existence au sens large, et pour l'autre, les propositions qui évoquent le langage même:

« 3.323 : Dans la langue usuel il arrive fort souvent que le même mot dénote de plusieurs manières différentes –, ou bien que deux mots, qui dénotent de manières différentes, soient en apparence employés dans la proposition de la même manière. Ainsi le mot « est » apparaît comme copule, comme signe d'égalité et comme expression de l'existence ; « exister » comme verbe intransitif, à la façon d' « aller » ; « identique » comme adjectif qualificatif; nous parlons « de quelque chose » , mais disons aussi que « quelque chose » arrive.

3.324 : Ainsi naissent facilement les confusions fondamentales (dont toute la philosophie est pleine) ».

Ces termes particuliers peuvent enfreindre les règles du langage lorsqu'ils sont utilisés d'une manière erronée. Nous revenons à cette conception d'une

focalisation qui se constitue autour de certains mots. L'usage de ces derniers dégrade son sens et va jusqu'à lui en implanter un nouveau. Par cette hyperbole sémantique, une confusion s'imisce dans le langage. Wittgenstein illustre dans les *Carnets* à la fois sa tâche de correcteur et le non-sens de l'être comme existence:

« 2.1.15 : Toute ma tâche consiste à expliquer la nature de la proposition. C'est-à-dire à indiquer la nature des faits dont la proposition est l'image. Indiquer la nature de tout être. (Et être, ici, ne signifie pas existence – car ce serait un non-sens.) »

Doter un terme de plusieurs sens ou le désigner comme supérieur constitue une illusion fondamentale. Le souci dans ces termes réside dans l'usage qui échappe au discours puisqu'on les revêt d'une aura incomparable avec les structures articulées par les états de choses.

b) Les erreurs de la pensée

Dans la même perspective toutefois axée sur les conséquences de telles focalisations, référons-nous à la proposition 4.003 qui marque nettement cette limite intrinsèque du dicible qui semble s'effacer dans le discours philosophique :

« La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre compréhension de la logique de la langue. (Elles sont du même type que la question : Le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, pas des problèmes ».

Dans ce texte Wittgenstein exprime trois choses. Tout d'abord que certaines questions philosophiques sont des non-sens, deuxièmement qu'elles sont issues de ces erreurs de la pensée et troisièmement que ces problèmes ne sont « pas des problèmes », qu'il n'y a rien à résoudre, mais plutôt à dissoudre en établissant leur non-sens. Wittgenstein donne dans la parenthèse le « type » de question qui correspond à ces non-sens : « Le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ? ». Nous retrouvons à travers cette idée d'une part le souci de l'identité existentielle par l'utilisation abusive du verbe être, et d'autre part, le surplus sémantique par les termes de « Bien » et de « Beau ». Notons d'ailleurs, la caractérisation propre au jargon philosophique qui dote les mots d'une majuscule dans un processus de conceptualisation. Ces termes ne *figurent* rien pour Wittgenstein. En effet, ce genre d'expression philosophique articule uniquement du symbole, non pas au sens syntaxique, mais au sens sémantique. Ainsi ces termes ne se situent nulle part dans le lieu de l'espace logique. Personne n'a eu l'occasion de voir un état de choses où le Beau et le Bien apparaissaient proprement.

Ici s'affiche la position célèbre et critique de Wittgenstein contre les philosophies métaphysiques. Étant donné que nous dépendons de ce retour à l'état de choses pour sertir notre discours du sceau du vrai, de telles réflexions sont à bannir du langage si l'on souhaite ne pas faire d'erreurs. Le monde étant la totalité des faits, le Beau et le Bien ne s'y trouvant pas, il n'y a pas de sens à les retrouver dans le discours. La proposition est l'image de la réalité. Dans cette dernière, nous ne trouvons pas de manifestation d'un supérieur. Sur cette idée, sans trahir Wittgenstein, rejoignons encore une fois Hume lorsque ce dernier évoque l'impossible de la pensée :

« C'est, semble-t-il, une proposition qui ne souffrira pas grande contestation, que toutes nos idées ne sont rien d'autre que les copies de nos impressions, ou, en d'autres termes, qu'il nous est impossible de penser à quelque chose que nous n'avons pas auparavant senti, que ce soit par les sens externes ou par le sens interne »⁸².

Si la chose n'est point sentie, elle ne peut être pensée, de même si l'objet n'est pas situé dans le monde des faits, il ne peut être pensé et donc élaboré dans une proposition.

Les éléments qui résident dans la réalité se situent dans un état de neutralité, d'égalité au même titre que la forme d'un mot n'est pas plus « importante » qu'une autre. Le mot n'a pas de sens sans proposition, et aucune proposition n'est supérieure : « 6.4 Toutes les propositions ont même valeur ».

c) Ce que doit faire la philosophie

Devant le constat que dresse Wittgenstein, nous comprenons pourquoi la philosophie devrait réviser son rôle et s'apercevoir de son erreur afin de devenir une réelle « activité » :

« 4.112 - Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie, mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions. La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses ».

⁸² D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain* Section 2 De l'origine des idées, traduction française de Philippe Folliot, Août 2002.

Sachant que « la totalité des pensées vraies est une image du monde » (3.01), le rôle de la philosophie est de conduire la pensée vers une juste appréciation de l'image de ce qui compose le monde. C'est pourquoi « toute philosophie est critique du langage » (4.0031). Le but de la philosophie n'est pas de rechercher quelque chose dans le monde ou même, ce qui serait pire, tenter de s'aventurer au-delà de ce dernier. Sa tâche consiste à se tourner dans les structures du langage.

« Toute philosophie est critique du langage. (Non pas, il est vrai, au sens de Mauthner). Le mérite de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'a pas besoin d'être sa forme réelle » (4.0031).

Fritz Mauthner, dont la « survie » philosophique semble dépendre selon certains⁸³ du seul fait de son évocation par Wittgenstein, peut paraître injustement critiqué par ce dernier. En effet, en observant les propos de Mauthner, comment ne pas relier ce que nous venons de dire de la philosophie avec ce que ce dernier avance :

« La philosophie est la critique du langage. La critique du langage est la théorie de la connaissance. La critique du langage, toutefois, est un travail au service de l'idée libératrice que l'homme ne pourra jamais aller au-delà d'une description métaphorique (*bidliche Darstellung*) du monde, ni au moyen du langage quotidien ni au moyen du langage philosophique »⁸⁴.

Concernant les similarités entre Wittgenstein et Mauthner, deux ouvrages sont importants à citer. Nous avons déjà évoqué, *Wittgenstein Vienne et la modernité* de Janik et Toulmin. Le second, *L'ordre et les jeux*, écrit par Dominique Lecourt,

⁸³ Hicham-Stéphane AFEISSA, « Un roi sans couronne : Fritz Mauthner et le scepticisme linguistique de Jacques Le Rider » publié sur nonfiction.fr 21 novembre 2012.

⁸⁴ Fritz Mauthner, *Worterbuch der Philosophie*, Munich, 1910, pXI, extrait de *L'ordre et les jeux* de Dominique Lecourt, Grasset, 1981.

discute les thèses avancées par l'ouvrage précédent. Pourquoi évoquer ces ouvrages ? Outre le constat témoignant la rareté d'un rapprochement entre ces deux penseurs, ce qui nous intéresse particulièrement se trouve dans le fait que Mauthner semble partir du même horizon que Wittgenstein : le langage. Ce qui a pour conséquence de le mener à une sorte de relativisme qui n'est pas sans rappeler ce que peut illustrer le tournant grammatical de Wittgenstein quelques années après le *Tractatus*. Sans produire un commentaire des commentaires, relevons ce qui est discuté précisément de la connexion des thèses de Mauthner et Wittgenstein dans ces ouvrages.

Mauthner s'oriente vers une critique du langage via un retour des sensations soutenu par une entreprise de « dé-réification » des mots. Celle-ci est effectuée par le biais d'une lecture historique et psychologique de ces derniers. Cette perspective le pousse à remettre en question la valeur du concept même de langage, mais aussi de vérité. Partant de cela, tous les jugements et représentations se voient dénués de fondement puisqu'aucun critère ne peut apposer de ciment valable :

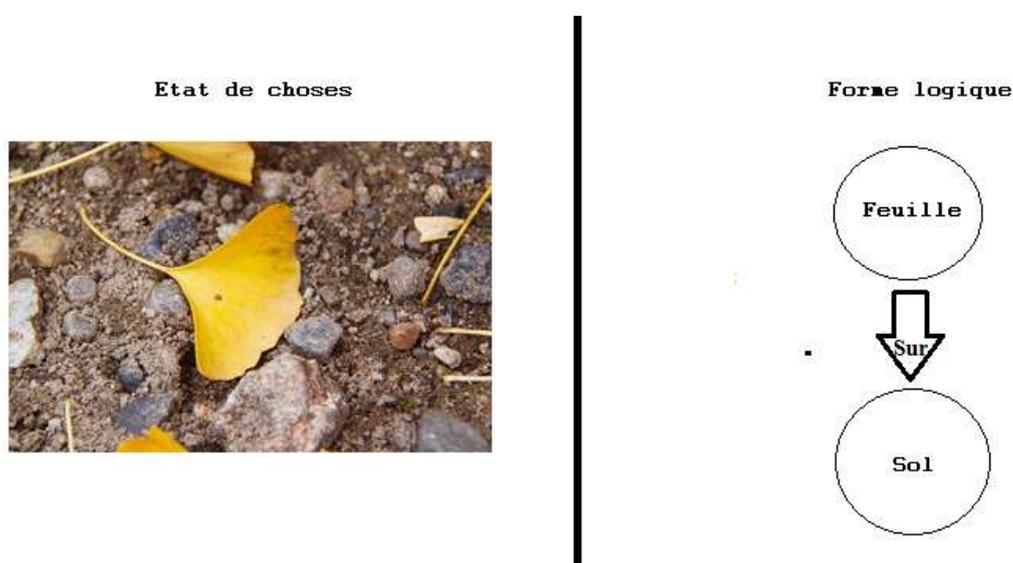
« Même la vérité la plus certaine est seulement plus ou moins vraie. La vérité réelle est un concept métaphysique. Les hommes en sont arrivés au concept de vérité comme à celui de Dieu – sans aucune expérience. En ce sens on peut certainement affirmer : Dieu est la Vérité »⁸⁵.

Contrairement à Mauthner, il existe pour Wittgenstein une possibilité de représentation. Laquelle ne se repose pas sur les sensations, mais sur ce constat des faits, autrement dit sur la forme logique de l'état de choses. Dominique Lecourt ajoute dans ce sens l'importance de la lecture des œuvres de Russell chez Wittgenstein d'où la fin de la citation de la proposition 4.0031 :

⁸⁵ Fritz Mauthner *Contributions à une critique du langage* Extrait de *Wittgenstein Vienne Op, Cit.*

« Le mérite de Russell est d’avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n’a pas besoin d’être sa forme réelle ».

Par le déploiement du calcul des propositions et de son symbolisme logique, Russell trouve une parade à la représentation trop chaotique du langage réelle (celui que critique Mauthner). Le non arbitraire du langage que dépeint Wittgenstein s’explique par sa nécessité d’être image de la réalité. L’agencement des états de choses en tant que configuration d’une relation déterminée n’est pas arbitraire. Illustrons cela à l’aide du schéma suivant :



Qu’une feuille tombe sur le sol, voilà qui peut se considérer comme accidentel, toutefois sa forme logique « feuille/sur/sol » est loin d’être arbitraire puisque c’est la situation elle-même. C’est pourquoi « le résultat de la philosophie n’est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions du langage usuel ou plutôt redonner la clarté aux propositions. Autrement dit, rendre compte de l’image de la réalité, c’est laisser exprimer le jeu de l’articulation logique.

La proposition énonçant un discours à propos du bien et du beau ne rend compte de rien. Comment l’image logique d’une telle proposition pourrait-elle

se constater dans la réalité ? Quel état de choses articule ces « entités » ? Sur quoi poser sa règle ?

« 2.1511 - L'image est ainsi attachée à la réalité ; elle va jusqu'à atteindre la réalité.

2.152 - Elle est comme une règle graduée appliquée à la réalité ».

« 23.11.14 Proposition et état de choses se comportent mutuellement comme la toise vis-à-vis de la longueur à mesurer ».

Avec les propositions métaphysiques, aucune règle ne peut être "appliquée à la réalité". Nous comprenons ainsi pourquoi la philosophie doit nécessairement se cantonner à « marquer les frontières du pensable» (4.114). Elle ne peut strictement rien faire d'autre sans transgresser le dicible. La question qui reste à poser est la suivante : comment la philosophie peut-elle entreprendre une telle perspective ?

« 4.114 : [...] Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable

4.115 : Elle signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté.

4.116 : Tout ce qui peut proprement être pensé peut être exprimé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement ».

Tout ce que nous avons analysé à propos de la simplicité issue de la logique fait partie intégrante de cette activité que doit être la philosophie. Celle-ci doit redonner son statut d'image au discours.

« 6.53- La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature - quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie -, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification

à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre - qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie –, mais ce serait la seule strictement correcte ».

Relevons l'impératif avancé dans ce texte « ne rien dire que ce qui se laisse dire ». Nous retrouvons là un des principes du *Tractatus* : des faits, des faits rien que des faits. Le langage doit simplement retranscrire ces faits et rien d'autre. Dans ce même temps, afin de préciser ce que le philosophe entend par ce langage correct, ce dernier évoque « les propositions de la science de la nature ». Le savoir scientifique, établissant des modèles directement à partir des constatations du monde, semble se disposer sur les bons rails pour établir un discours valide.

« 4.11 : La totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature) ».

Dans un monde où les hommes auraient établi un savoir complet et valide, ces derniers auraient énoncé dans le même temps « la totalité des propositions vraies ». Ils détiendraient ainsi une image correcte du monde.

#

Face à ce premier constat, il semble que seul le silence peut s'avancer pour se prononcer sur l'éthique. Le philosophe, celui qui semble être pourtant le plus à même pour évoquer cette dernière, reste muet. En faisant émerger ce qui peut se dire et ainsi lutter contre les erreurs de la pensée, Wittgenstein met en relief cet espace du silence.

Chapitre 1.3 Ethique, sens et frontière

1.3.1 Le monde et le langage

« Il y a plus de choses dans le ciel et la terre, Horatio, – Qu'il est rêvé dans votre philosophie »⁸⁶.

La philosophie pour Wittgenstein doit chercher à restituer une juste image du monde. Certes, elle n'est pas la science, néanmoins, les propos de la philosophie ne doivent pas nous orienter vers des réflexions métaphysiques. C'est pourquoi la célèbre citation de Shakespeare devrait prendre plutôt cette forme : il n'y a rien de plus dans le ciel et la terre qu'il est désigné dans la philosophie.

Nous avons désormais décelé l'optique nous permettant une lecture de cet univers du dicible. Toutefois, le fait que nous puissions à ce moment de la réflexion entreprendre une analyse des concepts comme le monde, la vie ou l'éthique semble contradictoire. En effet, la réflexion pourrait tout à fait s'achever sur ce cadre et nous comprendrions la raison pour laquelle nous ne pourrions pas aller plus loin sur ce chemin. La logique articule ce que le monde configure ; par conséquent l'éthique n'a pas sa place. Pourtant, cette dernière semble toujours décisive. Sans reprendre ce que disait Wittgenstein dans la lettre pour Ficker, un simple aperçu des occurrences à cet appel de l'éthique dans les *Carnets* puis dans le *Tractatus* nous pousse à aller plus loin. Afin de saisir cet élan et, finalement savoir si l'éthique est réellement importante dans les considérations wittgensteiniennes du *Tractatus*, il nous faut élucider ce lien entre monde, vie et éthique. Par conséquent, nous allons progressivement établir le sens et les connexions de ces termes. Nous allons ainsi diviser cette nouvelle étude en deux premières enquêtes portant sur le monde et la vie. Cette analyse permettra de traverser de part en part le *Tractatus* sous un nouvel angle

⁸⁶ William Shakespeare, *Hamlet* (1601), I, 5, Hamlet.

nous donnant une autre piste tout aussi valable pour une compréhension de ce dernier ouvrage. Dans un second temps, nous ferons le lien entre monde et vie, ce qui entraînera de nouvelles vues sur le langage et l'éthique.

a) Le monde, le vrai ?

« 1 Le monde est tout ce qui a lieu. 1.1 Le monde est la totalité des faits, non des choses. 1.11 Le monde est déterminé par les faits, et par ceci qu'ils sont *tous* les faits. 1.12, Car la totalité des faits détermine ce qui a lieu, et aussi tout ce qui n'a pas lieu. 1.13 Les faits dans l'espace logique constituent le monde. 1.2 Le monde se décompose en faits. 2 Ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de choses ».

Le lien avec notre questionnement va s'établir par le biais de la proposition 5.6 : « *Les frontières de mon langage* sont les frontières de mon monde ». Une image vraie d'un fait apparaît lorsque fait et image partagent une même forme (quand les éléments de l'image correspondent aux objets et que la relation entre les éléments traduit la corrélation des objets dans l'état de choses). C'est ainsi que semble se considérer la vérité. Étant donné le lien qui existe entre états de choses, les faits et le monde, faut-il penser que ce dernier serait la source de tout ce qui est vrai ?

Un premier élément de réponse serait de rappeler que seule la proposition est assignable par « vrai ou faux ». Pourtant, nous nous référons tout de même au monde pour valider la véracité de nos propositions. Y a-t-il un sens à se demander si entre le monde et la vérité se trouve une nuance ? La correspondance seule désigne-t-elle le critère de vérité ? Ou bien le *Monde* est-il la substance première et edificatrice de celle-ci ? Faisons-nous face ainsi à un nouvel horizon platonicien ?

Pour Platon, le monde intelligible est la source du vrai vers laquelle nous devons tendre depuis la réalité sensible, erronée et intempérante. Voilà une sorte de relation modéliste relevant de la dimension qui a été précédemment évoquée. Il y a le monde intelligible où les idées véritables résident et il y a ce monde sensible où nous nous trouvons. Pour ce dernier, c'est seulement en se rapportant à cette source intelligible qu'il est possible de constituer un discours vrai. Pourrions-nous appliquer cette vue à ce que détermine Wittgenstein ? Le ciel des idées serait ce monde où se situe l'ensemble des états de choses élaborant les faits. Le monde sensible ne reviendrait-il pas ainsi au langage courant que nous utilisons et « qui déguise la pensée [...] de telle manière que l'on ne peut, d'après la forme extérieure du vêtement, découvrir la forme de la pensée qu'il habille » (4.002) ?

En effet, nous sommes d'une certaine manière, démunis pour penser véritablement et pour penser le monde sans s'y reporter ; tenter de le faire reviendrait à constituer une démarche contraire à ce que Wittgenstein semble vouloir dévoiler. Par conséquent, il faudrait chercher ce « squelette »⁸⁷ qu'est la forme logique qui se dissimule sous le vêtement qu'est la langue. Squelette qui seul est l'image honnête et sans faille de ce monde.

Toutefois, un sophisme se cache derrière cette lecture platonicienne. Voyons les choses plus clairement par le biais des pistes suivantes : la première est le simple rappel qui doit nous reconduire encore à être vigilant devant de telle proposition comme « le monde est-il le vrai ? ». Pour révéler plus manifestement cela, dotons une majuscule au terme vrai dans le but de mettre en lumière le fond de ce questionnement. Ainsi, nous voilà retombés dans cette sémantisation aggravée qui fournit une charge supplémentaire au mot. Qu'est-

⁸⁷ Pasquier Lambert, *Wittgenstein et l'ordre du monde*, L'harmattan, 2010 : « Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt le représentent » TLP 6.124 La logique n'est donc que la charpente ou le squelette <Gerüst> du monde »

ce que le Vrai ? Pouvons-nous en faire une description ? Le vrai est uniquement une fonction d'analyse des propositions en regard du signe propositionnel et de sa correspondance à l'articulation d'un état de choses. Par conséquent, le monde ne s'érige pas comme l'entité du vrai. La vérité n'a de sens qu'en tant que vérité des assertions et n'a donc aucun sens en tant qu'entité dans une proposition. Nous rejoignons en cela une considération que Frege note dans une réflexion :

« Le mot « vrai » ne fournit [...] par son sens aucune contribution essentielle à la pensée. Lorsque j'affirme qu' « il est vrai que l'eau de mer est salée », j'affirme la même chose que lorsque j'affirme que l' « eau de mer est salée ». À cela on peut reconnaître que l'assertion ne réside pas dans le mot « vrai », mais dans la force assertive avec laquelle la phrase est prononcée. Cela pourrait amener à croire que le mot « vrai » n'a pas du tout de sens. Mais, dans ce cas-là, une phrase dans laquelle « vrai » figure comme prédicat n'aurait pas non plus de sens. On peut seulement dire : le mot « vrai » a un sens qui n'apporte aucune contribution au sens de la phrase complète dans laquelle il figure comme prédicat »⁸⁸

En ce sens, Wittgenstein peut parler dans les *Carnets*, de « relation de vérité » pour caractériser cette fonction de comparaison où la vérité/fausseté désigne ou non la correspondance :

« 20.10.14 [...] La théorie de la représentation logique par le langage fournit en premier lieu un éclaircissement sur la nature de la relation de vérité. La théorie de la représentation logique par le langage dit, d'une manière tout à fait générale, que la condition pour qu'une proposition puisse être vraie ou fausse, pour qu'elle s'accorde ou non avec la réalité, est qu'il y ait en elle quelque chose d'*identique* à cette réalité ».

⁸⁸ Frege, Gottlob (1969), *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. H. Hermes, F. Kambartel und F. Kaulbach, Hamburg, F. Meiner p 271-272, extrait de *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p.89 publié par Christiane Chauviré.

Wittgenstein précise sa pensée à propos de la vérité quelques jours plus tard :

« 27.10.14 [...] J'ai toujours dit que la vérité est une relation entre la proposition et l'état de choses ».

Le deuxième élément de réponse nuance le statut même de monde. Rappelons que toutes les propositions sensées énonçant quelque chose du monde, c'est-à-dire représentant un état de choses, montrent en même temps une chose. Celle-ci est la forme de représentation qui rend précisément apte à décrire ce fait. Dans la mesure où la proposition est l'image logique d'un fait (4.03), ce qu'elle montre est la forme logique de ce fait. L'ensemble des propositions factuelles montre la forme logique de la réalité (4.121).

Le *Monde* en tant qu'une entité ne se situe pas sous cette « condition » d'état de choses. Ainsi, chercher la vérité du Monde, c'est retomber dans ce réflexe du jargon philosophique n'ayant aucune cohérence et par conséquent aucune possibilité figurative. Vouloir atteindre le *Monde* dans le discours revient à surestimer le spectre figuratif du langage. En essayant de le faire, nous atteignons d'emblée les bornes de ce dernier, nous nous y « cognons ». Pourtant, la vérité du *Monde* va posséder un certain sens pour Wittgenstein, seulement nous franchissons de ce fait ses limites. Cette voie correspond à l'expérience mystique évoquée dans le *Tractatus* où l'étonnement devant l'existence du monde conduit à l'expérience mystique.

« Ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est (6.44).

« Contempler le monde *sub specie aeternitatis*, c'est le contempler en tant que totalité — mais totalité limitée. Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique » (6.45).

La vérité première du monde, celle de son existence, n'est pas envisageable pour la pensée logique, c'est la raison pour laquelle Wittgenstein parle ici d'un « sentiment du monde ». Wittgenstein dans la *Conférence sur l'éthique* donnée en novembre 1929 analyse spécifiquement ce sentiment face à l'existence du monde. Loin de discréditer cette expérience, il désigne l'incapacité du langage à désigner ces expériences éthiques. La caractéristique de ces dernières se fonde sur une propension à « aller au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant ». Le sentiment surnaturel que nous éprouvons est donc intraduisible dans le discours.

Rapprochons cette expérience avec celle du sublime⁸⁹ chez Emmanuel Kant : Face à cette expérience, l'homme « éprouve ici le sentiment de l'impuissance de son imagination pour présenter l'Idée d'un tout; en ceci l'imagination atteint son maximum et dans l'effort pour le dépasser, elle s'abîme en elle-même, et ce faisant est plongée dans une satisfaction émouvante ». Pour Kant la découverte du sublime est liée à la représentation analogique par l'imagination de la totalité, d'une immensité ou encore d'un infini⁹⁰. Le sublime est lié dans tous les cas à quelque chose qui a trait à la grandeur, comme la furieuse tempête, source de grande terreur, ou encore les grandes pyramides, suscitant le sentiment d'admiration. Ce qui nous intéresse dans ce rapprochement est que ce sentiment face à cette immensité ou encore, par exemple, à l'existence du Monde, ne peut pas être déployé dans le domaine de la logique ou de la raison. À ce propos, relayons la remarque que fait Benoît Goetz dans son article « Le respect et le sublime » où en comparant ces deux derniers concepts il écrit :

« Le respect ne comporte lui aucun effroi. Il ne fait pas violence. Et plus important encore, on peut exiger que tout le monde le partage, il est universalisable, il doit

⁸⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, « Du sublime» (1790) ANALYTIQUE DU SUBLIME A. Du sublime mathématique.

⁹⁰ Au contraire de la beauté qui se lie à des notions comme l'ordre, la forme et la finalité.

l'être, ce qui n'est pas le cas du sublime dont on n'est pas en droit de supposer, à la différence du beau, que tous les hommes y soient sensibles (le sublime réclame une culture de l'Idée). La violence de l'affect sublime « ne peut aucunement servir à une satisfaction de la raison » (109, 119) »⁹¹.

Ce rapprochement entre Wittgenstein et Kant laisse place à une distinction fondamentale. Certes, les expériences de sublime ou de l'éthique ne peuvent aucunement « servir à une satisfaction de la raison », mais la considération éthique qu'est le respect, pour l'auteur du *Tractatus*, rentre elle aussi dans cette même catégorie.

b) Le langage, la logique et le monde

Déployons la connexion entre le langage, la logique et le monde :

5.61 La logique remplit le monde : les limites (frontières) du monde sont également les propres limites de la logique. Ajoutons à cela que « *Les frontières de mon langage* sont les frontières de mon monde » (5.6). Il faut ainsi reconnaître que les frontières de mon langage sont aussi celles de la logique. Approfondissons cette vue par l'intermédiaire clé du langage et de la logique : la proposition. Effectivement, c'est elle qui décrit le monde. Tous les énoncés sur celui-ci doivent être ramenés à ce que la logique peut en appréhender. La proposition est une image qui projette son ombre sur le monde. Elle détermine toutes les images possibles du monde :

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

5.4711 Indiquer l'essence de la proposition c'est indiquer l'essence de toute description, donc l'essence du monde ».

⁹¹ Benoît Goetz, « Le respect et le sublime », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005. URL : <http://leportique.revues.org/559>

La proposition indique le monde au moyen de sa description ; or la description ne porte jamais sur ce qu'est l'objet, mais sur la manière dont il l'est, sa forme. L'accent est ici porté sur l'articulation qui se joue dans un état de choses. Ce que la proposition montre du monde, c'est sa manière d'être autrement dit sa manière de se laisser décrire (non *ce qu'il est*). La manière d'être du monde n'est pas dite par la proposition, mais seulement montrée : la proposition ne dit pas son propre sens, elle le montre et l'exhibe. Toutefois, cette monstration a besoin d'une correspondance :

« Pourrait-on dire : Voici l'image, mais on ne peut dire si elle est correcte ou non avant de savoir ce que, par elle, on est censé dire ? L'image doit alors projeter sa silhouette sur le monde » (6.11.14).

La projection est le moyen de vérification de cette relation interne entre les éléments du monde et ceux du langage. Le monde, en tant que support articulatoire d'une forme, permet un possible accord avec ce que configure une proposition. Ainsi, le monde donne au langage la structure logique, de telle sorte que le langage peut essentiellement décrire le monde (et non la structure logique de celui-ci) :

« Un énoncé ne peut porter sur la structure logique du monde, car pour qu'un énoncé soit seulement possible, pour qu'une proposition puisse avoir un sens, il faut que le monde ait déjà la structure logique qu'il a précisément en effet. La logique du monde est antérieure à toute vérité et fausseté » (18.10.14).

Récapitulons ce qu'il faut retenir de ce que Wittgenstein nomme « monde » : c'est un domaine qui réunit l'ensemble des possibilités de ce qui arrive et n'arrive pas. Autrement dit l'ensemble des éléments pour lesquels un sens peut se déterminer. Le langage comme passerelle dessine son domaine en esquissant sa forme. Ce cadre détermine « l'expression de la pensée » qui « ne peut être

ainsi tracée que dans le langage », par conséquent « ce qui se trouve au-delà de la limite sera simplement non-sens » (*Tractatus*, préface, p. 31). Cette frontière servira donc de ligne de démarcation entre les propositions « pourvues de sens » (*sinnvoll*) et celles qui n'en possèdent pas.

c) Le monde et la vie

Il y a une identité de structure entre le monde et le langage. En effet, le monde peut être décrit de la même façon qu'un espace géométrique :

« Si la description du monde par propositions générales est comme un pochoir, les noms l'épinglent au monde de façon qu'il s'y superpose en tous points » (*Carnets*, 108).

Toutefois, une particularité tout à fait nouvelle doit s'ajouter à cette optique. Le monde élabore, certes, la structure de l'espace logique, mais celle-ci se détermine au sein d'un cadre tout à fait spécifique et exclusif. Nous nous cantonnons à l'espace de *mon langage*, de *mon monde*. En effet, nous parlons de quelque chose uniquement parce que cela possède un certain rapport avec nous-mêmes. Tout comme nous pouvons parler de la vie uniquement par la connaissance *de notre propre vie*.

« 5.62 : Que le monde soit *mon monde* se montre en ceci que les frontières du *langage* (le seul langage que je comprene) signifient les frontières de *mon monde* ».

Le langage est étroitement lié dans sa structure à ce que le monde articule. Nous nous faisons constamment des images du monde. Observer le monde, avoir une pensée sur ce dernier revient à avoir une image de celui-ci (3.01). Ainsi, par la seule observation, nous portons sans cesse la logique à investir le monde.

« 5.6 1 - La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. Car ce serait apparemment présupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne peut avoir lieu, car alors la logique devrait passer au-delà des frontières du monde ; comme si elle pouvait observer ces frontières également à partir de l'autre bord. Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser ».

Si la logique investit le monde et que les frontières du langage sont aussi celles de ce dernier, la vie, en tant que processus qui traverse le monde, se *comprend* dans ces limites.

« 5.621 - Le monde et la vie ne font qu'un », sachant cela, examinons les propositions suivantes : « La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort » (6.4311). « Ainsi dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse » (6.431). Établissons un parallèle afin de préciser ce point. Il y a un autre philosophe qui traite de ce non-événement et qui fait volontairement de ce dernier un sujet dénué de sens et par conséquent à désinvestir, ce philosophe est Épicure. Ce dernier s'illustre en tant que précurseur du matérialisme. Autrement dit, il n'y a pas d'autre substance dans la nature que la matière. Ainsi, tout doit se rapporter à celle-ci et ce qui semble être immatériel n'est qu'une illusion ou doit s'expliquer par la matière. C'est la raison pour laquelle la sensation a un rôle primordial pour ce dernier. Dans cette perspective, l'âme existe, mais elle possède une existence uniquement sur le plan matériel. C'est pourquoi lorsque le corps meurt, comme celui-ci, elle se désagrège. Toutefois, ce qui est important face à cela, c'est le principe qu'avance Épicure :

« Ce qui est dissous ne sent pas, et ce qui ne sent pas n'est rien par rapport à nous »⁹².

La mort apparaît ainsi comme un évanouissement total puisqu'elle se caractérise par une privation des sens. Étant donné que notre vie est constituée uniquement de cette matière qui sent, la mort n'est donc rien, puisque plus rien n'est là pour sentir. Ainsi, il faut chasser la mort de nos souffrances de l'esprit pour considérer uniquement ce que nous ressentons.

Dans ce rapport de la mort à la vie, nous recueillons un indice précieux. La mort n'est pas articulée dans le monde. Ainsi, le discours sur celle-ci se situe dans le domaine du jargon dénué de sens. La vie, non seulement en tant que ce qui peut arriver ou ne pas arriver, mais aussi en tant que domaine excluant la mort, épouse les mêmes frontières que celles du monde et par conséquent du langage.

#

La conception de la vie chez Wittgenstein n'est pas si éloignée de celle que nous utilisons. La vie, c'est à la fois tout ce qui peut se passer et tout ce qui se ne passe pas. Elle est alors notre monde, c'est-à-dire la totalité des faits, ce qui a lieu et ce qui n'a pas lieu, donc ce qui eut lieu et ce qui n'eut pas lieu. Ce qui par son existence a formé *notre* vie et ce qui par son absence a tracé les bordures des possibilités de cette dernière. Partant de ce fait la proposition 5.63 est tout à fait compréhensible : « Je suis mon monde. (Le microcosme) ». Puisque le monde est mon monde, puisque le langage est mon langage, l'univers que nous parcourons est le nôtre.

⁹² Epicure, *Lettres et maximes*, trad, modifiée D'Octave Hamelin, Nathan, 1998.

1.3.2 La limite du sujet

En suivant le fil de notre questionnement, nous nous sommes aperçus du lien étroit qui se joue entre le monde, la logique, le langage et la vie. Cependant, il semble qu'un autre thème se soit immiscé au cours de ce dernier. En effet, nous nous rendons compte que ce n'est pas à n'importe quel monde que nous avons à faire et que, par conséquent, la vie et le langage s'en trouvent caractérisés. Cette observation se fonde à partir d'une constatation, celle qui fait état d'une direction particulière. Le sujet est ici visé, ou du moins une certaine direction vers cette entité que l'on nomme sujet.

a) La disparition du je

Il semble que nous nous retrouvons encore face à l'un des thèmes tabous qui nous font dériver vers ces océans de non-sens :

« Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation » (5.631).

Nous nous retrouvons devant une situation paradoxale. Après avoir évacué l'idée d'un monde indépendant de soi, il semble qu'il faille maintenant en faire de même avec le sujet. En outre, pas n'importe lequel, spécifiquement celui de la pensée de la représentation. Que traduit cette expression ? Au premier abord, nous pourrions relever une redondance dans cette phrase. En effet, qu'est-ce qui distingue la pensée *de* la représentation chez Wittgenstein ? Rappelons que l'image logique des faits est la pensée. Par conséquent, la représentation n'est rien d'autre qu'un synonyme de la pensée. Observons le texte en allemand afin de saisir la nuance : « *Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht* ». « *Das denkende* » se retrouve dans la formule « *das denkende Subjekt* » c'est-à-dire le sujet pensant. Toutefois, ici, nous trouvons « *vorstellende* » entre ces deux

termes. La fin de cette phrase, *gibt es nicht*, signifie la négation de ce qui est énoncé avant : il n'y a pas.

Ce n'est pas la première fois que nous nous retrouvons face au terme *vorstellende* dans le vocabulaire de Wittgenstein. La proposition s'élabore comme un déclaré en tant que (re)présenté (*vorstellen*) de la réalité. Ce lien à la réalité s'effectue correctement lorsqu'il rend manifeste l'articulation qui se joue dans un état de choses. C'est pourquoi nous comprenons ce présenté comme une tentative de *re-présentation*. Dans le but d'affiner notre lecture de cette proposition, étudions les autres traductions de cette même phrase :

« Le sujet qui pense et conçoit n'existe pas »⁹³.

« Il n'y a pas de sujet pensant, capable de représentation »⁹⁴.

De la même façon, nous trouvons différentes versions anglaises :

*"There is no such thing as the subject that thinks or entertains ideas"*⁹⁵.

*"The thinking, presenting subject; there is no such thing"*⁹⁶.

Dans le texte utilisé pour ce travail, la phrase est traduite de cette façon: « il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation ». Au contraire des autres traductions celle-ci n'a pas d'articulation. Nous n'y trouvons pas de signe de ponctuation ou de conjonction de coordination alors que la virgule et le point-virgule sont utilisés dans le manuscrit pour la publication anglaise. L'hésitation qui entoure la présence de cette virgule remonte au travail commun de

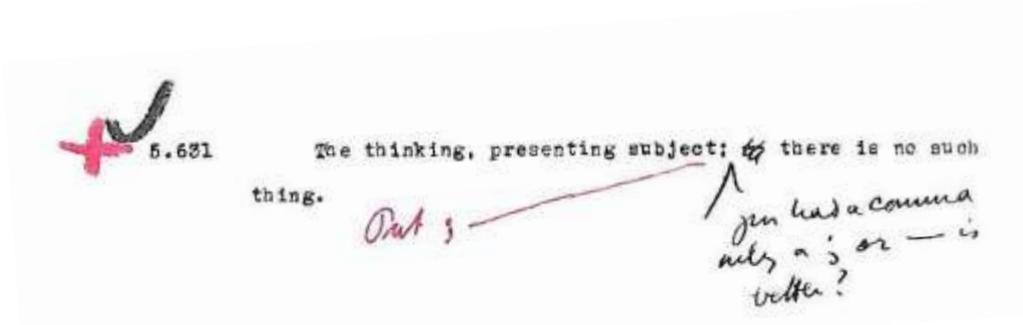
⁹³ Michel Grimberg, *Recherches sur le monde germanique, Regards, approches, objets*, Presses Université Paris-Sorbonne, 2004.

⁹⁴ Markus Aenishänslin, *Le "Tractatus" de Wittgenstein et l'"Éthique" de Spinoza: étude de comparaison structurale*, Springer, 1993.

⁹⁵ Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* Harvard University Press, 1982.

⁹⁶ Herbert Feigl, Michael Scriven, Grover Maxwell, *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, U of Minnesota Press, 1958.

relecture effectué par Wittgenstein (écriture en rouge) avec Charles Kay Ogden (traducteur) pour la publication⁹⁷ du *Tractatus* :



Dans la revue de l'école doctorale de philosophie de l'université Paris 1 - Panthéon-Sorbon, *Philonsorbonne* (Numéro 1 - Année 2006-2007), se trouve un article de la philosophe Sabine Plaud intitulé « Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité de Mach au premier Wittgenstein ». Dans ce dernier article, nous retrouvons la même traduction que celle que nous utilisons, néanmoins une légère différence apparaît :

« Ainsi, immédiatement après avoir écrit que « [j]e suis mon monde », Wittgenstein affirme abruptement qu'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation » ».

Une virgule est ajoutée entre « de la pensée » et « de la représentation ». De cette façon, la fidélité au texte est reconduite et le sens se trouve plus clairement exhibé. En effet, l'expression non articulée « de la pensée de la représentation » reste trop rigide. En distinguant d'un côté la représentation et de l'autre la négation du sujet de la pensée, Sabine Plaud souligne la signification formelle initiale de cette phrase. Deux autres éléments peuvent nous fournir les moyens d'aboutir à un éclaircissement satisfaisant. Le premier se situe dans les *Carnets* :

5.8.16 « Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine ».

⁹⁷ L. Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 60.

L'expression utilisée est ici « *vorstellende Subjekt* ». L'idée dénoncée est celle d'un sujet, au sens cartésien du terme. Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques*, déploie l'idée d'un sujet dont la substance première est liée à sa capacité à penser⁹⁸. Ce sujet repose sur une dimension ontologique « interne » qui conduit à la considération d'un sujet métaphysique. Wittgenstein attaque précisément le sujet d'une pensée qui revêt une force ontologique et qui conduirait la forme syntaxique du « je » et du « moi » à jouer un rôle sémantique supérieur.

Le deuxième élément est la précision que nous pouvons porter au terme *gibt*. Il faut reconnaître que le mot allemand se fonde dans une multiplicité d'expressions et de sens divers. En outre son emploi en tant que *es gibt*, il y a, n'est pas relié communément à son sens étymologique. Cependant, si nous jetons la lumière sur ce dernier, nous nous rendons compte que ses racines viennent de *geben* qui signifie donner. Proposons l'interprétation suivante afin de relier toutes les informations que nous venons de détailler :

« Le sujet pensant n'est pas donné dans la représentation ».

Puisque la représentation trouve sa source à travers l'état de choses, nous pourrions pousser la traduction plus loin, étant donné que *geben* signifie aussi accorder ou encore organiser :

« Le sujet pensant ne s'organise pas au travers de la représentation ».

Nous ne saisissons pas le sujet pensant à travers la structure d'un état de choses. C'est donc une illusion de discourir sur ce dernier et de croire qu'il

⁹⁸ Notons que la critique adressée à cette considération du cogito doit être nuancée en rapport avec l'autre interprétation de ce dernier que souligne par exemple Jean-François Lavigne dans un article que nous allons étudier plus loin dans notre étude.

réside dans notre pensée. Illusion qu'il faudrait penser, comme le souligne Jacques Bouveresse dans le *Mythe de l'intériorité*, à la manière de l'illusion grammaticale critiquée par Nietzsche, celle d'un je surchargé de sens ontologique :

« Que lorsqu'il est pensé quelque chose, il doive y avoir quelque chose qui pense, c'est simplement une formulation de notre accoutumance grammaticale, qui à un agir fait correspondre un agent »⁹⁹.

Cette illusion s'illustre chez Wittgenstein par la métaphore du champ visuel ou encore « le fait de penser ou d'avoir mal aux dents » :

« ...Il disait que « Tout comme aucun œil (physique) n'est impliqué dans le fait de voir, aucun Ego n'est impliqué dans le fait de penser ou d'avoir mal aux dents » : et il citait, semble-t-il avec approbation, le mot de Lichtenberg selon lequel « Au lieu de « Je pense » nous devrions dire « Il pense » (« il » étant utilisé, comme il disait, de la manière dont l'est « Es » dans « Es blitzet ») ; et en disant cela il voudrait dire, je pense, quelque chose d'analogue à ce qu'il disait de « l'œil du champ visuel » lorsqu'il disait que ce n'est rien qui soit dans le champ visuel » (*Leçons de 1930-33* p. 309) ».

Dans le champ visuel, nous n'apercevons pas le sujet qui est en train de regarder. Ce dernier ne se manifeste pas dans son acte de vision, étant donné qu'il ne se voit pas voir. Nous voyons ainsi le rapprochement qui se dessine avec Nietzsche : c'est la manifestation d'un certain sujet qui est critiqué. Nietzsche dénonce l'édifice d'un ego et du Moi. Avec des accents humien, il avance que l'unité de ce dernier est chimérique et que fondamentalement c'est

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig : Alfred Kroner Verlag, 1911, p.484-485. Texte cite par Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris: Minuit 1976, p.123.

une illusion qui organise ce moi. Nietzsche critique en particulier l'attribution de la pensée à une subjectivité :

« Dans ce célèbre cogito il y a : 1° quelque chose pense ; 2° **je crois que c'est moi qui pense** ; 3°, mais en admettant même que ce deuxième point soit incertain, étant matière de croyance, le premier point : quelque chose pense, contient également une croyance, celle que "penser" soit une activité à laquelle il faille imaginer un sujet, ne fût-ce que "quelque chose" ; et *l'ergo sum* ne signifie rien de plus [...] Faisons donc abstraction de ce "quelque chose" problématique et disons cogitatur, pour constater un état de fait sans y mêler d'articles de foi [...] » *La Volonté de Puissance*, Livre I, §98, 1888

Ça pense. Toutefois, pourquoi en attribuer tout le « mérite » au moi ? Dans ce sens pourquoi limiter cette direction seulement à ce moi unique ? En effet, pourquoi le moi serait-il le centre de notre pensée, la cause unique de celle-ci ? Si nous faisons une description totale de notre corps, et que nous tentons de le chercher au-delà de la simple description anatomique et biologique, nous ne le trouverons pas.

« Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation. Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre ».

C'est par la proposition 5.631 que Wittgenstein débute son entreprise de dissolution d'un certain type de sujet. Dans « *le monde tel que je l'ai trouvé* » il n'y a que des faits, rien de spécial ne peut s'y dégager. Le niveau subjectif qui est passé au crible est celui de notre corps :

« Mais le corps humain, en particulier mon corps, est une partie du monde parmi d'autres, parmi les animaux, les plantes, les pierres, etc. Qui voit cela ne voudra pas faire une place privilégiée à son corps ou au corps humain » (*Carnets* 2.9.1916).

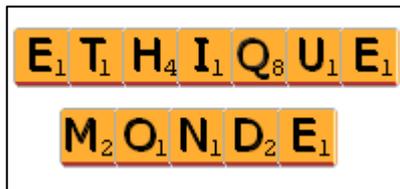
Il n'y a pas de « place privilégiée » du corps, car il est au « même niveau » que la pierre. Dans le livre « le monde tel que je l'ai trouvé », la description du monde ne donne pas l'éthique, elle ne donnera pas non plus le sujet :

« Une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan. C'est pourquoi tout ce qui arrive, que ce soit par le fait d'une pierre ou de mon propre corps, n'est ni bon ni mauvais » (*Carnets* 12.10.1916).

En novembre 1929 dans sa *Conférence sur l'éthique* Wittgenstein synthétise de façon étonnante cette idée :

« Par exemple, si nous lisons dans notre livre du monde la description d'un meurtre, avec tous ses détails physiques et psychologiques, la pure description de ces faits ne contiendra rien que nous puissions appeler une proposition éthique. Le meurtre sera exactement au même niveau que n'importe quel autre événement, exemple la chute d'une pierre ».

Dans l'articulation du monde, il y a uniquement des articulations. Des faits, des faits rien que des faits. Aucune trace d'une hiérarchisation ou d'une organisation légitime qui prévaudrait sur l'ensemble. Les faits sont comme les mots. Les lettres qui composent les mots ne fondent pas une possible prééminence d'un mot sur l'autre. Ce n'est que dans un jeu tel que le Scrabble que par les lettres et l'emplacement les mots peuvent avoir une valeur. Le mot est « neutre » tout comme le fait.



b) Pas de volonté dans le monde?

Un autre niveau que l'on qualifie de subjectif va être analysé par Wittgenstein. Celui-ci nous mène plus fortement sur les sentiers de la question éthique puisque l'interrogation se porte sur la soumission des membres du corps. Autrement dit, à travers cette soumission, c'est une certaine « projection » de son esprit qui est examinée, c'est-à-dire la volonté. Comment ne pas déduire de l'acte volontaire, une manifestation issue d'un ordonnateur qui serait « derrière » et qui userait de *son* corps. Dans cette optique tous les actes émanant du corps sont des incessants indicateurs de l'existence du sujet.

Wittgenstein identifie plusieurs étapes pour considérer la volonté. Récapitulons celles-ci à travers différentes dates clés. Tout d'abord le 5.7.1916 qui équivaut dans le *Tractatus* à la proposition 6.373 : « Le monde est indépendant de ma volonté ». Pour saisir le sens de cette proposition, Wittgenstein l'accompagne d'une hypothèse où il imagine que « tout ce que nous désirons se trouve réalisé ». Dans cette situation, il nous est impossible d'établir le lien entre la « connexion logique » et la « connexion physique », c'est à dire entre les souhaits et la réalisation de ces derniers dans le monde. Ce ne serait qu'une « grâce du Destin », un pur hasard, si exactement toutes les choses que nous souhaitons se réalisaient. Ces résultats ne seraient pas liés à ma volonté, car il n'y a rien en eux qui soit imprégné de celle-ci. Il n'y a aucune trace de la volonté dans les faits, d'où la suite de ce passage :

« Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde, et non sur les faits ; sur ce qui ne peut être représenté par le langage, mais seulement montré dans le langage » (5.7.1916).

Ici, Wittgenstein caractérise la volonté comme bonne ou mauvaise. L'enjeu est celui d'un sujet moteur aux commandes d'une volonté. Ces deux sortes de volonté, éthique ou « mobile », ne se présentent pas reliées avec le sujet dans le monde puisqu'il n'y a pas de hiérarchie ou de connexion entre la volonté et l'acte effectué. Dans le monde tous les faits se valent et n'ont aucune place prépondérante sur d'autres faits. Nous ne liions pas l'acte de lever le bras à une volonté qui serait celle d'un sujet. Le 20.10.1916 Wittgenstein illustre à l'aide d'un exemple l'absence de liens entre lever le bras et la volonté d'un sujet :

« Je puis au moins imaginer que j'accomplis l'acte volontaire de lever le bras, sans que mon bras se meuve. (Par exemple, un tendon serait rompu). Oui, dira-t-on, mais le tendon est mu, et cela montre justement que mon acte volontaire se rapportait au tendon et non au bras. Mais allons plus loin, et supposons que le tendon ne soit pas mu, et ainsi de suite. Nous en arriverons à admettre que l'acte volontaire ne se rapporte nullement à un corps, et que donc, au sens usuel du mot, il n'y a pas d'acte volontaire ».

Ainsi, si nous voulons bouger notre bras alors que le tendon est rompu, il est impossible de le mouvoir. Si nous suivons la même logique dans un échec de la transmission, nous débouchons à un stade où nous ne pourrions plus régresser. C'est pourquoi « l'acte volontaire ne se rapporte nullement à un corps ». Nous voyons de cette façon se mettre en place deux conceptions de la volonté. La première que nous saisissons quotidiennement se résume autour de l'idée d'une cause et de son effet. La seconde conception est celle d'un siège absent du monde des faits qui constitue l'origine de cette volonté.

La première conception, celle qui se situe dans le monde, n'est qu'un fait. Elle ne se rattache pas à un sujet, mais plutôt à un corps, à des membres ou encore à l'information nerveuse. Pour caractériser celle-ci, Sabine Plaud parle d' « une volonté psychologique consistant dans l'ensemble des impulsions et motifs susceptibles de déterminer l'action et de « mouvoir le corps humain »¹⁰⁰. La seconde volonté, que nous aborderons de nouveau, est celle du sujet de la volonté, le porteur de l'éthique.

c) Le sujet comme frontière

Avant d'interroger précisément le caractère spécifique du sujet en tant que porteur de l'éthique penchons-nous sur cette idée de frontière :

« Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde » (5.7.1916).

Que signifie cette frontière et quel est le rapport avec le sujet ?

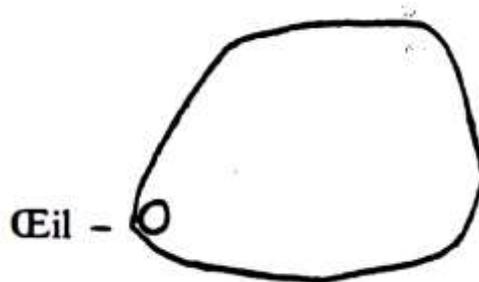
5.632 : « le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde ».

Le sujet constitue la constatation du monde, il ne peut pas se présenter dans celui-ci autrement qu'en tant que frontière du monde :

« De même que le sujet n'est point une partie du monde, mais un pré-supposé de son existence » (30.7.1916).

¹⁰⁰ Sabine Plaud, « Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein », *Philonsorbonne* [En ligne], 1 | 2007, mis en ligne le 27 janvier 2013, consulté le 18 avril 2014. URL : <http://philonsorbonne.revues.org/123>.

Afin d'expliciter ce caractère de frontière, Wittgenstein utilise cette métaphore du champ visuel et de l'œil. Le sujet, tout comme l'œil, est le « point aveugle » de l'expérience, qu'elle soit visuelle ou du monde. « 5.6331 - Le champ visuel n'a pas en fait une telle forme : »



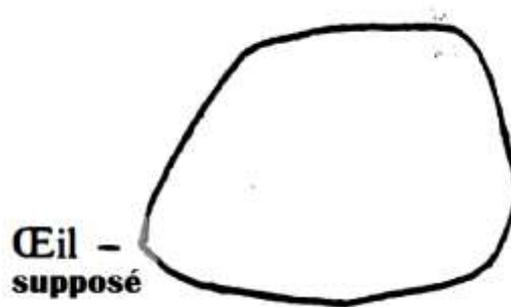
En effet, l'œil ne s'observe pas dans le champ visuel. Il rend possible le champ de vision, il le détermine par son usage dans son ensemble. Cependant, l'œil en tant qu'angle de vue n'existe pas étant donné qu'il n'est pas vu dans le champ visuel; toutefois, c'est lui qui détermine l'unité de ce champ et en est la limite comme « point aveugle ». Pour illustrer notre propos, observons ce dessin¹⁰¹ qu'effectua Mach dans son ouvrage *Contribution à l'Analyse des sensations* :



¹⁰¹ « Vue depuis l'œil gauche », dessin de Ernst Mach, publié dans « *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* » (Contributions à l'Analyse des sensations), 1886.

Nous observons le début d'un nez, une moitié de moustache, un corps allongé, cependant nous n'observons nulle part l'œil qui permet précisément d'obtenir ce champ de vision et par conséquent ce dessin.

Ainsi, si nous décidions de rendre compte par le schéma de Wittgenstein quelle position pourrait avoir l'œil, nous pourrions tenter de le dessiner de la façon suivante :



L'œil semble réduit à une limite du champ de vision dont il ne fait pas partie, mais dont il n'est pas non plus exclu, une frontière. Néanmoins, Wittgenstein n'en reste pas là, puisque pour ce dernier il n'y a pas de lien réel de cause à effet entre l'œil et le champ, car « rien dans le champ de vision ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » (5.633).

Le sujet se retrouve de manière similaire sous cette position de frontière par rapport au monde. En effet, il intervient dans le monde comme l'œil pour son champ visuel. Il détermine la description du monde, mais n'apparaît pas en même temps dans celui-ci ; c'est pourquoi il n'y a pas de sujet métaphysique. Il est la limite, la frontière comme point aveugle et unité du champ de l'expérience, mais il s'efface et ne peut pas être décrit. Nous ne discernons pas dans le monde un sujet métaphysique tout simplement parce que ce dernier est une frontière du monde tout comme l'œil est une frontière avec le champ visuel. Dans ce dernier, l'œil ne doit pas surtout être vu. En effet, comment

penser l'expérience de la vision si dans celle-ci nous rencontrons ce qui permet la vision même. Une telle situation est impossible, car l'œil se verrait lui-même en train de voir autre chose. L'œil ne doit pas apparaître dans le champ visuel puisqu'il est ce qui permet de le faire apparaître. Il en est de même pour le sujet et le monde : le sujet n'existe pas dans le monde, car il est ce qui permet de le rendre manifeste. Cela ne veut pas pour autant dire que le sujet n'existe pas. Nous rejoignons de cette manière le commentaire de Bouveresse :

« Le sujet ne doit pas pouvoir se rencontrer dans le monde, s'il est réellement le sujet. Car ce qui est une condition de possibilité de toute expérience ne doit pas pouvoir être expérimenté, ce qui est donné dans l'expérience ne peut être en même temps *a priori* » (*Le mythe de l'intériorité*).

La phrase à retenir est la suivante « ce qui est donné dans l'expérience ne peut être en même temps *a priori* ». Voilà pourquoi l'œil, frontière du champ visuel, et le sujet, frontière du monde, dépendent du fait qu' « aucune partie de notre expérience n'est en même temps *a priori* ». L'œil et le sujet sont les conditions de possibilités de l'expérience visuelle pour le premier et de l'expérience pour le second.

#

Du fait de la transparence du sujet en tant que *fenêtre ouverte* sur le monde, l'expérience de celui-ci est envisageable. Toutefois, en donnant cette place ambiguë au sujet, Wittgenstein dispose un domaine d'expressivité où un ensemble d'éléments jusque-là non factuel peuvent désormais séjourner.

1.3.3 Porteur de l'éthique

Mettons en parallèle les lignes précédentes avec un passage déjà rencontré de la *Conférence sur l'éthique*. Dans ce dernier, afin de montrer que l'éthique « si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits », Wittgenstein propose l'exemple d'un homme omniscient qui décide d'écrire un livre qui « contiendrait la description complète du monde ». Pas la moindre trace de l'éthique dans ce livre. Pourquoi ? Car dans ces lignes « il y aura là seulement des faits, des faits, -des faits, mais non de l'éthique ». Ces considérations sont exactement les mêmes pour le Beau et le Bien, ainsi que le sujet métaphysique. Peu importe au fond qu'existent sous un certain mode le Bien, le Beau ou l'éthique, étant donné qu'ils ne s'incarnent pas dans les faits et que, par conséquent, ils ne peuvent être articulés dans la proposition. Que nous ne trouvions ni le sujet et ni l'éthique dans le monde n'est pas un hasard puisque « le monde n'est (...) en lui-même ni bon ni mauvais », car « le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet » (2.8.1916).

Par sa capacité toute particulière d'être cette fenêtre vers le monde, le sujet se constitue comme porteur de l'éthique. De la même façon que « l'éthique *ne se laisse pas* exprimer » (30.7.1916), le sujet métaphysique ne se rencontre pas. D'où l'analogie que fait Wittgenstein dans le même passage des *Carnets* :

« De même que le sujet n'est point une partie du monde, mais un pré-supposé de son existence, de même le bien et le mal sont des prédicats du sujet, non des propriétés du monde » (30.7.1916).

Puisque ce monde est uniquement une forme factuelle dans laquelle le sujet ne réside pas et qu'il semble se réduire à notre langage et à notre vie. Alors ce qui compte comme valeur, l'éthique, se trouve nécessairement supporté par un

sujet extra-mondain qui seul peut être dépositaire de celle-ci. Devons-nous alors considérer le monde autrement que par l'intermédiaire d'un solipsisme ?

a) Solipsisme et réalisme : clés pour l'éthique

Les considérations sur la disparition du sujet résonnent de façon particulière en relation avec la proposition 5.64 où il est question du « je du solipsisme » :

« 5.64- On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur coïncide avec le réalisme pur. Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée ».

Pour comprendre ce qu'est le solipsisme pour Wittgenstein, examinons comment ce dernier l'étudie:

« La voie que j'ai parcourue est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi seul ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde ; d'un côté, il ne reste donc *rien*, de l'autre, le *monde* en tant qu'être unique. Ainsi l'idéalisme, rigoureusement développé, conduit au réalisme » (15.10.1916).

L'idéalisme au sens que nous lui donnons couramment, c'est-à-dire la conception selon laquelle tout ce qui existe peut être réductible à la pensée, suffit pour comprendre ce qu'avance Wittgenstein. En effet, si tout ce qui existe est réductible à la pensée, tous les hommes ou plutôt tous les êtres pensants « détiennent » le monde et l'existence dans leur esprit, ce qui a pour conséquence, en un sens, de les extirper du monde physique. Prenons par exemple l'idéalisme que nous trouvons chez Platon. Pour ce dernier, le monde véritable, celui des Idées est, pour l'homme du monde sensible, accessible seulement par la philosophie et par la réminiscence. Les âmes « immortelles et

plusieurs fois renaissantes, ayant contemplé toutes choses »¹⁰² ont donc aussi le souvenir de la contemplation des Idées. Par conséquent, les hommes « détiennent » par l'âme ce monde des Idées, autrement dit le monde véritable. Toutefois, comment et pourquoi passer de l'idéalisme au solipsisme ? Dans la *République*, l'homme qui a contemplé le ciel des Idées descend dans la caverne pour « éclairer » ses congénères. Pour Platon l'idéalisme n'isole pas des autres hommes, au contraire, l'homme éclairé, le philosophe, se doit d'aider les hommes. La transition de l'isolement des hommes avec le monde à celui de mon propre isolement marque l'apparition du solipsisme pour Wittgenstein. Le lien entre solipsisme et idéalisme est une radicalisation à sa source subjective dans le but de ne garder qu'un idéalisme subjectif.

Ainsi, le solipsisme qui est présenté est celui d'une réduction du monde à notre esprit qui est le seul fondant le monde. D'où le fait que nous appartenons au monde, mais seulement comme frontière fondatrice. Ainsi, il ne reste « rien » comme monde indépendant ; néanmoins dans le même temps il y a une individualisation du monde qui le pose comme « être unique », mon être unique, mon monde.

Maintenant que nous avons saisi l'usage du solipsisme de ces passages, voyons en quoi il « coïncide » avec le réalisme pur. Ce qu'il faut éviter dès à présent de faire, c'est opérer une substitution entre le solipsisme et le réalisme pur. Ce n'est pas parce qu'ils coïncident qu'ils sont identiques. C'est simplement sur une caractéristique bien précise que tous les deux se rencontrent non pas par chevauchement, mais précisément au sens étymologique partagé avec l'allemand (*zusammenfällt*, *zusammen* : ensemble et *fällt* : tomber), ils coïncident (du latin *cadere* tomber, puis du latin médiéval *coincidere* tomber ensemble).

¹⁰² Platon, *Ménon*. Traduction d'Alfred Croiset (1845-1923). Reproduit à partir de l'édition de Paris, Belles Lettres, 1963.

Autrement dit, ils tombent tous les deux d'accord sur quelque chose qui les fait converger en cet instant. Pensons à une pièce de monnaie qui fait coïncider ses facettes lorsque nous faisons tourner rapidement cette dernière. Selon ce que nous choisissons de considérer, nous tombons sur le « je » ou sur le « monde ». Pourquoi parler du monde ? Le réalisme est la conception selon laquelle le monde existe bel et bien en dehors de la représentation que nous en avons. Toutefois, Wittgenstein va encore plus loin et désigne ce réalisme comme *pur*. Face à une telle remarque, comment pouvons-nous relier le sujet comme frontière du monde et qui le fonde avec la dimension d'un réalisme pur ? Comment le monde ainsi pensé pourrait-il ne pas dépendre du sujet fondateur ? C'est qu'ici il faut faire « tourner » la pièce. Cette vue n'est pas étrangère à ce que dit Wittgenstein puisque notre représentation est le monde *et* le monde est notre représentation. Nous devons donc *ici* prendre le monde comme « premier » pour point de départ. Cette conception nous la retrouvons dans les *Carnets* :

« Toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet » (9.11.1916).

Un autre passage résume ces deux perspectives :

« Je sais que le monde existe. Que je suis en lui comme mon œil est dans son champ visuel » (11.6.1916).

Le réalisme est précisément la retranscription du solipsisme avec le monde comme fondement. Le monde en tant que totalité des faits dans lequel le sujet est absent.

En observant la possibilité du passage du solipsisme au réalisme, nous constatons la place énigmatique du sujet. Cette place ne se trouve pas dans le monde et n'est ni une partie de celui-ci, mais une frontière. Une frontière qui

d'un côté trouve le monde (*Carnets* 2.9.16), *son monde*, et d'un autre côté disparaît.

À présent, le sens de cette double compréhension du « je » par Wittgenstein se fait plus clair. Il est à la fois « réduit à un point sans extension » tout en étant « la réalité qui lui est coordonnée ». Ce point sans extension ou sans étendue (*Carnets* 2.9.16) est ce « je » absent du monde du réalisme pur. Mais pour autant, un retour au solipsisme peut se produire puisque le sujet peut être élargi au point d'inclure le monde pour ainsi se fondre avec lui. Dans les deux cas, nous sommes face à une certaine disparition du sujet classique. Néanmoins, ce dernier se voit ainsi propulser vers un statut prépondérant dans la philosophie de Wittgenstein.

b) La volonté lien vers l'éthique ?

Nous arrivons à un point-charnière de notre étude, à savoir, celui de la connexion entre le monde, le sujet et l'éthique. Observons celle-ci par le premier maillon qu'est la considération philosophique du « je » :

« 5.641- Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement. Le je fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde ». Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière – et non partie – du monde ».

Le « je philosophique » n'est pas une physiologie, ou une identité corporelle. Cette frontière du monde ne se révèle pas dans la description de l'organe central supervisant le système nerveux et ainsi traitant les informations en provenance des sens. Ce « je » particulier n'est pas non plus « l'âme humaine

dont s'occupe la psychologie », puisque celle-ci se trouve dans les simples descriptions du livre de l'omniscient. Nous revenons ainsi à la critique du sujet psychologique qui est ici évoquée par la notion d'âme. En un sens rien de tout cela n'est le « je philosophique », car nous restons bloqués dans le monde des faits où ce sujet n'existe pas. Il faut trouver mon monde, celui dont nous ne sommes pas une « partie » physique, mais dont nous sommes la « frontière » fondatrice.

Ainsi, « le je philosophique » ne se comprend réellement qu'à travers la conception du « sujet métaphysique », un sujet qui n'est plus dans la réalité et qui en un sens la dépasse sans pour autant être dans un extérieur. Ce sujet métaphysique n'est rien d'autre que le sujet éthique. Cette force du sujet comme porteur de l'éthique apparaît tout d'abord dans les *Carnets* à partir du 11.6.1916. Wittgenstein y écrit plusieurs aphorismes que l'on pourrait qualifier de mystiques. Il s'interroge sur « Dieu et le but de la vie » tout en reprenant plusieurs thèmes déjà traités, à savoir le sujet comme frontière, la vie, le monde et la volonté. Dans ces propositions Wittgenstein indique : « ma volonté pénètre le monde » (rappelons qu'ici la vie est le monde) et cette volonté est « bonne ou mauvaise ». Cette pénétration de ma volonté dans le monde n'apparaît pas de la même façon que la volonté en tant qu'information nerveuse que nous avons précédemment étudiée. Cette volonté issue du porteur de l'éthique possède un lien étroit avec le monde :

« Que donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde » (11.6.16).

La volonté du sujet métaphysique détermine l'alternative entre le bon et le mauvais, le bien et le mal. Cette alternative se constituerait corrélativement avec le sens du monde. Toutefois, cela semble s'opposer avec ce que nous avons

commenté et présenté dans la première et seconde partie de notre étude. Précisément, nous avons vu que le sens du monde s'il est traduisible se situe nécessairement à l'intérieur des bornes instituées par la logique. Point de bien et de mal dans le monde des faits. Sommes-nous devant une contradiction ? Ou bien serait-il possible que Wittgenstein nous offre une autre dimension de ce qui peut faire sens ?

Dans ce nouveau contexte, le sens du monde ne fait qu'un avec le sens de la vie et il n'est rien d'autre que Dieu qui doit se comprendre comme « le Destin, ou, ce qui est la même chose, le monde – indépendant de notre vouloir » (8.7.1916). Nous faisons face à ce que nous avons brièvement aperçu lorsque nous évoquons le sentiment du monde. Il y a donc bien un sujet-volonté éthique qui ne peut toujours pas agir sur le monde, mais dont le bien ou le mal qui en résultent sont intimement liés au sens du monde-vie-Dieu. C'est la raison pour laquelle selon Wittgenstein lorsque nous effectuons une mauvaise action, un trouble apparaît en notre esprit :

« Il y a quelque chose avec quoi je ne suis pas en accord [...] Est-ce le *monde* ? Il est certainement correct de dire : la conscience est la voix de Dieu » (8.7.1916).

Lorsque nous agissons mal, un déséquilibre survient. Ce trouble serait notre conscience, laquelle est pour Wittgenstein la « voix de Dieu ». Sur ce point, soulignons que c'est à cette seule occasion que se manifeste clairement (dans son mysticisme) l'existence de Dieu :

« Wittgenstein me déclara un jour qu'il ne pouvait saisir l'idée de l'existence de Dieu que dans la mesure où elle se manifeste dans la conscience de l'acte coupable du péché »¹⁰³.

Face à ces considérations, faisons la remarque suivante : la dimension particulière que permet la position du sujet laisse une place à l'éthique et admet ainsi une réflexion du sens de la vie/monde. Wittgenstein, tout en se positionnant de façon si catégorique sur le monde des faits, laisse entrevoir dans une autre perspective un horizon « extra-factuel ».

c) Ce qui se dit de l'éthique, mais qui doit se montrer

Nous voyons apparaître chez Wittgenstein une liaison fondamentale entre l'acte bon et le fait d'être heureux. Cette idée se manifeste précisément au travers de la remarque suivante :

« Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que veut dire « être heureux »¹⁰⁴.

Il nous reste à savoir ce que signifie « être en accord ». Pensons ainsi à l'éthique stoïcienne et notamment à Zénon de Citium qui définissait le fait de vivre en accord comme fin suprême. Dans ce cadre précis, cela signifie vivre en accord avec la raison et la nature. Ici, pour le vocabulaire wittgensteinien celles-ci ne s'opposent pas, au contraire, l'articulation du monde est directement présente dans notre esprit par sa forme logique. Nos pensées désignent uniquement celle-ci. Il est intéressant de relever l'itinéraire possible de ce concept « d'accord » de Zénon jusqu'à Wittgenstein.

¹⁰³ L. Wittgenstein, *le cahier bleu et le cahier brun*, suivi de Ludwig Wittgenstein par Norman Malcolm.387-388.

¹⁰⁴ 14.7.16.

Étant donné que nous ne disposons pas des œuvres de Zénon, nous devons nous appuyer sur des citations d'autres auteurs sur ses écrits. Sur cet élément, nous nous appuyerons sur le précieux ouvrage *Philosophie antique, Stoïcisme : physique, éthique*, où figurent plusieurs analyses sur ce thème. Celle que nous retenons pour notre enquête est réalisée par Gilbert Romeyer Dherbey sur la question : « Vivre en accord avec la nature ? ». Ce dernier liste tout d'abord les différents témoignages qui font référence à cette idée chez Zénon. Il en dénombre cinq. Quatre de ces derniers peuvent se ranger sous la formule du vivre en accord avec la nature. Romeyer Dherbey choisit pour illustrer cette optique le témoignage de Diogène Laërce :

« C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité, *Sur la nature de l'homme*, dit que la fin est de vivre en accord avec la nature, c'est-à-dire vivre selon la vertu. En effet, la nature nous conduit à la vertu »¹⁰⁵.

Le témoignage qui se distingue des autres est celui de Stobée :

« La fin, Zénon en rendait compte de cette façon : vivre accordé, c'est-à-dire vivre selon une raison unique et harmonieuse, tandis que ceux qui vivent conflictuellement vivent malheureux »¹⁰⁶.

Ce dernier témoignage est le plus tardif, il met en avant la raison unique de l'accord comme moyen d'être heureux. Contrairement au témoignage précédent, la vertu et la nature n'apparaissent pas reliées à cette notion d'accord. Sur ce point, plusieurs éléments peuvent se révéler intéressants pour notre propos. Le premier est que Schopenhauer, quant à lui, comme le note

¹⁰⁵ Diogène Laërce, *Doctrines et Sentences des philosophes illustres*. VII, 87.

¹⁰⁶ Stobée, *Eclogae*, II, 75.

Romeyer Dherbey, a suivi seulement le témoignage de Stobée pour penser la doctrine de Zénon :

« Son point de départ était celui-ci : pour arriver au souverain bien, c'est-à-dire à la félicité, au repos de l'esprit, il faut vivre d'accord avec soi-même [...] Vivre d'une manière concordante, c'est-à-dire vivre selon un seul et même principe et en harmonie avec soi-même [...] La vertu consiste dans l'accord de l'âme avec elle-même pendant toute la vie»¹⁰⁷.

Le philosophe, loin d'un accord avec la nature ou d'une vertu, retient effectivement un vivre accordé, mais un accordé spécifique puisque c'est avec « soi-même » que celui-ci procède. Schopenhauer à la suite de ces lignes impute à Cléanthe l'ajout du contenu du vivre en accord selon la nature :

« Déjà, les successeurs immédiats de Zenon trouvèrent le principe de sa morale (vivre d'accord avec soi-même) trop formel et trop vide. Ils lui donnèrent alors un contenu, en ajoutant « conformément à la nature » [...] ; cette nouvelle précision, suivant le témoignage de Stobée, est due à Cléanthe » (*Le monde comme volonté et comme représentation*).

Quoi qu'il en soit pour l'auteur *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, rechercher la vertu à travers cette « morale de la raison pure » est une entreprise impossible, car non concrète :

« La contradiction intime que l'éthique stoïcienne renferme dans son principe se montre mieux encore dans ce fait que son idéal, le sage stoïcien, n'est jamais un être vivant, et qu'il est dépourvu de toute vérité poétique ; ce n'est qu'un mannequin inerte, raide, inaccessible, qui ne sait que faire de sa sagesse, et dont le calme, le contentement et le bonheur sont en opposition directe avec la nature

¹⁰⁷ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Livre I, § 16, P.U.F, 1996, p 129-130.

humaine, au point qu'on ne peut même se l'imaginer » (*Le monde comme volonté et comme représentation*).

Retenons cette image du sage, « mannequin inerte » « qui ne sait que faire de sa sagesse ». Cela ne semble pas désigner le philosophe pour Wittgenstein étant donné le rôle plutôt actif que ce dernier lui octroie. Pourtant, nous pouvons déjà interroger le « champ d'action » de la philosophie qui ne chercherait qu'à trouver l'accord dans la dissolution des problèmes du langage.

« On ne peut conduire les hommes vers le bien ; on ne peut les conduire qu'à tel endroit ou à tel autre. Le bien est en dehors de l'espace des faits » (*Remarques mêlées*, 1929, p.54).

Wittgenstein et Zénon se rejoignent ainsi sur le principe d'accord. Au fond peu importe si l'accord se situe avec soi-même, la nature ou la raison puisque nous connaissons les passerelles qu'élabore Wittgenstein entre ces deniers. Être en accord avec la nature, c'est être en accord avec la forme logique du monde, par conséquent avec nos pensées. Le sujet étant cette fenêtre vers le monde, il est en « résonance » avec celui-ci et doit être en accord pour être heureux. Celui qui est en accord et résonne avec le sens du monde n'a précisément plus de problème. Aucun agglomérat d'une illusion grammaticale ne se forme dans son esprit :

« 6.7.16 [...] La solution du problème de la vie se marque par la disparition du problème ».

Le problème disparaît puisqu'au fond il n'y a pas de problème métaphysique dans le monde. Le silence est la seule véritable réponse au problème qui initialement n'existe pas :

« 7.7.16 N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes à qui, après de longues périodes de doute, le sens de la vie était devenu clair, ne pouvaient dire alors en quoi consistait ce sens ? »

Cette filiation avec le stoïcisme se poursuit aussi dans le fait que nous sommes « totalement impuissants » face aux « événements du monde » (11.6.1916). C'est par le biais de cette connexion avec le sens du monde que se fait le changement éthique. Ce changement est total, car lorsque nous comprenons que le monde est indépendant de notre volonté, mais que nous pouvons tout de même « en un certain sens le dominer » « en renonçant à influencer sur les événements », « le monde doit alors devenir totalement autre » (5.7.1916). Lorsque nous laissons se restituer le sens du monde celui-ci croît dans son ensemble et devient le monde de l'homme heureux. Nous comprenons ainsi la signification de l'aphorisme suivant :

« Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire : il n'y a ni bien ni mal » (8.7.16).

Uniquement le porteur de l'éthique, le sujet comme frontière, véhicule avec lui ce sens, en dehors de lui, ni bien ni mal ne sont à constater dans le monde des faits.

#

L'étude du dicible et de l'indicible, du réalisme et du solipsisme nous reconduit vers les considérations de la logique et de l'éthique. Il y a le monde des faits qui se trouve opérer dans l'espace logique où le langage peut les articuler. Il y a aussi le sujet frontière, le je philosophique qui en un sens fonde

ce monde et trouve une signification par sa vie et sa relation éthique au monde.
Deux points de vue que Wittgenstein fait coïncider.

Ω

Conclusion de la première partie

Wittgenstein explique ce qui devrait pourtant ne pas pouvoir se dire :

«4.003- La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens ».

C'est la raison pour laquelle il reconnaît à la fin du *Tractatus* le pas franchi en dehors de la frontière qu'il esquisse de l'intérieur. Pourtant il y a « réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je ». En nous montrant cette fenêtre qu'est le sujet, le philosophe tente de nous faire « coïncider » avec ce qu'il désigne. Wittgenstein n'essaie pas de nous révéler quelque chose, mais il essaie de montrer la manière de cette chose. C'est cette réalité concrète que Wittgenstein pense dans cette *optique coïncidente* du solipsisme et du réalisme pur.

Ainsi, le philosophe pense la vie comme le monde. Il s'accroche à la logique et au langage. Loin d'une vision dépourvue de vie devant une logique toute puissante et implacable qui ne prend pas en compte notre réalité, il avance, au contraire, un principe fondamentalement humain : « nous nous faisons des images des faits » (2.1). Wittgenstein part de l'homme même, de *lui-même* et non d'une prétention à universelle ou systémique : « Que m'importe l'histoire ? Mon monde est le premier et le seul monde ! » (2.9.1916).

Le sujet qu'il pense est le sujet fondateur du monde en tant que frontière de celui-ci et par là, porteur de l'éthique. Son monde est le seul qu'il voit, qu'il rencontre et qu'il connaît. C'est la raison pour laquelle « ce que d'autres, dans

le monde, m'ont dit au sujet du monde est une toute petite partie, et accessoire de mon expérience du monde » (2.9.16).

Il existe bel et bien un monde factuel. Il est tout ce qui a lieu et tout ce qui n'a pas lieu. Celui-ci est décrit par l'omniscient dans le livre du monde où, certes, existe un sujet biologique, corporel et psychologique, mais point de sujet philosophique. Le je philosophique, le sujet métaphysique ou encore éthique n'est pas présent dans ce monde comme l'œil ne l'est pas dans le champ visuel. Le porteur de l'éthique cohabite avec ce monde. Lorsque le sujet éthique est en accord avec le sens de la vie-monde-dieu plus rien ne peut être prononcé. Ainsi, il faut penser cette éthique comme silencieuse puisque « la solution du problème de la vie se marque par la disparition du problème » (6.7.1916). Nous rejoignons ainsi le constat du philosophe Pierre Hadot sur l'éthique de Wittgenstein. Dans un entretien (Cités 2001/1 n° 5) avec Sandra Laugier et Arnold Davidson, intitulé « Qu'est-ce que l'éthique ? », Pierre Hadot qualifie l'éthique du *Tractatus* de « silencieuse » :

« Toute l'originalité et tout le sel de son entreprise tiennent justement au fait que, d'après lui, l'on ne peut se saisir de la parole qu'à partir du silence, de même que l'on n'atteint la pensée qu'à partir de l'impensable, ou le dit qu'à partir du montré. Autrement dit, pas de logos sans ethos, puisque, pour lui, nous ne construisons le sens que sur fond de non-sens, et que nous ne cessons de buter contre ce dernier dans la mesure même où le « porteur » de ce non-sens sur lequel nous achoppons n'est autre que nous-mêmes ce avec quoi il faut tâcher de faire : d'où l'importance de l'éthique qui est un art de l'usage de soi ».

« Pas de logos sans ethos », voilà la meilleure manière de résumer cette structuration entre l'éthique à la logique. En présentant le porteur de l'éthique dans son accord avec le monde (devenant ainsi le monde de l'homme heureux),

Wittgenstein dit ce qui peut se montrer dans notre relation avec le monde et notre vie.

Finalement, quelle considération de l'éthique pouvons-nous tirer de ces enseignements ? La marge d'action dont parle Wittgenstein se traduit seulement sur les frontières du monde. Celles-ci affectent seulement le porteur de l'éthique. Ce n'est simplement que par une prise de conscience que le monde devient éthique et « grandit ».

« 6.43 - Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits ; non ce qui peut être exprimé par le langage. En bref, le monde doit alors devenir par-là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux ».

Cependant, nous ne pouvons aucunement redescendre dans la caverne et tendre l'échelle à nos semblables pour les aider :

« 6.54 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. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde ».

Par conséquent, quid d'une éthique intersubjective ? Quid d'une éthique pratique ? Au fond quid d'une éthique tout court ? À quoi bon écrire « Sois heureux ! » (8.7.16) si l'acte éthique se limite au silence ? Nous nous retrouvons, pour la question éthique, devant le mannequin inerte, que décrivait Schopenhauer à propos du sage stoïcien qui « n'est jamais un être vivant ». Le vivant est ce qui semble proprement manquer dans cette perspective. Certes,

nous avons notre vie, notre monde, mais de l'autre côté il y a le monde et les autres. Cet autre côté semble être séparé par un indicible abime infranchissable.

SECONDE PARTIE

UNE ETHIQUE RELATIVISTE ?

Préambule

Dans la préface aux *Recherches philosophiques*, lorsque Wittgenstein évoque les « graves erreurs » du *Tractatus* ainsi que le besoin d'expliquer ses « nouvelles » pensées, il n'est fait aucune mention de l'éthique. En outre, il ne semble pas que celle-ci ait joué un rôle particulièrement fondamental dans la suite de ses réflexions. Que s'est-il passé ?

Dans ce dernier texte, le philosophe énonce plusieurs raisons pour expliciter son tournant. Il souligne tout d'abord son agacement face aux malentendus issus des bribes de sa pensée divulguées pendant ses cours. De plus, sa relecture du *Tractatus* entraîna pour lui le besoin de « publier ses anciennes pensées en même temps que les nouvelles ». Enfin, les critiques qui découlèrent des discussions avec Frank Ramsey et plus particulièrement avec Piero Sraffa ont pointé certaines erreurs tout en stimulant sa réflexion.

Que devient l'éthique dans cette nouvelle perspective ? Là encore, cette dernière est intimement liée avec les ramifications du langage et l'élaboration de ce qui fait sens. Afin d'illustrer cela, deux voies peuvent être interrogées : une voie « pragmatique » et une voie anthropologique. Nous examinerons l'une et l'autre dans notre première partie. Ce travail effectué, nous analyserons les éléments qui déterminent ce que l'on nomme le « second Wittgenstein ». Dans une seconde étape, nous scruterons le rapport entre cette évolution et l'éthique. Et enfin dans l'étude qui achèvera ce moment, nous analyserons plusieurs propos de commentateurs sur la place de l'éthique dans cette seconde philosophie.

Chapitre 2.1 La multiplicité

2.1.1 Pragmatikos¹⁰⁸

a) Du porteur à l'acteur

Une des raisons de ce bouleversement chez Wittgenstein semble effectivement provenir des échanges entretenus avec Ramsey et Straffa. L'intérêt que nous allons porter à ces auteurs est fondé par le fait que l'un et l'autre apparaissent comme les acteurs décisifs poussant Wittgenstein à développer et approfondir les deux voies citées précédemment.

Franck Ramsey fut l'une des rares personnes qui marquèrent¹⁰⁹ Wittgenstein (la chose étant réciproque¹¹⁰). La critique adressée par le jeune mathématicien et philosophe qu'était Ramsey¹¹¹ à Wittgenstein semble s'établir entre autres sur la non-reconnaissance d'une relation entre le sujet et le monde. Mathieu Marion¹¹² désigne ce désaccord dans l'accent stoïciste que nous avons pu relever dans certains écrits de Wittgenstein :

« Pour conclure, je dois souligner la dette que j'ai à l'égard de M. Wittgenstein, à qui j'ai emprunté ma conception de la logique. Tout ce que j'ai dit vient de lui, à l'exception des éléments qui manifestent une tendance pragmatiste et qui me semblent nécessaires pour combler une lacune dans son système »¹¹³.

¹⁰⁸ Etymologie du terme pragmatique, *pragmatikos*, qui concerne les affaires, l'action.

¹⁰⁹ « R. m'inspirait une certaine crainte. Lorsqu'on exprimait des idées devant lui, il se montrait un critique très vif et talentueux. Mais sa critique n'apportait rien ; elle arrêta tout & faisait l'effet d'une douche. Le court laps de temps qui, selon l'expression de Schopenhauer, sépare les longues périodes pendant lesquelles une vérité apparaît d'abord comme un paradoxe puis comme une banalité s'était réduit pour R. à un point ». L. Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 29-30

¹¹⁰ « He is great. I used to think Moore a great man but beside W (Wittgenstein)! » que nous pouvons traduire par: "C'est un grand. Je pensais que Moore était un grand homme, mais à côté de Wittgenstein !" » L. Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 78.

¹¹¹ À propos de l'influence de Ramsey sur Wittgenstein, une grande partie de nos vues rejoignent celles qui sont développées par Mathieu Marion notamment dans le chapitre : « Wittgenstein et le pragmatisme britannique », dans *Peirce, Wittgenstein et le pragmatisme*, F. Latraverse (dir.), Paris, L'Harmattan, 2010.

¹¹² Agrégé de philosophie et professeur à l'Université d'Ottawa.

¹¹³ Frank P. Ramsey, *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin, 2003, p. 228.

Précédemment, nous avons souligné la proximité entre la pensée stoïcienne et les idées wittgensteiniennes (notamment à propos de l'accord avec le sens du monde et l'impossibilité de reconnaître une place à notre volonté dans celui-ci). Le pragmatisme étant un courant qui place précisément l'action au cœur de la signification, nous devinons en quoi cette absence chez Wittgenstein peut apparaître comme lacunaire pour Ramsey. Afin d'apprécier la pertinence de ce désaccord, il nous faut savoir que la conception du pragmatisme ramseyienne se développe autour de l'idée suivante :

« L'essence du pragmatisme me semble tenir à ceci : que la signification d'une phrase doit être définie en relation aux actions auxquelles le fait de l'affirmer conduirait ou plus vaguement encore par les causes et les effets possibles de cette affirmation »¹¹⁴.

La signification semble dans ce paragraphe se cantonner à la seule sphère de l'affirmation ainsi qu'à l'écho de celle-ci dans nos actions. Dans un autre texte, Ramsey approfondit son propos en ajoutant une nuance vis-à-vis de l'idée des « pensées » :

« Dire d'un homme qu'il a telles ou telles connaissances, croyances et opinions signifie en général quelque chose d'hypothétique, quelque chose sur ce qu'il penserait, dirait ou ferait dans les circonstances appropriées. Il est, à mon sens, important de réaliser qu'il ne s'agit pas simplement de ce qu'il penserait ou dirait, mais aussi de ce qu'il ferait, car bon nombre de nos croyances dispositionnelles se manifestent bien plus dans nos actions que dans nos pensées –) »¹¹⁵.

¹¹⁴ Ibidem p. 228.

¹¹⁵ F. P. Ramsey, 1991, *On Truth*, N. Rescher & U. Maier (eds.), Episteme 16, Kluwer §44 in *Le doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique* de Claudine Tiercelin, éditions de l'éclat, 2005, Paris.

Ramsey associe l'investissement d'une signification avec « nos actions ». Ce qui fait sens ne peut pas exister de façon indépendante, c'est en cela qu'une condition doit exister. La structuration du sens apparaît par l'intermédiaire d'une activité. Cette dernière est fondée avec l'affirmation (« croyances dispositionnelles », « connaissances », « opinions ») qui se voit validée, confortée ou encore co-instituée par l'action.

La pensée de Ramsey trouve sa source dans le pragmatisme de Charles Sanders Peirce (fondateur du courant). Rapprochons ainsi ces deux derniers propos avec ce que développe Peirce au sein de deux textes majeurs situant cette « discipline » :

« Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet»¹¹⁶.

« La signification d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle produit »¹¹⁷.

Illustrons ces deux propositions par un exemple. Voici, assez grossièrement, une signification approchante de l'idée de l'arbre : nous « attendons » d'un arbre qu'il possède des racines, des feuilles, des branches et qu'il puisse avoir une période de floraison et à l'occasion produire un fruit. Nous avons l'habitude d'observer ces caractéristiques. Toutefois, pour une autre personne qui n'a pas eu le même rapport avec les arbres (les mêmes habitudes), la signification de ces derniers peut être totalement différente ou présenter quelques variations. Par exemple, celui-ci peut s'attendre à voir une balançoire

¹¹⁶ Charles Sanders Peirce, "Comment rendre nos idées claires", *Revue philosophique*, 1879.

¹¹⁷ C. S. Peirce, *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, 1984, p. 274. 2 4 Ibidem , pp. 295-296. (Traduction modifiée).

nouée à une branche ou bien un cœur gravé sur son tronc. Le pragmatisme conclut que la signification se constitue par rapport aux actions ou habitudes. L'ensemble de ces opérations constitue le sens de cet élément. L'action est ainsi la clé d'interprétation loin de toute rationalisation formelle imposant une légitimité. Un rapprochement entre Ramsey et Pierce semble être tout à fait opportun en ce sens.

Cependant, lorsque nous nous référons aux premières réflexions wittgensteiniennes, évoquer l'habitude, « nos actions » ou encore les « effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception » afin de déterminer une signification, constitue fondamentalement une entreprise vaine. Nous ne pouvons pas parler d'usage ou d'habitude sans reconnaître au préalable une subjectivité ou du moins, une personne à qui l'action se réfère. La source de cette difficulté est que ce qui touche de près ou de loin au « Sujet » ne se manifeste pas sous la modalité des faits. Rappelons que notre pensée reflète précisément l'image de ce que nous trouvons dans le monde. Il n'y a aucune trace d'interactivité subjective avec et dans celui-ci (6.373- Le monde est indépendant de ma volonté). C'est la raison pour laquelle nous n'observons pas *notre* action. La seule marge de manœuvre que reconnaît Wittgenstein à cette dernière se situe uniquement sur les frontières du monde. Autrement dit, c'est en étant en accord ou désaccord avec le sens de celui-ci que nous nous positionnons ou plutôt que l'ensemble du monde se modifie (position mystique). Par conséquent, considérer une chose sous le prisme de l'habitude, du désir ou de la croyance, autrement dit à travers l'usage que *nous* en avons est une voie sans issue.

Rappelons ainsi que pour le « premier Wittgenstein » la signification d'un élément se configure uniquement dans la relation combinatoire articulée dans la proposition : « Seule la proposition a un sens. Ce n'est que dans le contexte

d'une proposition qu'un nom a une signification » (3.3/3.314). La configuration de l'état de choses entraîne avec lui la cohérence du mot et donc celle prêtée à l'entité, néanmoins, ce sens est strictement formel.

b) Un pragmatisme moniste ?

C'est la raison pour laquelle il peut nous sembler étonnant de trouver chez le philosophe français Gérard Deledalle l'évocation d'un pragmatisme « moniste » pour évoquer le système mis en place par Wittgenstein dans le *Tractatus* :

« Le pragmatisme du *Tractatus* était « moniste », plus proche du pragmatisme absolu de Royce que du pragmatisme pluraliste ou contextuel de Pierce et de Dewey. D'un monisme positiviste cependant et non idéaliste »¹¹⁸.

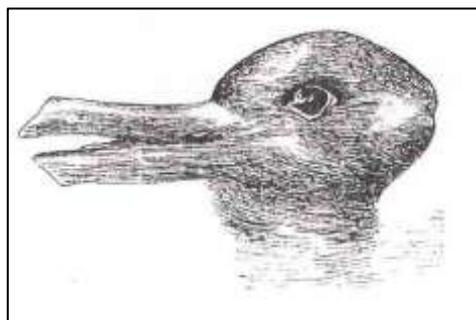
La question du rapprochement entre le texte du *Tractatus* et le pragmatisme n'est pas une chose anodine. Pour ce dernier ouvrage, nous avons remarqué l'impossibilité de relier ce qui peut constituer une signification depuis une donnée pratique autrement dit connectée à une subjectivité. Comment pouvons-nous alors considérer ce propos ? Existe-t-il une deuxième lecture du *Tractatus* allant dans ce sens ? Serait-il alors envisageable de déceler une perforation du sujet dans le monde et, par conséquent, situer la présence d'une pratique de l'éthique ?

Avant de répondre à cette question, détaillons ce que signifie le monisme et plus particulièrement un « pragmatisme moniste ». Le monisme considère l'ensemble des choses sous une seule et même substance. En ce sens, cette pensée s'oppose par exemple à un dualisme ontologique (corps/âme) développé avec René Descartes dans ses *Méditations Métaphysiques*. Au contraire de l'une

¹¹⁸ Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, De Boeck Supérieur, 1999 p.198.

des philosophies qui est citée pour illustrer un monisme célèbre celui du philosophe hollandais Baruch Spinoza. Dieu / la nature constitue l'unique substance ayant certes une infinité d'attributs, mais tous se conjuguant sous cette même substance. Un pragmatisme moniste serait, selon ce que nous venons d'exposer, la doctrine qui érigerait l'action comme seule détermination pour la compréhension du monde.

En rapport avec ce que nous avons relevé pour l'instant chez Wittgenstein, deux perspectives semblent se présenter dans l'hypothèse d'y trouver un monisme. Nous retrouvons ici ce que nous avons symbolisé avec l'image de la pièce où les deux faces coïncident. D'un côté se trouve le réalisme pur fondé par les faits et de l'autre l'idéalisme soutenu par le porteur de l'éthique. Nous pourrions affirmer que d'un côté nous avons un monisme qui se constitue sous la dimension purement formelle des faits. De l'autre côté se situe un monisme idéaliste où seul le sujet constitue son monde/langage/vie. Et pourtant ici point de dualisme étant donné que les deux systèmes ne se rencontrent jamais en même temps (à l'image de l'ambivalence du célèbre¹¹⁹ « canard-lapin »).



Afin d'apporter une lumière sur cette considération d'un monisme ou d'un dualisme pour Wittgenstein, examinons un passage au sein du *Tractatus* où nous trouvons la proposition suivante :

¹¹⁹ Dessinateur inconnu, dessin publié le 23 octobre 1892 dans le *Fliegende Blätter*.

« 4.128 Les formes logiques n'ont pas de nombre. C'est pourquoi il n'y a pas en logique de nombres distingués, et c'est pourquoi il n'y a pas de monisme ou de dualisme philosophique, etc. »¹²⁰.

En affirmant que les formes logiques n'ont pas de nombre, Wittgenstein souhaite insister sur le fait qu'on ne puisse ni les compter¹²¹ ni trouver en leur sein les nombres¹²². Par-là, selon ce dernier on écarte toutes possibilités de considérer le rapport aux faits sous l'optique d'un monisme ou d'un dualisme. Pourquoi ? *La* réalité ne se compte pas, nous n'avons pas, par exemple, d'un côté une considération métaphysique et de l'autre une appréciation physique. Nous trouvons un autre exemple dans le *Tractatus* concernant cette non-détermination de la réalité:

« 5.454- En logique, il ne peut y avoir de coordination ni de classification. En logique, il ne peut y avoir un plus général et un plus spécifique ».

La logique étant « une image qui reflète le monde » (6.13), nous ne pouvons l'organiser, la coordonner et y classer différentes perspectives :

« 6.41 - Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur - et s'il y en avait une elle serait sans valeur. S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel ».

Pour Wittgenstein, toute façon de considérer le monde ne se trouve précisément pas dans celui-ci, par conséquent, nul moyen de reconnaître un monisme ou un

¹²⁰ A propos de cette proposition, voir l'excellente analyse de Markus Aenishänslin dans sa thèse d'Etat intitulé : «Le "Tractatus" de Wittgenstein et l'"Éthique" de Spinoza: étude de comparaison structurale», 1988, p.48.

¹²¹ «4.1272/6 » Il est dépourvu de sens de parler de nombre de toutes les choses ».

¹²² 5.453/2 « Il doit en ressortir qu'il n'y a pas de nombre en logiques ».

dualisme. Nous ne sommes pas non plus devant un monisme neutre¹²³ qui en attente d'un moyen suffisant pour considérer ces deux derniers aspects (idéalisme et réalisme) les conserve.

En outre, considérer le *Tractatus* comme source de monisme positiviste est problématique. Wittgenstein ne semble pas aller dans ce sens. Sans entrer dans ce débat¹²⁴, associer le positivisme au *Tractatus* est d'emblée une entreprise délicate étant donné le rapport particulier aux faits qu'élabore Wittgenstein. Le courant du positivisme intègre l'idée que les sciences correctes sont celles qui développent une méthodologie basée sur l'observation, autrement dit l'expérience et la vérification des faits. Notons qu'une des ambitions de cette doctrine est l'abandon total de la métaphysique¹²⁵. Cependant, la vérification¹²⁶ que pense Wittgenstein ne se rapporte pas à l'expérience. De plus, coupler le positivisme au monisme dans la perspective wittgensteinienne revient à éradiquer entre autres toute la partie mystique des *Carnets* et du *Tractatus* ainsi que ses propositions éthiques. En effet, considérer les choses sur le seul plan de l'expérience, c'est ignorer tous les propos de Wittgenstein concernant Dieu et le sens de la vie pour le premier ouvrage et plus particulièrement l'éthique dans le second. Pour le philosophe, il faut simplement reconnaître le fait qu'on ne puisse pas se prononcer sur cette question (monisme/dualisme).

¹²³ « Le monisme neutre est la théorie selon laquelle le mental et le physique ne « diffèrent par aucune propriété intrinsèque ... mais seulement par leur disposition et leur contexte » Bertrand Russell [1913], « Le monisme neutre », dans *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy, chap. II, p. 27. Bertrand Russell, *Le monisme neutre*, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy, chap. II, p. 27.

¹²⁴ François Latraverse, *La pragmatique: histoire et critique* p.115.

¹²⁵ « Le positivisme [...] est surtout fait de négations ; et la négation fondamentale, celle qui assure, sous toutes ses variétés, l'unité de la doctrine, c'est celle de la métaphysique ». *La science physique et la réalité*, p 181 PUF Robert Blanché.

¹²⁶ « En réalité, la formulation du *Tractatus* était épistémologiquement neutre: elle établissait une identité entre compréhension de l'énoncé et connaissance de ses conditions de vérité, sans s'engager quant au lieu et au mode de l'établissement de sa vérité ou fausseté ». Diego Marconi, *La philosophie du langage au XXème siècle*, éditions de l'éclat, 1997, Paris.

Dans le rapprochement qu'opère Deledalle entre Wittgenstein et « le pragmatisme de Royce », il est intéressant de relever un point particulier. Il semble que pour Royce l'interprétation du monde se constitue comme un « processus social ». Deledalle ajoute à ce propos que le jugement est pour cet auteur « une réponse constructive à une situation et non une simple copie d'un objet donné extérieurement »¹²⁷. Toutefois, encore une fois, chez *le* « Wittgenstein du *Tractatus* », nous ne trouvons aucune réponse constructive, aucune mention d'un caractère social. Nous y constatons davantage une perspective se rapprochant de cette « simple copie ». Dans le texte tractasuéen, la signification est uniquement une affaire de configuration.

Cependant, nous pouvons essayer de reconnaître l'idée d'un pragmatisme en indiquant non pas l'interaction de la personne avec le monde comme source de sens, mais l'interaction elle-même. Pour cela, il nous faut considérer le sens comme configuration particulière d'un état de choses. Effectivement, l'imbrication est fondatrice de sens. La notion de « pragmatisme », en tant que relation avec une action laisserait par conséquent sa place à *l'inter-action* d'éléments (dénué par conséquent de toute affection humaine). Ainsi, un rapprochement entre le *Tractatus* et un pragmatisme revisité peut s'envisager. Restituer le sens d'une entité reviendrait donc à désigner la totalité des relations possibles attribuée un élément. Relions cette idée avec un passage sur la conception de complétude :

« Si un concept fondamental est introduit, il doit être introduit dans toutes les connexions dans lesquelles il peut apparaître » (5.451).

Certes, « nous nous faisons une image des faits » par conséquent, "l'humain" entre dans l'équation. Néanmoins, sa fonction est strictement relayée à une

¹²⁷ G. Deledalle, *La philosophie, op cit.*, p.155.

simple matrice qui modélise la forme logique des états de choses. Il devient évident que la place de l'éthique est fondamentalement problématique sous cette optique. Disposer alors celle-ci au niveau du « je métaphysique » est d'une certaine façon la seule solution envisageable dans le système établi par Wittgenstein. Si la volonté, l'éthique, l'esthétique, la subjectivité peuvent avoir une signification, celle-ci doit se situer uniquement sous ce rapport extramondain (étant donné leurs absences des faits) et par conséquent illogique (la logique reflétant le monde). Wittgenstein est conscient de l'effet tout à fait insuffisant et frustrant de cette annonce. Dans un texte des *Carnets*, que nous ne retrouvons pas d'ailleurs dans le *Tractatus*, nous relevons ces interrogations :

« La solution du problème de la vie se marque par la disparition du problème. Mais peut-on vivre de telle sorte que la vie cesse d'être problématique ? Que l'on vive dans l'éternité et non dans le temps ? » (6.7.16).

Plus loin dans le texte nous relevons une autre nuance qui n'est encore une fois pas reportée dans le *Tractatus* :

« Peut-il donc y avoir un monde qui ne soit ni heureux ni malheureux ? » (29.7.16).

Qu'il existe une tendance éthique, esthétique, ou encore métaphysique, ce point est indéniable (nous trouvons cela dans la *Conférence sur l'éthique*). Wittgenstein, étudie cet élan pour précisément l'évacuer non seulement du discours, mais aussi du monde. Dans sa perspective son constat est implacable, mais est-il satisfaisant ? Sauvegarder l'éthique en l'extrayant complètement du monde équivaut-il réellement à lui reconnaître une importance ?

c) Poste d'aiguillage

C'est donc contre cette absence de l'action dans la philosophie tirée du *Tractatus* que Ramsey réserve son doute. Comme le remarque Marion ; cette critique semble avoir porté ses fruits puisqu'entre 1929 et 1930 au moment de la rédaction des *Remarques philosophiques*, nous trouvons les considérations suivantes :

« Le langage doit avoir la même multiplicité qu'un poste d'aiguillage qui provoque les actions correspondant à ses propositions. [...] Les mots d'un langage correspondent aux manettes d'un poste d'aiguillage, qui permettent d'exécuter les choses les plus différentes »¹²⁸.

Dans ces lignes, la proposition semble porter son ombre non plus simplement sur la forme des faits, mais sur ce qu'elle indique en tant qu'attente implicative. Autrement dit, le langage prend la forme de la multiplicité rencontrée non seulement dans les états de choses, mais aussi dans la relation entre les actions et ce qui est attendu. L'usage des manettes qui « permettent d'exécuter les choses les plus différentes » désigne le fait que pour différents emplois il doit y avoir différentes significations.

« Un mot n'a de signification que dans le contexte d'une proposition. C'est comme si on disait qu'un bâton n'est levier qu'au moment de son emploi. Seule l'application qu'on en fait le constitue comme levier. Toute consigne peut être conçue comme une description, toute description comme une consigne » (*Remarques philosophiques* §14).

Nous retrouvons quasiment à l'identique la première phrase de ce paragraphe dans le *Tractatus* (« 3.3 - Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification »). Que nous informe alors de plus

¹²⁸ L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Tel Gallimard, 1975.

ici Wittgenstein? En prenant cet exemple du levier, il cherche à révéler l'importance de cette notion d'application. « Seule l'application qu'on en fait le constitue comme levier ». Le levier en lui-même n'est rien et le mot levier n'indique rien. La consigne se constitue par le contexte attribuant ainsi l'indication du sens. Le levier a une signification, car il sert dans *telle* situation ou dans *tel* but :

« 10. Prendre les propositions comme des consignes pour construire des modèles. Pour que le mot puisse guider ma main, il faut qu'il ait la diversité de l'activité souhaitée » (*Remarques philosophiques*).

Ce qui est désormais déterminant est l'idée de projet et de guide du langage. Le terme articulé dans la proposition possède une signification du fait qu'il s'inscrit dans et par une « activité ». Wittgenstein prend ainsi un cheminement radicalement différent de ce qu'il pouvait évoquer au sein de ses écrits précédents : « 3.25 – Il y a une analyse complète de la proposition, et une seulement ». L'articulation qui est en jeu au sein d'une proposition ne suffit plus comme critère déterminant du sens. Nous nous retrouvons ici face à une nouvelle considération du modèle. Celui-ci n'est pas conçu en tant qu'image ou structure formelle du monde, il est le creuset qui figure un usage, autrement dit le modèle à suivre, ou du moins *les* modèles. Nous reconnaissons effectivement dans ces propos une certaine parenté avec le pragmatisme. L'objet porte une signification parce qu'il possède une implication ou un usage. Cette idée est précisément présente dans les *Recherches philosophiques*, notamment au §432 :

« Tout signe *isolé* paraît mort. *Qu'est-ce qui* lui donne vie ? C'est dans l'usage qu'il est *vivant*. A-t-il en lui-même le souffle de la vie ? – Ou *l'usage* est-il son souffle ? »

Le mot est déconnecté du sens sans l'usage puisque par lui-même il ne détermine rien. C'est la présence humaine, qui en insufflant « la vie » donne un usage et par conséquent une signification. La forme logique est clairement abandonnée au profit de l'activité. Nous retrouvons en ce sens un lien possible avec ce qu'évoque Ramsey.

Finalement, une certaine présence de la subjectivité fait son apparition dans les réflexions wittgensteiniennes. L'activité devient même le critère qui va déterminer la signification. Toutefois avant de trouver ce qui pourrait désigner une posture pragmatiste dans ce qu'élabore Wittgenstein, il nous faut au préalable exposer la deuxième facette qui a modifié sa position. Une fois présentée celle-ci, nous pourrions précisément et adéquatement étudier la teneur même de ce qu'on nomme le second Wittgenstein à travers les *Recherches philosophiques*. Ce travail effectué nous permettra d'interroger l'abandon ou la continuité de la problématique éthique dans ses écrits.

2.1.2 La voie « anthropologique »

a) Le geste napolitain

Tout comme Ramsey, Piero Sraffa a eu une forte influence sur Wittgenstein¹²⁹. Celle-ci, étudiée spécifiquement par Amartya Sen¹³⁰ ou encore Brian McGuinness,¹³¹ semble apparaître comme une figure de premier plan dans le changement idéologique du philosophe. Il existe une célèbre anecdote que l'on associe à Sraffa dans le but d'abattre la théorie figurative du *Tractatus*. Elle apparaît comme la parabole originelle de l'influence de l'économiste sur le

¹²⁹ Sur les rapports entre Piero Sraffa et Wittgenstein, *Piero Sraffa*, Alessandro Roncaglia, Great thinkers in economics, Series Editor A.P Thirlwall, Palgrave Macmillan, 2009.

¹³⁰ Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci, Amartya Sen, *Journal Of Economic Literature*, Vol. XLI (December 2003) pp.1240-1255.

¹³¹ *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian McGuinness, Wiley-Blackwell, 2012.

philosophe. Au cours d'une conversation Sraffa aurait effleuré son menton du bout des doigts (geste napolitain qui exprimerait le mépris)¹³² :



Il aurait alors demandé à Wittgenstein : « quelle est la forme logique de ceci ? »¹³³. Ce dernier aurait été dans l'incapacité de répondre à cette question. Cet exemple illustrerait l'incapacité de donner la forme logique d'un tel geste et, par conséquent exposerait du même coup, l'échec de la théorie figurative du langage du *Tractatus*. Toutefois, ce qu'elle semble avoir de manière plus importante révélée à Wittgenstein se situe, selon Monk, dans le fait d'avoir disposé «les choses sous un nouvel angle ». Wittgenstein souligne en ce sens que discuter avec Sraffa lui donnait l'impression d'être un « arbre dont les branches avaient toutes été coupées » pour laisser place aux nouvelles. Rush Rhees rapporte que la plus grande influence qu'eut Sraffa auprès de Wittgenstein fut de le mettre en face d'une perspective particulière : « anthropological way of confronting philosophical problems »¹³⁴.

Cette voie anthropologique qu'amènerait Sraffa permettrait de contextualiser le sens non plus dans une configuration, mais dans une relation à une culture. Ajoutons à cela la lecture de Sen, voyant dans le propos de Sraffa une influence

¹³² Munari, Bruno. Non ne me importa I don't care. (Date inconnue) [Photographie]. In : Munari, Bruno. *Speak Italian: The Fine Art of the Gesture*. San Francisco, Chronicle Books, 2005.

¹³³ *Wittgenstein: Le devoir de génie*, Ray Monk, Flammarion, 2009.

¹³⁴ *Ibidem*. "Une voie anthropologique confrontée aux problèmes philosophiques."

des textes d'Antonio Gramsci¹³⁵, lequel met l'accent sur le positionnement social ou le conditionnement d'un individu dans l'acquisition de la conception du monde.

Selon Roncaglia, le changement provoqué par Sraffa chez Wittgenstein s'élabore autour de l'idée d'un refus méthodologique de résoudre avec un modèle général chaque cas qui se pose dans le domaine des problèmes économiques (en ce qui concerne Sraffa) ou linguistiques (en ce qui concerne Wittgenstein). L'exemple du geste napolitain en est l'illustration la plus parfaite. Le modèle général de la théorie figurative du langage qui se pose, rappelons-le, comme image des faits du monde, s'effondre lorsqu'il lui est demandé de donner la forme logique du dit-geste.

La réponse que fera Wittgenstein prendra précisément appui sur une impossible généralisation débouchant sur une nécessaire diversification nourrie par les multiples facettes de l'activité humaine. Nous trouvons l'indice de cette nouvelle résolution à la référence MS 157b le 27 février 1937 :

"Il apparut que je n'avais pas un concept général de la proposition et du langage. Je devais reconnaître ceci et cela comme des signes (Sraffa) et je ne pouvais pourtant fournir une grammaire pour ceux-ci »¹³⁶.

C'est précisément autour de ce passage que Wittgenstein pour McGuinness¹³⁷ comprit le besoin de réorienter sa pensée sur deux points : l'abandon de la théorie pneumatique de la pensée et la non-généralisation du langage (qui donna naissance à la notion d'air de famille).

¹³⁵ A Comment on Sen's "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci", *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 61, 2006, 504-512.

¹³⁶ L. Wittgenstein, MS 157b le 27 février 1937 dans *Lire les "Recherches philosophiques"*, Sandra Laugier, Christiane Chauviré, Vrin, 2006.

¹³⁷ B. McGuinness Wittgenstein dans *Cambridge, op. cit.*

b) L'abandon de la pneumatique du langage

Dans les *Recherches*, nous trouvons d'autres traces de cette impossible généralisation :

§109 : « Il était juste de dire que nos considérations ne doivent pas être des considérations scientifiques. L'expérience que « ceci et cela se laisse penser à l'encontre de notre préjugé »- quel qu'en puisse être le sens – ne pouvait avoir aucun intérêt pour nous. (La conception pneumatique de la pensée.). Et nous n'avons le droit d'établir aucune sorte de théorie ».

Le projet du *Tractatus* ne consistait précisément pas à exposer une science linguistique et pourtant en creux nous y trouvons cette ambition. En effet, la théorie figurative se comprend spécifiquement dans cette perspective de généralisation. C'est entre autres à celle-ci que Wittgenstein se réfère lorsqu'il critique toute « conception pneumatique de la pensée ». Pneumatique fait ici référence au grec *pneuma*, souffle de la vie, l'âme. Autrement dit, ce que dénonce ici Wittgenstein est l'idée que derrière les mots résiderait une dimension vaporeuse qui donnerait et expliquerait le sens de ces derniers.

“Le sens d'une / la / des phrases n'est pas pneumatique; il est plutôt ce qui est donné comme une réponse à une demande d'une explication du sens. Et-ou-un sens diffère d'un autre comme l'explication de l'un diffère de l'explication de l'autre. Le rôle que la phrase joue dans le calcul, voilà ce qu'est son sens. Le sens ne se tient donc pas debout derrière cela (comme la présence psychique d'idées etc.)

"¹³⁸

¹³⁸ L. Wittgenstein MS113,82 in David G. Stern , *Wittgenstein on Mind and Language, Hardback, 1995.* p.108: “The sense of a /the/ sentences is not pneumatic ; rather, it is what is given as an answer to a request for an explanation of the sense. And-or-one sense differs from another as the explanation of the on differs from the explanation of the other. The role the sentence plays in the calculus, that is its sense. The sense (therefore) doesn't stand behind it (as the psychic occurrence of ideas etc.)”.

La signification ne se détermine pas en fonction d'une région dissimulée, comme si une instance suprême insufflait Le sens de manière figée et universelle. Dans le *Tractatus*, en connectant le sens à la configuration des états de choses et la forme logique d'une proposition, Wittgenstein participe à cette émancipation d'une réalité cachée et fondatrice. Toutefois, en ancrant rigoureusement la signification dans cette perspective, le philosophe détermine du coup une exclusivité sémantique. Celle-ci s'élabore de manière close et indépendante de l'activité humaine. Ainsi constituée, elle ne peut pas préfigurer la diversité de ce qui peut faire sens.

Désormais, la question de la signification n'est plus une affaire de forme, mais un déploiement d'explications. C'est la raison pour laquelle au début du *Cahier Bleu*, Wittgenstein au lieu de répondre à la question « quel est le sens d'un mot »¹³⁹ en vient plutôt à interroger « l'explication du sens d'un mot ». Il compare ce questionnement à celui de la longueur : « comment mesure-t-on la longueur nous aide à comprendre ce qu'est la longueur ». La longueur comme le sens d'un mot ne se comprend qu'au moment où pour l'un, on mesure *une* longueur et pour l'autre, on utilise *un* mot. Aucune réalité dissimulée ne se situe derrière la longueur et le sens.

Au paragraphe 84 de *Grammaire philosophique*, Wittgenstein met en avant l'explication du sens pour désigner la signification : « un sens se distingue de l'autre comme l'explication du premier se distingue de l'explication de l'autre ». Il n'y a aucune instance légiférant du sens : « le sens de la proposition n'est pas une âme »¹⁴⁰. Illustrons cela en reprenant notre exemple de la signification de l'arbre. Le sens que va porter le terme arbre va dépendre de la façon dont celui-ci sera utilisé. Une signification générique ou idéale de l'arbre est d'une part

¹³⁹ L. Wittgenstein, *le cahier bleu et le cahier brun*, suivi de Ludwig Wittgenstein par Norman Malcolm, tel Gallimard, 1965, p. 45.

¹⁴⁰ L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Gallimard, 1980.

illusoire et d'autre part inadéquate. Son sens est co-relatif à *la* situation dans laquelle *cette* phrase est prononcée dans *tel* but. Prenons à titre d'exemple une des célèbres citations de Sénèque :

« Il n'est d'arbre solide et vigoureux que celui qui souffrit longtemps le choc de l'aquilon. Les assauts même qu'il essuie rendent sa fibre plus compacte, sa racine plus sûre et plus ferme »¹⁴¹.

Ici, peu importe qu'un arbre soit fruitier ou perde ses feuilles en automne, l'arbre est ici considéré sous la perspective de sa résistance et de son adaptation face aux assauts des éléments dans le temps. La signification de l'arbre qu'énonce ici Sénèque diffère profondément d'avec celle que véhicule une autre citation célèbre :

« La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. Pensée fait la grandeur de l'homme »¹⁴².

C'est par la négative que l'arbre est ici évoqué. Encore une fois, ses attributs importent peu. L'expérience que l'on peut avoir de lui est aussi d'une certaine façon non requise. Toutefois, l'usage précis que fait Pascal de l'arbre lui confère un sens spécifique. Le fait qu'un arbre ne puisse pas se connaître « empêche » son caractère misérable. D'une citation à l'autre, le mot reste, cependant la signification est complètement différente. Il y a, certes, une référence à l'arbre en tant qu'entité végétale et organisme vivant, néanmoins celle-ci est oblitérée par le sens que véhicule l'énonciation. Ainsi, comme Wittgenstein le souligne, il

¹⁴¹ Sénèque, *De la providence*, Chapitre IV, Traduction J. Baillard, 1914.

¹⁴² Pascal, Blaise, *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, coll. « G-F », 1976.

faut assister ou du moins présenter comment on parle de l'arbre (comment on mesure ou comment nous expliquons telle chose), pour saisir la signification de l'arbre dans *cette* proposition.

c) L'illusion de la complétude du sens

L'idée qui travaille le fond de cette pneumatique de la pensée est qu'il doit y avoir toujours un fondement solide au sens. Il faudrait qu'il existe de manière figée et rigoureuse l'Arbre pour être autorisé à en parler sans hésitation et trouble. L'argument de Sraffa par le retour à l'activité humaine considérée en « perspective anthropologique » enclenche cette désillusion d'un sens pneumatique.

Une espérance métaphysique séjourne dans l'élaboration de nos discours. Nous ne pouvons pas accepter qu'un élément ne possède pas une signification déterminée et unanimement reconnue. C'est d'ailleurs un des principes que l'on rapporte au processus même du langage. Le langage est supposé reconnaître et déterminer un sens à une réalité. Le *Tractatus* dans cette perspective en est d'une certaine façon le symbole. La signification apparaît sur le socle formel de la réalité figurée par le langage. Dissserter sur la possibilité de plusieurs sens ou d'autres dimensions sémantiques est absurde pour cette optique. Néanmoins, Wittgenstein s'attaque précisément à cela, nous en trouvons la trace dans les *Recherches* :

« 99- Le sens de la proposition – aimerait-on dire – peut certes laisser ceci ou cela ouvert, mais la proposition doit néanmoins avoir *un* sens déterminé. Un sens indéterminé, -ce *ne* serait en vérité *pas un sens du tout*. – De même, une délimitation qui manque de netteté n'est pas une délimitation du tout. Ici, on pense à peu près ainsi : Si je dis : « J'ai soigneusement enfermé cet homme dans

cette pièce – seule une porte est restée ouverte »-, je ne l'ai donc pas enfermé du tout ; il l'est qu'en apparence. On serait alors tenté de dire : « Donc tu n'as rien fait du tout. » Une clôture qui a un trou ne vaut mieux pas que pas de clôture du tout. –Mais est-ce bien vrai ? ».

Ce qui est attaqué est précisément cette nécessaire complétude. Croire que la signification est circonscrite de manière universelle, c'est rejoindre la pensée pneumatique et l'idée qu'un ciel intelligible donne à tout jamais la valeur déterminée à la signification. Wittgenstein critique ici spécifiquement le *Tractatus* et ce que nous avons pu étudier au travers de la simplicité de la complétude dans notre premier examen. Une simplicité qui semble faire place ici non pas à la complexité, mais au contexte ou encore à l'authenticité de l'usage. Ce que nous nous représentons pour tel objet ou tel mot est une affaire de normes. Le flou est précisément la mesure « réelle » de chaque chose :

« Y-a-t-il avantage à remplacer une photographie floue par une qui soit nette ? L'image floue n'est-elle pas souvent ce dont nous avons précisément besoin ? (*Investigations philosophiques* §71).

Paradoxalement nous revenons à la racine du *Tractatus*, c'est-à-dire les *Carnets* où cette idée de non-complétude était déjà élaborée par le biais de l'image :

« C'est par la correspondance que j'établis entre les composants de l'image et les objets et seulement par elle, que l'image représente alors un état de choses, et qu'elle est ou non correcte. (Par exemple, une image représente l'intérieur d'une pièce ; etc.) » (26.11.14)

Aucune signification ne peut être élaborée de manière absolue et toujours correcte. L'image n'élabore rien à part elle-même, la signification qui en découle est établie par la correspondance effectuée ou non. Son caractère valide dépend

de ce qui est visé dans le processus de correspondance. De la même façon, le sens d'un élément va tirer sa signification par ce qui est déterminé dans telle activité. Aucune signification figée préalable n'est nécessaire :

« L'erreur que nous pouvons commettre est celle-ci : nous voulons utiliser un signe et nous le regardons comme s'il existait un objet correspondant au signe. (Une des causes de l'erreur est encore notre recherche « d'une substance qui réponde à un substantif ».) » (*Cahier Bleu*, pp. 50-51)

Ainsi, nous retrouvons le caractère majeur de l'activité ou de l'usage dans l'élaboration du sens. Le mot prend vie seulement dans une activité :

« Et si l'on nous demande de donner un nom à ce qui anime le signe, nous dirons que c'est son *utilisation* » (*Cahier bleu*, p 79)

« Le signe (la phrase) prend un sens par référence à un système de signes ou langage, auquel il appartient. Comprendre une phrase, c'est en somme comprendre un langage. La phrase est *vivante*, peut-on dire, en tant qu'elle fait partie d'un langage » (*Cahier Bleu* pp. 4-5).

L'activité est le seul processus qui peut légitimer le sens étant donné qu'il constitue à la fois sa source et sa destination. Que nous lisions à travers Ramsey l'apport d'une influence trouvant sa source dans le pragmatisme ou bien par le biais de Sraffa insufflant une considération de l'abandon de l'ambition généraliste, Wittgenstein oriente radicalement sa pensée vers cette appréciation de l'usage et de l'activité. Toutefois, cette évolution s'accompagne d'un ensemble de nouveaux concepts majeurs qui vont devenir déterminants pour la lecture éthique.

2.1.3 La boîte à outils

a) Un air de famille avec Spengler ?

Le concept d'air de famille constitue, selon McGuinness¹⁴³, le second volet qui détermina le changement dans la philosophie de Wittgenstein (le premier étant la rencontre avec Sraffa). Pour ce commentateur, c'est Oswald Spengler qui fut la première influence concernant l'idée d'air de famille. Soulignons que ce dernier figure lui aussi dans la liste des auteurs auprès desquels Wittgenstein reconnaît une dette philosophique.

Spengler¹⁴⁴, célèbre philosophe allemand du début du XX^{ème} siècle, fut connu notamment pour son œuvre le *Déclin de l'Occident*. Il existe plusieurs références directes¹⁴⁵ à ce dernier dans les écrits de Wittgenstein. Voici une des occurrences caractérisant notablement l'influence de Spengler :

« Spengler serait mieux compris s'il disait : Je compare différentes périodes culturelles à la vie de plusieurs familles ; à l'intérieur d'une famille il y a un air de famille, tandis qu'il y a aussi une ressemblance entre des membres de familles différentes ; mais l'air de famille se distingue de cette autre ressemblance par tel et tel caractère, etc. Je veux dire : L'objet de comparaison, l'objet dont est tirée la façon de voir les choses, doit nous être indiqué, afin d'éviter que des inexactitudes ne se glissent sans cesse dans la discussion. Faute de quoi, tout ce qui vaut pour le paradigme de la théorie, on le prétendra valable *volens nolens* également pour l'objet dont on fait la théorie, et l'on prétendra qu' « il doit toujours... »¹⁴⁶

Spengler a dans son ouvrage le *Déclin de l'occident* développé une considération paradigmatique de la culture et de l'influence de celle-ci dans les usages en tant

¹⁴³ « The other was the idea of family resemblance, which he implies he got from Spengler. That too militated against the assumption of essences." B. McGuinness, *Wittgenstein in Cambridge Op. Cit.*

¹⁴⁴ A propos de la relation entre Wittgenstein et Spengler, voir l'article de Mathieu Contou, « Wittgenstein, lecteur de L'homme et la technique de Spengler ? », *Implications philosophiques*, 2011.

¹⁴⁵ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, GF, Flammarion, Paris, 2002, p. 68 , Ibid., p. 75, Ibid., p. 83-84, M. Drury, *Conversations avec Ludwig Wittgenstein, Perspectives critiques*, Puf, Paris, 2002, p. 105-106, L. Wittgenstein, *Remarques sur le « Rameau d'Or » de Frazer*, *Philosophica III*, TER, Mauvezin, 2001, p. 34, L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1980, p. 384.

¹⁴⁶ *Remarques mêlées*, [1931] p.68.

qu'elle élabore une expression de la « valeur humaine »¹⁴⁷. Cette optique va influencer assez fortement Wittgenstein et laisse ainsi entrevoir une filiation sur ses nouveaux concepts à savoir, l'air de famille, les jeux de langage et la forme de vie.

« Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne notre forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses. (Une sorte de « conception du monde » qui semble caractéristique de notre temps. Spengler.) Cette représentation synoptique nous donne la compréhension qui elle-même nous permet de « voir les connexions ». D'où l'importance de la découverte de liens intermédiaires »¹⁴⁸.

La représentation synoptique a déjà été évoquée dans notre premier examen. Celle-ci était alors vouée au service de la logique. Elle avait en ce sens pour unique but de renvoyer vers une correspondance exacte et totale de l'élément visé. Toutefois, désormais dans la perspective de l'air de famille, l'emploi de la vision synoptique élabore un « imaginé »¹⁴⁹ des caractéristiques qui ensemble prennent une signification. La représentation synoptique désigne ces « connexions » autrement dit les airs de famille :

§67 : « Je ne saurais mieux caractériser ces ressemblances que par l'expression d' « air de famille » ; car c'est de cette façon-là que les différentes ressemblances existant entre les membres d'une même famille (taille, traits du visage, couleur des yeux, démarche, tempérament, etc.) se chevauchent et s'entrecroisent. [...] De même, les différentes catégories de nombre, par exemple, forment une famille [...] Et nous étendons notre concept de nombre de la même façon que nous enroulons, dans le filage, une fibre sur une autre. Or la solidité du fil ne tient pas à ce qu'une

¹⁴⁷ Ibidem. p.58.

¹⁴⁸ L. Wittgenstein, *Remarques sur le « Rameau d'Or » de Frazer*, Philosophica III, TER, Mauvezin, 2001, p. 34.

¹⁴⁹ J. Schulte, *Lire Wittgenstein, Op. Cit.* p.95.

certaine fibre court sur toute sa longueur, mais à ce que de nombreuses fibres se chevauchent » (*Recherches philosophiques*).

L'air de famille est précisément ce « chevauchement ininterrompu de ces fibres ». Il n'existe pas essentiellement, mais se constitue uniquement dans cette tension d'enchevêtrement. Un concept semble apparaître du fait de la présentation synoptique, de ce voir particulier qui restitue ces connexions permettant « la solidité du fil ». L'enchevêtrement des fibres ne renvoie effectivement sur rien à l'exception d'une idée qui possède un sens pour telle activité :

« Cette soif de généralité est la résultante de nombreuses tendances liées à des confusions philosophiques particulières. Il y a la tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général. Nous avons tendance à penser qu'il doit par exemple y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune justifie que nous appliquions le terme général 'jeu' à tous les jeux ; alors qu'en fait les jeux forment une famille dont les membres ont des ressemblances de famille. Certains d'entre eux ont le même nez, d'autres les mêmes sourcils, et d'autres encore la même démarche ; et ces ressemblances se chevauchent. L'idée qu'un concept général est une propriété commune à ses cas particuliers se rattache à d'autres idées primitives et trop simples sur la structure du langage » (*Cahier bleu*, p. 57-58)

L'air de famille constitue cette levée du voile sur l'illusion essentialiste d'une conception générale ou pneumatique de la signification. Il opère ainsi un retour aux contextes et activités qui investissent un sens sans commettre une prétention universaliste cherchant à abreuvoir la « soif de généralité ». Il n'y a aucun fond solide au langage, aucune essence, seulement des « phénomènes différents apparentés de manières variées » :

«Notre grammaire manque avant tout de *synopticit *. La philosophie ne saurait en aucune manière porter atteinte à ce qui est effectivement dit, et elle ne peut donc finalement que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en l' tat »¹⁵⁰.

Le mot seul est inerte et la chose que nous croyons viser par lui s'évapore dès que nous pensons la saisir. Nous sommes condamnés à décrire les choses et, par conséquent « laisser toute chose en l' tat ». La grammaire qui se fourvoie en tentant de cerner un sens définitif et absolu manque de ce caractère synoptique :

« §923 [...] Ne cherche pas à justifier un concept seulement par les ressemblances, cherche aussi   le faire par les contextes. Le père transmet son nom au fils, même si celui-ci ne lui ressemble en rien »¹⁵¹.

Afin de clore cette présentation, il nous faut souligner que Wittgenstein ne cherche pas à démontrer que tous les concepts se distinguent spécifiquement par air de famille. Les nombres sont pour lui, par exemple, l'une des exceptions à cette règle.

b) Jeu de langage

L'émergence du concept d'air de famille se met en place dans les *Recherches Philosophiques* dans une intention bien précise. Ce que cherche à exposer Wittgenstein est ce qu'il appelle les jeux de langage :

« Et c'est véritablement cela aussi que nous faisons : nous placons une forme linguistique dans son site, nous voyons la grammaire de notre langage avec à

¹⁵⁰ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*,  d. C.G Luckardt et M.A.E Aue, London, Blackwell, 2005,  89, p 307-308, traduction originale, extrait de *Wittgenstein* par Sabine Plaud, Ellipses, 2009, Paris.

¹⁵¹ Idem, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, TER, 1989. p 194.

l'arrière-plan les jeux semblables et apparentés, et cela suffit à conjurer l'inquiétude » (*Recherches philosophiques*).

« L'inquiétude » en question est l'angoisse due à la perte d'une pneumatique de la pensée, autrement dit, à une justification essentialiste de la signification. L'air de famille laisse apercevoir des connexions pour lesquelles nous investissons un sens. Ce sens s'inscrit dans une activité constituant ainsi un registre. Celui-ci possède des règles qui élaborent la façon dont il est utilisé et par conséquent, assure une signification. Ce qui fait sens intervient pour tel registre, autrement dit, au sein de tel jeu de langage. L'apprentissage de ce qu'est un jeu de langage passe par ce que le philosophe nomme le dressage (*Abrichtung*) :

« Une grande partie du dressage consiste en ce que le maître montre des objets, attire l'attention de l'enfant sur eux en prononçant un mot » (*Recherches philosophiques*, §6).

Tout jeu de langage repose d'abord sur l'idée qu'il n'y a pas de doute :

« Mais plus correctement : le fait que j'emploie le mot « main » et tous les autres mots de ma phrase sans aucune hésitation, et même que je me retrouverais face au néant si je voulais ne serait-ce qu'essayer de douter de leur sens – montre que l'absence de doute appartient à l'essence du jeu de langage » (*De la certitude*, § 370).

Celui qui apprend ne se dispose pas dans une position où le doute est envisageable. Le jeu de langage est une convention linguistique relative à un usage spécifique, autrement dit à une règle. Ces règles ne sont pas conditionnées par la réalité. Aucun contenu factuel ne préside à la position d'une règle. Aucune nécessité phénoménale n'oblige à adopter telle ou telle règle. Adopter une règle revient à assimiler une mesure où le mètre étalon n'a lui-même aucun critère fixé de manière universelle. Il en découle une

conception conventionnaliste de la règle. La décision en faveur de telle valeur répond uniquement à des besoins de commodités, d'usages ou d'utilités et non à une quelconque nécessité naturelle. Les règles (nous y reviendrons) dont parle ici Wittgenstein peuvent se considérer comme des normes (une question de fonction) en vue d'un usage spécifique d'une expression qui constitue son sens. C'est en cela que le terme de jeu est adéquat puisque les règles d'un jeu se stipulent et se justifient uniquement par leur usage, nous ne retrouvons pas d'instance antérieure qui justifie et valide ces dernières :

« L'élève dénomme les objets, c'est-à-dire qu'il prononce le mot quand le maître montre la pierre. – On y aura aussi affaire à un exercice plus simple encore : L'élève répète le mot que le maître prononce – ces deux processus sont l'un et l'autre analogues à un langage [...] Ces jeux, je les appellerai des « jeux de langage » [...] J'appellerai aussi « jeu de langage » l'ensemble formé par le langage et les activités avec lesquelles il est entrelacé » (§7 *Recherches philosophiques*).

La signification des termes dans *un* jeu de langage passe entre autres par « l'enseignement ostensif des mots ». Ce qui est important dans cet exemple est qu'il en est précisément un. Le professeur peut dans un « apprentissage déterminé » donner un sens différent ou bien la compréhension d'un autre élève peut ne pas avoir eu le même impact. Le jeu de langage, autrement dit, la trame sur laquelle la signification se pose, détermine spécifiquement la règle par et pour l'usage. Plus nous décrivons de jeux de langages différents plus nous « dissipons ce brouillard » qui empêche « d'avoir une vue synoptique du but et du fonctionnement des mots » (§5 (*Recherches philosophiques*)). Il n'y a pas de signification unilatérale, en bref aucun sens global. Il existe plusieurs usages, le mot est le véhicule de ces activités.

Ne tombons pas non plus dans l'excès inverse où il pourrait exister un jeu de langage subsumant tous les autres (comme aurait voulu le faire le *Tractatus*). Il n'y a pas de point commun à tous ces jeux comme une propriété physique ou mentale. La subtilité des jeux de langage réside précisément dans leur multiplicité :

« §130 : Nos jeux de langage clairs et simples ne sont pas des études préparatoires pour une réglementation future du langage [...] Les jeux de langage se présentent plutôt comme des *objets de comparaisons*, qui doivent éclairer, au moyen de ressemblances et de dissemblances, les conditions qui sont celles de notre langage » (*Recherches philosophiques*).

La dernière caractéristique à exposer à propos des jeux de langage est le caractère précisément vivant d'un concept. Le sens que véhicule le jeu de langage n'est pas enclavé à l'intérieur d'un domaine clôt et figé. La propriété intrinsèque des jeux de langages est d'être imprégnée de vie. Nous comprenons ainsi le rôle de l'apprentissage qui en tant qu'activité évolutive symbolise le fonctionnement même de ce jeu. Néanmoins, cette spécificité de la vie dans les jeux de langage ne donne pas pour autant une clé absolue et rationnelle pour les expliquer :

§654 : « Notre faute est de chercher une explication là où nous ne devrions voir les faits comme les « phénomènes originaires » ; en d'autres termes, là où nous devrions dire que tel jeu de langage se joue ».

§655 : « Il ne s'agit pas d'expliquer un jeu de langage par nos expériences vécues, mais de constater un jeu de langage » (*Recherches philosophiques*).

Nous n'isolons pas un concept d'un jeu de langage comme si nous isolions un cheveu d'une mèche. Penser cela revient, encore une fois, à se situer dans une démarche essentialiste.

c) Forme de vie

Ainsi, la raison n'est pas l'instance qui soutient la signification. Seule l'activité peut en être la source.

« §241 : « Dis-tu donc que l'accord entre les hommes décide du vrai et du faux ?' – C'est ce que les hommes disent qui est vrai ou faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » (*Recherches philosophiques*).

Le langage n'est pas une mécanique bien huilée qui projetterait son ombre sur quoi que ce soit ou bien qui tirerait une signification d'un idéalisme. Les jeux de langage s'inscrivent en résonance avec les activités dans et par lesquelles ils s'élaborent. Autrement dit, nous avons besoin d'une forme de vie pour initier un processus de signification. Que traduit précisément cette idée de forme de vie ? Une note des *Recherches philosophiques*, concernant l'idée d'opinion dans le paragraphe cité précédemment rapporte ceci :

« § 241 A rapprocher des *Cours sur les fondements des mathématiques*, p.187 : « On a fréquemment soutenu [que...] les vérités de la logique sont déterminées par un consensus d'opinion. Est-ce cela ce que je souhaite ? Non ? Il n'y a là aucune opinion [...]. Les vérités de la logique sont déterminées par un consensus d'action, par un consensus qui consiste à faire la même chose, à réagir de la même façon [...] Nous agissons tous de la même façon, marchons de la même façon, comptons de la même façon » (*Recherches philosophiques*, Appendices, Apparat critique, p.341).

L'idée de forme de vie est à mettre en relation avec ce qu'évoque Wittgenstein à travers le « consensus d'action ». À l'époque des *Cours sur les fondements des mathématiques*, le philosophe attribue la considération des vérités logiques à la forme de vie typiquement humaine. Il est typiquement humain de marcher de telle façon, d'agir de telle façon et de compter de telle façon. Ainsi, les vérités de

la logique seraient à ranger dans cette même catégorie du topique humain. La forme de vie humaine posséderait un ensemble de caractéristiques ou de dispositions qui entraîneraient certaines formes précises dans lesquelles l'activité des hommes se dispose :

« §206 [...] Imagine que tu arrives en qualité d'explorateur dans un pays inconnu dont la langue t'est complètement étrangère. Dans quelles circonstances dirais-tu que les gens de ce pays donnent des ordres, qu'ils les comprennent, qu'ils leur obéissent, qu'ils se rebellent contre eux, etc. ? La manière d'agir commune aux hommes est le système de référence au moyen duquel nous interprétons une langue qui nous est étrangère » (*Recherches philosophiques*).

L'activité humaine agit directement sur la signification que le langage va véhiculer. Il existe, certes, un tronc commun. Nous possédons tous un « système de référence » qui est la forme de vie humaine. Toutefois, il existe des différences. Apprendre un langage revient à adopter une forme de vie particulière. Regarder un film anglais doublé en français constitue en ce sens un décalage puisque nos mots français n'incarnent pas parfaitement ce qui a été investi originellement dans le script et dans le jeu d'acteur. Nous trouvons une réflexion similaire dans les propos de Wittgenstein concernant l'esperanto :

« Esperanto. Sentiment de dégoût quand nous prononçons un mot *inventé*, avec des syllabes dérivées inventées. Le mot est froid, il ne possède aucune connotation, et il joue pourtant à être une « langue » » (*Remarques mêlées*, [52], p.117).

Les mots en esperanto sont pour Wittgenstein désincarnés. Du moment qu'ils ne sont pas forgés par et dans les activités humaines, ils sonnent creux et n'évoquent rien.

Les jeux de langage eux-mêmes s'enchaînent dans et par la forme de vie. Les caractéristiques issues de celle-ci donnent certaines directions à ces jeux :

« Donner des ordres, poser des questions, raconter, bavarder, tout cela fait partie de notre histoire naturelle, tout comme marcher, manger, boire, jouer » (§25, *Recherches philosophiques*).

Les jeux de langages peuvent être abandonnés, toutefois, il y aura toujours une activité issue de la forme de vie pour donner sens aux nouveaux jeux. « L'expression « jeu de langage » doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie » (§23 *Recherches philosophiques*) :

« Au lieu de l'inanalysable, du spécifique, de l'indéfinissable, un fait : le fait que nous agissons de telle et telle manière, que, par exemple, nous *punissons* certaines actions, que nous *établissons* un état de fait de telle et telle manière, que nous *donnons des ordres*, que nous faisons un rapport, décrivons des couleurs, nous intéressons aux sentiments des autres. Ce qu'il faut y ajouter, le donné, pourrait-on dire, serait les faits de la vie » ¹⁵² (*Remarques sur la philosophie de la psychologie I* §630)

Dans ce paragraphe Wittgenstein utilise l'expression « fait de la vie » afin de déterminer la particularité de la vie humaine. Ceux-ci sont apparentés au jeu de langage, toutefois, l'action intervient en premier dans ces items. Néanmoins, un point se révèle peu clair dans ce paragraphe, l'expression « le donné », à quoi correspond-il ?

« Il est caractéristique de notre langage que le fondement sur lequel il repose consiste en des formes de vie stables, une activité régulière. Sa fonction est déterminée avant tout par l'action qu'il accompagne » ¹⁵³ (*Cause et Effet* p.404).

¹⁵² L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, TER, 1989.

¹⁵³ L. Wittgenstein, *Cause et effet*, Philosophica IV, Mauvezin, TER, 2005.

Le donné est le reliquat¹⁵⁴ de cette histoire naturelle que l'homme constitue à travers son activité encadrée par la forme de vie. Toutefois, il ne faut pas confondre la forme de vie et la nature humaine (au sens biologique). Les pratiques, les usages, les activités, la grammaire, les sciences participent eux aussi à la constitution d'une forme de vie. La forme de vie n'est peut-être pas la nature humaine cependant, elle renferme un caractère primordial. Ses expressions peuvent changer d'une culture à l'autre, toutefois tant que les humains existent, la forme de vie, elle subsistera :

« Si donc il est clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais simplement d'un certain mode d'expression de cette valeur »¹⁵⁵ (*Remarques mêlées*, p.58-59).

Nous comprenons la raison pour laquelle Wittgenstein chercha à publier ses anciennes pensées aux côtés de ses nouvelles. Le propos du *Tractatus*, tout en donnant une certaine base à ces nouvelles réflexions, constitue un jeu de langage avec ses propres règles et son usage. Par l'apparition de ces nouveaux concepts et la considération de l'activité motivée par l'influence de Ramsey et Sraffa, l'éthique en termes d'usage devient lisible. Toutefois, étant donné que l'activité détermine la signification et, par conséquent, le jeu de langage où se constitue l'éthique, ne tombons-nous pas dans une dimension où le discours éthique est nécessairement relativiste ? L'abandon de toute ambition essentialiste chez Wittgenstein sonne-t-il encore une fois le glas d'une éthique ?

¹⁵⁴ « Ces pratiques communes, lentement façonnées dans l'histoire des peuples » Bruno Leclercq, «Des actes aux règles : aller (Wittgenstein) et retour (Austin)», *Dissensus* [En ligne], N° 3 (février 2010), Dossier : Droit et philosophie du langage ordinaire, URL : <http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=586>.

¹⁵⁵ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, GF, Flammarion, Paris, 2002, p.58-59.

Chapitre 2.2 Une question d'éthos

2.2.1 Une éthique pragmatique ?

a) Qu'est-ce qu'une éthique pragmatique ?

Bien que nous observions une certaine continuité avec le *Tractatus*, il nous faut souligner qu'au sein de ce tournant linguistique, la place de l'éthique n'apparaît plus aussi importante. Étant donné le rôle prépondérant de l'activité, la réfutation des instances métaphysiques et essentialistes semble encore être une donnée nécessaire de son ambition. L'éthique comme science du bien ou du mal semble être une entreprise dont les fondements ne peuvent toujours pas être légitimes.

Ayant échoué avec sa théorie figurative et sa conception généralisée de la proposition, Wittgenstein se rabat non plus sur le monde en tant que forme, mais sur le monde humain en tant qu'activité en l'observant sous le prisme du langage. Les usages, la vie et l'action deviennent ainsi les clés de compréhension de cette nouvelle réflexion. La signification se tourne vers l'action, vers ce *donné* que nous venons d'analyser. Ainsi, la recherche d'une conception éthique semble se situer au sein d'un rapport entre l'action, la signification et le langage. Nous rejoignons ainsi les considérations pragmatistes précédemment analysées. Dans le but de tirer tout cela au clair, examinons quelques traits fondamentaux de la théorie pragmatique éthique et par la suite, étudions cela sous le crible des outils wittgensteiniens que nous venons d'exposer. Rappelons ainsi que l'idée principale du pragmatisme est que ce qui est « vrai » ou ce qui a du sens se rencontre dans l'expérience, autrement dit, dans l'interaction avec le monde :

« Dès lors qu'une idée pourra, pour ainsi dire, nous servir de monture, dès lors que, dans l'étendue de notre expérience, elle nous transportera de n'importe quel point à un autre [...] cette idée sera vraie dans ces limites, et seulement dans ces

limites-là ; vrai à ce point de vue et non pas un autre, vraie d'une vérité instrumentale, vrai à titre d'instrument et seulement à ce titre »¹⁵⁶.

Soulignons ici le caractère instrumental de la vérité. En ce sens, les écrits wittgensteiniens (post-*Tractatus*) se situent sous la même optique. Dans le pragmatisme, nous retrouvons tout comme chez Wittgenstein une critique de l'essentialisme :

« Jamais une idée vraie n'aurait été distinguée comme telle au milieu des autres idées ; jamais elle n'aurait pris un nom générique et, encore bien moins, un nom lui attribuant la moindre valeur, si elle n'avait été utile dès son apparition, de cette manière »¹⁵⁷.

Pour illustrer le rapport de l'éthique et du pragmatisme mettons en relation cette dernière proposition avec une lecture du pragmatisme que tient un commentateur du début du XXe siècle, Fortuné Palhoriès ¹⁵⁸:

« Les choses, considérées en elles-mêmes, ne sont ni morales, ni amoraux, comme elles ne sont ni vraies ni fausses ; elles deviennent morales comme elles deviennent vraies »¹⁵⁹.

Que signifie cette analyse et quelles sont les conséquences d'une telle perspective sur l'éthique ? Étant donné que ce qui fonde une signification s'élabore sur son utilité lors de son apparition, une morale issue du pragmatisme se concevrait en ce sens de manière purement pratique. Elle provient de l'expérience et se joue pour l'expérience. Néanmoins, on ne peut

¹⁵⁶ W. James, *Pragmatisme*, traduit par Le Brun, Source Gallica.bnf.fr.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.188.

¹⁵⁸ Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que la référence à Fortuné Palhoriès s'intéresse uniquement à sa lecture du pragmatisme.

¹⁵⁹ Fortuné, Palhoriès, « Le pragmatisme en Morale », *Revue néo-scholastique de philosophie* Année 1913 Volume 20 Numéro 79 pp. 339-365.

pas la qualifier d'arbitraire étant donné qu'elle possède une connexion constitutive à *telle* expérience. Ainsi, nous pouvons à cette occasion répondre à une de nos interrogations : si cette éthique se fondant sur l'action est similaire à ce que pourrait développer Wittgenstein, alors nous ne tombons plus tout à fait dans un relativisme. Effectivement, le sens déterminé par nos actions se révèle adéquat spécifiquement pour telle sphère de signification dans et par laquelle d'autres personnes peuvent se reconnaître ou non.

Soyons plus précis sur le sens du terme « utile ». Celui-ci se retrouve effectivement dans le courant utilitariste qui lui aussi se fonde sur l'expérience. Toutefois, l'utilitarisme analyse les conséquences de l'action avec comme ambition de maximiser le bien du plus grand nombre. Le pragmatisme n'apparaît pas aller dans ce sens puisqu'il semble ne poser aucun critère métaphysique instituant son propre fondement, comme le fait de maximiser le bien. L'utilitarisme cherche à diriger l'action vers le bien, alors que le pragmatisme semble arrêter son analyse de l'action dans telle situation et avec telle conséquence.

Pouvons-nous alors parler véritablement d'une pensée éthique issue du pragmatisme ? Cette discipline semble éliminer toute ambition universaliste puisqu'en réduisant tout fondement de sens à l'action, elle résume la sphère de signification à une seule personne, pour une situation et une temporalité :

« Ce que nous disons de la réalité dépend de la perspective où elle est projetée par nous. Son existence lui appartient à elle-même, mais ce qu'elle est dépend de nous, parce qu'il s'agit de savoir quel intérêt nous avons à la concevoir de telle manière ou autrement »¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Ibid., p.223.

Encore une fois, il nous faut présenter une mise en garde face à ce terme « d'intérêt ». Il faut comprendre celui-ci comme ce qui peut être opérant ou encore efficace dans notre expérience. Étant donné que nous n'avons pas dans cette discipline un moyen de distinguer ce qui est absolument vrai, faux, moral ou amoral, l'action sera non pas jugée mais analysée selon les conséquences dans telle situation. Par conséquent, la focalisation se situant sur nos intentions laisse plutôt place à une réflexion sur l'efficacité au lieu d'une finalité.

« La morale perd tout objet propre. Par la conception pragmatiste, on élargit tellement les limites de cette discipline, qu'elle se perd dans le vague et s'évanouit dans cette région mal déterminée où, par son mélange voulu avec l'utile, le bien cesse d'être lui-même. La science morale n'existe plus ou, si l'on veut, tous les arts, et la plupart des sciences présentent un aspect éthique et se rattachent à la morale, puisqu'ils visent, en définitive, à des résultats pratiques. Si le fait moral – devoir et obligation – n'est pas quelque chose d'irréductible, d'absolument *sui generis*, il n'y a plus de ligne de démarcation entre la morale, la mécanique et l'hygiène) »¹⁶¹.

En reliant ce qui fait sens à ce qui a un usage dans nos activités, le pragmatisme fait exploser tout cadre moral. Nous nous trouvons dépendants de nos activités pour élaborer une valeur. Le critère éthique se désigne alors porteur de sens uniquement dans une expérience restreinte ayant lieu au sein d'une activité particulière. Il n'y a pas de méta-critère pour distinguer différents domaines. C'est la raison pour laquelle la définition même d'un domaine se voit critiquer. Il est ainsi peu étonnant que le corpus éthique de Peirce soit aussi fragmentaire¹⁶² puisque ce dernier qualifiait l'éthique de science normative. Ainsi pour ce dernier, « être un homme moral, c'est obéir aux maximes traditionnelles de sa communauté sans hésitation et sans discussion »¹⁶³.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² A ce propos, nous renvoyons vers le travail de Kelly A. Parker, *Charles S. Peirce on Esthetics and Ethics: A Bibliography*, 1999.

¹⁶³ Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien*, J. Benjamins, 1987.

S'intéresser davantage à la question éthique serait isoler d'une certaine façon une sphère normative ayant un sens dans telle chronologie et telle localité. Effectuer ainsi ce travail d'identification revient par analogie à prendre une photo d'un ciel nuageux et à considérer celle-ci comme étant l'essence absolue du climat. C'est la raison pour laquelle pour certains pragmatistes, les institutions doivent nécessairement évoluer et s'adapter selon les nouvelles activités et normes que les personnes entretiennent (si bien évidemment la question d'un juste rapport entre institution et personnes se pose en tant que condition). Ainsi, le caractère aléatoire humain s'inscrit en profondeur dans cette discipline. C'est aussi la raison pour laquelle on évoque cette discipline comme une anthropologie pragmatiste. Pour Peirce, la démocratie semble être le terreau adéquat pour laisser la place à cette adaptation :

« Il me semble que l'on peut concevoir la dominante de la démocratie, comme mode de vie, comme la nécessaire participation de tout être humain adulte à la formation des valeurs qui règlent la vie des hommes en commun »¹⁶⁴.

L'espace qu'offre la démocratie rend envisageable une participation aux valeurs, autrement dit aux activités par lesquelles un sens va être institué en commun.

Sur la question éthique John Dewey (autre théoricien du pragmatisme) semble ne pas se distinguer de la position de Pierce. Ce dernier considère méthodologiquement l'éthique en tant que « théorie du contrôle de la conduite et de l'action en général afin de se conformer à un idéal ». Toutefois, cet idéal signifie, *grosso modo*, se conformer aux normes en cours :

¹⁶⁴ "The key-note of democracy as a way of life may be expressed, it seems to me, as the necessity for the participation of every mature human being in formation of the values that regulate the living of men together" Dewey 1932 *Ethics* p. 175 in Cometti 2010, p.234.

« Croire à la pensée comme conformité à la façon dont on a été éduqué à penser définit le *conservatisme*. On n'a pas besoin de raisonner pour s'apercevoir que la moralité est le conservatisme »¹⁶⁵.

Ce conservatisme trouve son origine dans les normes actuelles cofondées depuis notre éducation :

« Nous savons tous ce qu'est la moralité, c'est se comporter conformément à notre éducation »¹⁶⁶.

La position de Dewey est à ce point radicale qu'il dénigre la discipline qu'est l'éthique. Cette dernière en tant qu'« explication rationnelle de la moralité » est « faite de la même substance que l'immoralité ». À cause des inutiles questionnements abstraits qu'elles soulèvent, l'éthique détourne de la simple conformité aux normes:

« Si, en vous promenant dans un jardin par une nuit noire, vous deviez entendre tout à coup la voix de votre sœur vous suppliant de l'arracher aux griffes d'un bandit, vous arrêteriez vous pour élaborer rationnellement la question métaphysique de savoir s'il serait possible, pour tel esprit, de créer des ondes sonores matérielles et, pour tel autre esprit, de les percevoir ? (OP, 272 in *Le doute en question*) ».

À titre de synthèse et pour conclure sur cette considération, résumons l'entreprise pragmatiste à l'égard de l'éthique en reprenant les mots de James :

« Nous n'avons pas à chercher d'où vient l'idée, mais où elle conduit »¹⁶⁷

¹⁶⁵ OP2, extrait de *Le doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique*, Claudine Tiercelin, éditions de l'éclat, 2005, p .150.

¹⁶⁶ Ibid.

La considération morale doit se focaliser sur la simple analyse-description de l'activité faisant émerger *telle* signification ayant *telles* répercussions dans nos comportements. Avec cette ambition anti-essentialiste et cette disparition d'une éthique généraliste, sommes-nous tellement éloignés des propos de Wittgenstein ?

b) Wittgenstein pragmatiste ?

Tout en présentant cette voie qui réécrit le code de toute considération morale, nous avons constaté les grands points communs existant avec ce que nous avons pu exposer des propos wittgensteiniens. Est-ce à dire pour autant que les réflexions de ce dernier débouchent sur les mêmes conséquences ? Avant toute chose, il nous faut contextualiser le propos de Wittgenstein qui ne l'oublions pas, considère spécifiquement le langage et la sphère dans laquelle ce dernier prend place. Bien que nous ne puissions pas avoir un sens universellement commun pour définir un élément, *nous* parlons de quelque chose. Le réalisme de Wittgenstein ne se réduit pas à un pragmatisme. Le réel ne se résume pas par les énoncés sur l'action. Il n'est pas non plus réductible au monde du langage et ce qu'expriment les énoncés langagiers. Les jeux de langage n'épuisent aucunement la réalité. Notre discours s'inscrit précisément au sein d'une localité sémantique qui elle n'est pas aléatoire. Nous parlons depuis un jeu de langage qui possède un sens dans cet usage qui lui-même s'inscrit dans une forme de vie. Il existe une communauté de sens en dépit de sa relativité. Néanmoins, cette communauté fait face à une réalité inépuisable et à une infinité d'usages. Face à ces activités normatives aléatoires, est-il envisageable de se tourner vers une « intériorité » plus stable ?

¹⁶⁷ William James cité par Lapoujade, David dans *William james empirisme et pragmatisme*, broché, 1998.

Dans la *Conférence sur l'éthique* que nous avons déjà évoquée, Wittgenstein utilise un exemple emprunté à la photographie pour exposer la multiplicité des usages de l'éthique :

« Et, pour vous faire voir aussi clairement que possible ce que je pense être le sujet propre de l'éthique, je vous soumettrai un certain nombre d'expressions plus ou moins synonymes, tel que l'on puisse toutes les substituer à la définition ci-dessus ; en les énumérant, je cherche à produire le même type d'effet que Galton lorsqu'il photographiait sur la même plaque sensible un certain nombre de visages différents afin d'obtenir une image des traits typiques qu'ils avaient en commun. Et de même qu'en vous montrant une photographie collective ainsi obtenue, je pourrais vous faire voir ce qu'est typiquement, disons, le visage d'un Chinois, de même j'espère qu'en parcourant la liste des synonymes que je vais vous soumettre, il vous sera loisible de voir les traits caractéristiques qu'ils ont en commun, traits caractéristiques qui sont ceux de l'éthique. Ainsi, au lieu de dire : « L'éthique est l'investigation de ce qui est bien », je pourrais avoir dit qu'elle est l'investigation de ce qui a une valeur, ou de ce qui compte réellement, ou j'aurais pu dire encore que l'éthique est l'investigation du sens de la vie, ou de ce qui rend la vie digne d'être vécue, ou de la façon correcte de vivre. Je pense qu'en examinant toutes ces phrases, vous en tirerez une idée approximative de ce dont l'éthique s'occupe. Or la première chose qui nous frappe dans toutes ces expressions, c'est que chacune d'elles est en fait employée dans deux sens très différents. Je les appellerai d'une part le sens trivial ou relatif, et d'autre part le sens éthique ou absolu » (p.143 *Leçons et conversation*).

Ce texte se situe après les réflexions du *Tractatus*, mais avant celles des *Recherches*. Celui-ci détermine un compromis. Pourquoi ? Pour un même terme, il y a différents usages. L'usage des termes éthiques peut se comprendre au sens trivial ou au sens absolu. « Une bonne chaise », n'a aucun rapport avec une caractéristique morale, elle est bonne en tant qu'elle correspond à mes attentes au sens où elle peut-être confortable, avoir un tissu soyeux, etc. Voilà un

exemple du « sens trivial ». Le « sens absolu » est celui qui précisément fait référence aux qualités morales comme la bonté. Cependant, le problème avec celle-ci est qu'elle ne recouvre aucune réalité. Nous voici en face de ce que nous avons pu analyser dans le *Tractatus*. L'éthique n'est pas de ce monde et tenter d'en parler est « aller au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant ». Nous retrouvons une nouvelle fois la proximité avec le pragmatisme : « aucune éthique n'est possible au sens absolu et démodé de ce mot »¹⁶⁸.

Pourtant dans ce texte Wittgenstein, souligne un élément fondamental pour notre propos. Celui-ci concerne une position mentaliste de l'éthique :

« Sans doute quelques-uns parmi vous en conviendront, se souvenant de ce que dit Hamlet : « Rien n'est bon, rien n'est mauvais, c'est la pensée qui crée le bon ou le mauvais. » Mais ceci à nouveau pourrait donner naissance à un malentendu. Les paroles d'Hamlet semblent impliquer que le bon et le mauvais, bien que n'étant pas des qualités du monde extérieur, sont des attributs de nos états d'esprit. Au contraire, ce que je veux, dire, c'est qu'un état d'esprit (dans la mesure où nous entendons par cette expression un fait que nous pouvons décrire) n'est ni bon ni mauvais dans un sens éthique ».

Pour les pragmatistes, les termes "bon" et "mauvais" ne possèdent pas un sens de manière universelle et en dehors de telle personne. Ce qui est éthique se constitue par une expérience personnelle. Toutefois, énoncer cela revient d'une certaine façon à laisser une place à une signification unilatérale dans notre esprit. Nous pourrions alors adhérer à ce genre de propositions : « Cela a du sens pour moi », « J'ai une expérience de telle chose qui s'inscrit désormais dans mon esprit comme ayant cette signification », « j'ai une idée de ce qu'est l'éthique ». Cette position n'est pas très éloignée de celle d'une posture

¹⁶⁸ William James, *La volonté de croire*, Traduit par Loÿs Moulin, E. Flammarion (Paris), 1916.

mentaliste où « le bon et le mauvais, [...] sont des attributs de nos états d'esprit ». Dans cette position transitoire entre le *Tractatus* et les *Recherches*, le philosophe reconnaît une relative force aux usages ainsi qu'au sens qui en découle, toutefois il est illusoire d'y voir une signification absolue et rigide séjournant à l'intérieur de notre esprit. La pensée reflétant encore à ce stade l'image du monde, nous n'y trouvons pas l'éthique. Ainsi, affirmer que les états d'esprit figurent celle-ci est une erreur. En ce qui concerne les propos de Wittgenstein à partir de son tournant, est-il si incongru de le rapprocher de cette position sur l'éthique issue du pragmatisme où la sphère de l'action constitue ce que l'on entend par éthique ? Affirmer que Wittgenstein est complètement pragmatiste est une erreur, cependant sa position concernant l'éthique n'est-elle pas similaire ?

c) Forme de vie et éthique

Examinons, précisément la portée d'une réflexion éthique pour Wittgenstein. Dans quel registre dispose-t-il celle-ci ? Quelle place laisse-t-il à cette dernière ? Si nous découvrons une voie tombe-t-elle sous la houlette d'un relativisme ? Quelques années après la *Conférence*, Wittgenstein donna plusieurs cours à Cambridge dont certains évoquaient l'éthique et notamment la notion de « bien » :

"We cannot say "If we want to find out the meaning of 'good' let's find what all cases of good have in common". They may not have anything in common. The reason for using the word "good" is that there is a continuous transition from one group of things called good to another."¹⁶⁹

Le bien continue d'être un mot qui ne recouvre aucune dimension essentialiste. Il y a autant de biens que d'usages. De la même façon (on retrouve souvent le

¹⁶⁹ L. Wittgenstein, *Lectures, Cambridge 1932-1935* p. 32 §29 : « Nous ne pouvons pas dire « Si nous voulons découvrir la signification 'de bon' trouvons ce que toutes les situations du bien ont en commun". Ils peuvent ne rien avoir en commun. La raison d'utiliser le mot "bon" consiste en ce qu'il y a une transition continue d'un groupe de choses appelées bonnes à un autre ".

parallèle entre le bien et le beau) le beau se détermine dans et par la situation dans laquelle nous interprétons quelque chose comme beau :

« Si quelqu'un dit : « Les yeux de A ont une plus belle expression que ceux de B », je dirais alors qu'il n'entend certainement pas par « beau » ce caractère qui est commun à tout ce que nous nommons beau. Au contraire, le jeu qu'il joue avec ce terme est d'une extension très limitée » (*Remarques mêlées*, 1933 [24]).

Le jeu de langage dans lequel prend place ce jugement du beau est tout à fait particulier. Le fait que nous usions du terme beau pour plusieurs différentes occasions nous induit en erreur. C'est la raison pour laquelle Wittgenstein rajoute¹⁷⁰ que si dans une langue il existe un terme qui pourrait déterminer spécifiquement la beauté des yeux, alors l'utiliser ne soustrairait rien à l'idée initiale. L'éthique en tant que mot se détermine comme tous les autres mots, c'est-à-dire selon son usage. Tout comme la pièce d'échec possède un sens du fait de son emploi :

« Nous parlons du langage comme nous parlerions des pièces du jeu d'échecs, en donnant les règles du jeu qui concernent ces pièces, et non en décrivant leurs propriétés physiques. La question : « Qu'est-ce en vérité, qu'un mot ? » est analogue à celle-ci : « Qu'est-ce qu'une pièce du jeu d'échecs ? » (Encadré p 83 après §108 *Recherches philosophiques*).

Le beau et le bien semblent donc intervenir dans les jeux de langages tout comme tout autre item qui prendrait son sens dans l'usage. Toutefois, nous l'avons remarqué cet usage s'inscrit lui-même dans une communauté de sens. Il nous faut ainsi découvrir si l'éthique constitue une forme d'invariant

¹⁷⁰ « On pourrait même dire à peu près : Si, dans une langue, il y avait un mot pour chacun des deux cas, et qu'ainsi ce qui leur est commun ne fût pas indiqué, je prendrais tout simplement pour le cas auquel j'aurais affaire le mot spécifique, et il n'y aurait là pour moi aucune perte de sens » *Remarques mêlées*, 1933 [24] p.80.

anthropologique au sein de la forme de vie. Mettons ainsi en évidence les exemples donnés par Wittgenstein pour parler de la forme de vie. Dans ces derniers, nous trouvons à plusieurs reprises les notions d'ordre et de punition, ainsi que d'autres éléments se rapprochant de la dimension éthique :

§23 : « [...] Donnes des ordres, et agir d'après des ordres [...] solliciter, remercier, jurer, saluer, prier » (*Recherches philosophiques*).

§25 : « Donner des ordres, poser des questions, raconter, bavarder, tout cela fait partie de notre histoire naturelle, tout comme marcher, manger, boire, jouer » (*Recherches philosophiques*).

§243 : « Un homme peut s'encourager lui-même, se donner un ordre à lui-même, s'obéir, se faire des reproches, s'infliger une punition, se poser une question et y répondre » (*Recherches philosophiques*).

Les différents aspects de l'éthique sont présents dans les jeux de langage. Trouvent-ils toutefois une configuration « stable » dans la forme de vie ? Wittgenstein admet la possibilité de certains « centres de variation »¹⁷¹ autour desquels certaines ressemblances de familles peuvent graviter. Est-ce le cas de l'éthique ? Il faut nous rendre à l'évidence que l'éthique comme science avec pour objet d'étude des entités métaphysiques ne préfigure rien de fondamental (de la même manière que Dewey critiquait celle-ci). La raison est simple, la complexité n'est pas naturelle et ne peut donc pas s'élaborer en tant qu'élément primaire de la forme de vie humaine :

§467 : Je suis assis avec un philosophe dans le jardin ; il dit à maintes reprises : « je sais que ceci est un arbre » tout en désignant un arbre près de nous. Une tierce

¹⁷¹ « Je propose un type [a type] : je décris seulement un champ d'exemples variables au moyen de centre de variation. *Aucun exemple en sus n'est une contradiction, c'est seulement une contribution* ». *Cours sur la philosophie de la psychologie, Cambridge 1946-1947*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 2001, tr. fr. Élisabeth Rigal. p. 146.

personne arrive et entend cela, et je lui dis : « Cet homme n'est pas fou. Nous faisons de la philosophie ». » (*De la Certitude*)

L'existence pour Wittgenstein est une notion trop élaborée appartenant à un jeu de langage complexe. Un tel jeu de langage est, de façon directe, déconnecté de la forme de vie. La morale est similaire en ce sens à la notion d'existence. La notion suppose trop de jeux de langage élaborés afin de la constituer. Si nous considérons l'éthique comme la méthode qui tente d'analyser les phénomènes moraux qui prennent leurs sens et s'établissent au sein d'un langage, alors une telle entreprise pourrait peut être envisagée. Pourquoi ? Tout simplement parce que cela reviendrait précisément au travail qu'effectue Wittgenstein lui-même. Pour ce dernier, le travail d'un philosophe revient à examiner les propos et à en restituer le contexte élaborant tel sens. Autrement dit, sa fonction est d'étudier les règles et les normes qui déterminent l'usage de telle signification. En ce sens, les jeux de langages évoquant la morale peuvent effectivement s'étudier.

« §116. Quand les philosophes emploient un mot – « savoir », « être », « objet », « je », « proposition », « nom » - et s'efforcent de saisir l'essence de la chose en question, il faut toujours se demander : Ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a son lieu d'origine ? Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien » (*Recherches philosophiques*).

L'étude casuistique des phénomènes moraux replacés dans leurs contextes et analysés vis-à-vis des conséquences de leurs utilisations revient à ce qui est précisément en jeu dans une méthodologie éthique. L'éthique est ici prise dans le sens d'une étude des cas. Nous revenons ainsi au sens tout premier de l'éthos, le cas en tant que coutumes.

« §121. On pourrait penser que, si la philosophie parle de l'emploi du mot « philosophie », il doit avoir une philosophie de deuxième ordre. Mais il n'en est

pas ainsi. Le cas de la philosophie est analogue à celui de l'orthographe qui traite aussi du mot « orthographe », mais sans pour autant être une orthographe de deuxième ordre » (*Recherches philosophiques*).

De cette comparaison entre la philosophie et l'orthographe découle une leçon importante pour notre étude. L'éthique en tant que discipline possède un sens uniquement comme contextualisation éphémère (le sens d'un jeu de langage peut évoluer). Elle ne prévaudrait d'aucune supériorité ou d'aucune légitimité pour ordonner ou classer nos actions. Elle prendrait place dans nos activités en tant qu'une visibilité du sens de nos actions. Se distingue-t-elle par conséquent du travail de la philosophie ou tombons-nous dans l'explosion des cadres dénoncés précédemment au sein du pragmatisme ?

2.2.2 Jeux éthiques

a) Des règles pour l'éthique ?

Si l'éthique trouve aussi sa place en tant que jeu de langage, elle doit elle aussi reconnaître l'usage des règles. Prennent-elles une forme différente que celle des autres jeux ? Si nous ne trouvons aucune distinction quelles conséquences cela entraînera-t-il sur notre conception de l'éthique ? Observons avec attention ce que dit Wittgenstein à propos de suivre une règle :

« §219 « Les passages sont en réalité tous déjà effectués » [...] Quand je suis une règle, je ne choisis pas. Je suis la règle *aveuglément* » (*Recherches philosophiques*).

Comment peut-on qualifier d'« éthique » une règle sans réflexion préalable ? L'éthique wittgensteinienne est-elle rigoriste ? Avant de tenter de répondre à ces questions, il nous faut tout d'abord éclaircir un point : parlons-nous ici de règle de grammaire ou bien de règle déterminant un jeu de langage ? Est-ce la

même chose ? Au fond qu'est-ce qu'une règle pour Wittgenstein ? À la suite de Sandra Laugier¹⁷², il nous faut d'emblée reconnaître dans la réflexion wittgensteinienne sur les règles, non pas une position conceptualiste, mais plutôt une méthodologie. Wittgenstein cherche encore et toujours à seulement décrire et exposer la diversité des manifestations de ces règles. Lorsqu'il évoque la grammaire, ce dernier qualifie en ce sens l'ensemble des règles qui instituent l'usage des signes du langage. La difficulté de compréhension apparaît lorsqu'est porté à notre attention que ces règles grammaticales recouvrent à la fois des règles formelles, mais aussi « des normes portant sur l'articulation de nos différents concepts »¹⁷³. L'entreprise de dissolution des crampes mentales passe par la mise en évidence de fausses règles qui corrompent le langage :

« La langue a préparé les mêmes pièges à tous ; un immense réseau de faux chemins, où il est aisé de s'engager. [...] À tous les endroits d'où partent de faux chemins je devrais donc placer des pancartes, qui les aideraient à franchir les points dangereux » (*Remarques mêlées*).

L'idée de règle se range sous la dimension d'air de famille. Pour illustrer cette diversité, restituons¹⁷⁴ quelques différentes caractéristiques de celle-ci :

« Les règles sont des standards de correction. Elles ne décrivent pas, par exemple, la façon dont les gens parlent, elles définissent ce en quoi consiste parler correctement, c'est-à-dire de façon douée de sens ».

« La notion de règle peut être clarifiée par une enquête sur le rôle de la formulation des règles ».

« Il y a une différence entre croire qu'on suit une règle et la suivre effectivement ».

« Il y a une différence entre suivre une règle et le simple fait d'agir en conformité avec une règle ».

¹⁷² Laugier Sandra, « Où se trouvent les règles ? », *Archives de Philosophie* 3/2001 (Tome 64).

¹⁷³ Sabine Plaud, *Wittgenstein*, Philo philosophes, Ellipses, p 81.

¹⁷⁴ Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Editions Gallimard, 2003, p. 515.

L'éthique n'ayant toujours aucune assise métaphysique, mais se désignant par et pour l'activité humaine, elle s'inscrit par conséquent dans le registre de la norme et de la règle. Suivre une règle « éthique » n'indique pas un rôle plus important ou une dimension d'action essentiellement différente que suivre les règles d'un jeu d'échecs. Il y a simplement dans les deux cas un accord.

« §224. Les mots « accord » et « règle » sont *apparentés*, ils sont cousins. Si j'apprends à quelqu'un l'emploi de l'un, il apprend du même coup celui de l'autre » (*Recherches philosophiques*).

Nous ne retrouvons pas ici l'accord avec le sens du monde ou celui de la vie, comme soulignait la démarche éthique du *Tractatus*, mais un accord avec l'ethos. Autrement dit, les coutumes, l'activité, la langue, la personne, etc. C'est précisément en ce sens que la règle est suivie aveuglément.

« §223. On n'éprouve pas la nécessité de prêter sans cesse attention à l'indication (à la suggestion) de la règle. Au contraire. Nous ne sommes pas dans l'expectative de ce qu'elle va bien pouvoir nous dire, car elle nous dit toujours la même chose, et nous faisons ce qu'elle nous dit » (*Recherches philosophiques*).

Le joueur d'échecs ne se demande pas pourquoi le fou se déplace uniquement en diagonale. Il nous semble pourtant difficilement acceptable en regard de ce que nous pensons de l'éthique d'accepter l'idée de suivre une « règle aveuglément ». Certes, en se disposant bien entendu dans le registre d'une morale rigoriste ou dans une détermination théologique la chose est envisageable. Néanmoins, si l'on considère l'éthique comme nécessitant un certain libre arbitre, comment pouvons-nous considérer les propos qu'avance Wittgenstein ?

« §238 : Pour que la règle puisse me sembler produire par avance toutes les propositions qui découlent d'elle, il faut que ces propositions *aillent de soi* pour moi. Tout comme il va de soi, pour moi, de nommer « bleu » cette couleur. (Les critères du fait que telle chose « va de soi » pour moi.) » (*Recherches philosophiques*)

La règle que nous suivons n'est pas une direction non familière et complètement étrangère à notre quotidien. La règle qui se joue dans un jeu de langage « éthique » va de soi puisque celle-ci est investie dans un sens où son emploi est déjà adapté à notre éthos. En associant cette réflexion sur la règle avec la question éthique, nous remarquons le peu de différence entre la posture de Wittgenstein et celle de Dewey. Effectivement, nous n'allons pas nous interroger sur l'action moralement bonne lorsqu'une personne de notre famille appelle à l'aide. Néanmoins, examiner ce qui est en jeu dans cette situation est une voie qui peut être explorée pour Wittgenstein (de façon *a posteriori*).

En révélant l'émergence du sens à travers les activités, Wittgenstein abat les catégories dogmatiques. La position pragmatiste rongant les frontières entre disciplines (éthique, hygiène, mécanique) possède finalement un sens assez profond et éclairant à ce moment de notre étude. Le discours véhicule d'une certaine façon l'ensemble d'une forme de vie. Ainsi, s'arrêter et se focaliser seulement sur le point éthique constitue une trahison de cette forme. L'ensemble du discours se voit par conséquent scruté et connecté dans son authenticité indivisible. L'*ethos* revient ainsi en force au détriment de l'Éthique. Nous ne distillons pas un jeu de langage afin de distinguer une idée ou un concept qui pourrait valoir dans une science éthique. Comme si, par exemple, extraire *une* injustice se déroulant devant nos yeux de sa situation, des personnes, etc., pour en constituer une essence était possible. Remémorons-nous l'astuce qu'imagine Wittgenstein pour se défaire de la généralisation, trouver tel mot pour signifier qu'un nez est beau, tel mot pour exprimer qu'une

oreille est belle, etc. Le philosophe nous conduit à retrouver le sol rocailleux du quotidien afin de l'exposer tel qu'il semble être dans notre usage.

b) Un relativisme culturel

L'autre point fondamental qui apparaît à la suite à ce désenchantement de l'éthique est la question d'un relativisme. Nous avons précédemment noté à propos du rapprochement entre Wittgenstein et le pragmatisme qu'il semblait y avoir une certaine similarité en ce qui concerne la vérité. Toutefois, « la dimension intérieure » de cette vérité n'avait pas été scrupuleusement analysée pour le second volet de la philosophie wittgensteinienne. Son statut est crucial étant donné que pour les affaires morales, une partie des opinions engage une dimension intérieure ou mentaliste pour justifier et légitimer une décision éthique. Lesquelles dans leurs dimensions radicales disposeraient un langage privé. Nous parlons ici du discours qui possède un sens « pour soi » et qui n'est pas exprimable pour autrui. Cette perspective, intitulée par les commentateurs l'argument du langage privé, tient une place prépondérante dans les réflexions wittgensteiniennes ainsi que pour la nôtre. Wittgenstein y revient en de multiples occurrences et par différentes approches. Toutefois, celle qui est la plus marquante est l'expérience de pensée suivante :

«§293. Si je dis de moi-même que je sais seulement à partir de mon propre cas ce que signifie le mot « douleur », - ne faut-il pas que je le dise aussi des autres ? Et comment puis-je donc généraliser ce *seul* cas avec tant de désinvolture ? Eh bien, tout le monde vient me dire qu'il ne sait qu'à partir de son propre cas ce qu'est la douleur ! - Supposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appelons un « scarabée ». Personne ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé le sien. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun, dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse. - Mais qu'en serait-il si le mot « scarabée » avait néanmoins un usage

chez ces gens-là ? – [...] La chose dans la boîte ne fait absolument pas partie du jeu de langage, pas même comme un quelque chose : car la boîte pourrait tout aussi bien être vide. – Non, cette chose dans la boîte peut être entièrement « supprimée » ; quelle qu'elle soit, elle s'annule » (*Recherches philosophiques*).

Pour que le sentiment de douleur apparaisse privé, il doit avoir une signification, mais pour cela il faut passer par un langage qui est fondamentalement tourné vers une intersubjectivité. Le scarabée est la douleur. Ou bien il n'y a pas de scarabée ou bien celui-ci peut se comprendre du fait que sa signification nécessite un langage commun. Le sentiment de douleur s'exprime uniquement à travers le langage. Toute signification est expression. La signification est tout d'abord une chose publique. S'il n'y a pas de publicité du sens, il n'y a pas de sens du tout. La signification n'est qu'une affaire d'usage : (§580). « Un « processus interne » a besoin de critères externes ». C'est par les mots que nous pensons. Le langage ne véhicule pas de la pensée, c'est le langage lui-même. Nos activités constituent et prennent une signification en s'accompagnant de jeu de langage.

Les activités humaines sont tout aussi diverses que sans rapports, toutefois nous appartenons et nous nous inscrivons à l'histoire naturelle humaine. L'éthique en ce sens dépend précisément de l'activité et de l'usage pour s'inscrire dans la signification. Elle tombe pourtant sous le coup d'un relativisme restreint. Effectivement, les faits éthiques se retrouvant dans le langage se déterminent par la situation et le bain culturel dans lequel la personne se déploie. Toutefois, il existe une certaine disparité qui laisse apparaître un relativisme. Les normes et les activités ne sont pas les mêmes d'un milieu à un autre. Toutefois, l'élaboration du sens répond toujours au même processus : l'activité et l'usage s'inscrivant dans une forme de vie. La perspective que développe le philosophe laisse aussi entendre un autre élément

crucial. Les personnes se situant sous une même perspective culturelle, sociale, etc., partagent certaines significations et valeurs. On peut donc sous-entendre qu'ils ont en commun certaines significations éthiques ou du moins qu'ils en *reconnaissent* l'existence ou encore l'usage (pointons en ce sens le rôle des familles dans la considération éthique).

Ce relativisme restreint autorise la cohérence du discours éthique (avec toutes les conditions préalables désignées). Il semble donc envisageable de pointer la généalogie et le contextualisme¹⁷⁵ participant à l'élaboration d'un sens dans un usage. Qu'en est-il alors d'une comparaison de « faits éthiques » de différents milieux ? Les problèmes éthiques apparaissent de façon récurrente lorsque nous observons s'entrechoquer deux discours. Bien que nous nous situions dans une même culture, nous faisons face à des oppositions. Les propos du *Tractatus* résolvaient la situation en abolissant à la racine l'éthique du discours. Que nous propose ici Wittgenstein ? Nous trouvons plusieurs exemples où des formes de significations se distinguent. Un exemple remarquable est celui de la règle en caoutchouc :

« Comment entrerions-nous en conflit avec la vérité si nos règles étaient faites d'un caoutchouc très souple au lieu de bois et d'acier ? – « Eh bien, nous ne parviendrions pas à connaître la bonne mesure de la table. » - Vous voulez dire : nous n'obtiendrions pas, ou ne serions pas sûrs d'obtenir, cette mesure que nous obtenons avec nos règles rigides » (*Remarques sur les fondements des mathématiques*¹⁷⁶, I §5).

¹⁷⁵ A propos du contextualisme et de l'éthique voir le texte de Christine Tappolet, « Le contextualisme », dans l'ouvrage collectif, *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Éditions Stock, 2006.

¹⁷⁶ L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques* (1937-1944), établi par G.E.M Anscombe, R. Rhees et G.H. von Wright, traduit par Marie-Anne Lescourret, Paris Gallimard, 1983.

La règle qui est utilisée par une personne détermine précisément la réalité de l'usage. Dans l'expression jeu de langage ne sous-estimons pas la force de ce terme « jeu ». La relation entre la règle et l'usage est une relation contextuelle. En fonction du contexte, notre règle va se modifier. « L'utilité » de la mesure en caoutchouc dépend de notre propre attente et nos propres normes. Les règles rigides semblent plus performantes toutefois cela n'invalide pas la vérité ou la fausseté de la règle en caoutchouc.

« 352. Ainsi: veux-je dire que des faits déterminés sont favorables ou défavorables à la formation de certains concepts ? Est-ce là ce que nous apprend (montre) l'expérience ? C'est un fait empirique que les hommes changent ces concepts, ils les transforment en les autres, s'ils arrivent à connaître de nouveaux faits; ainsi ce qui d'avance leur semblait important arrive à manquer d'une importance et à l'inverse. (On trouve, par exemple, que ce qui d'avance était admis comme une différence d'espèce était proprement seul une différence de degré.) » (*Fiches*¹⁷⁷)

La solidité et la validité d'un propos apparaissent pertinentes pour telle personne dans telle situation.

« 387. Je veux dire : une éducation absolument différente de la nôtre pourrait aussi être le fondement de concepts complètement distincts.

388. Puisqu'ici la vie suivrait différents cours. - ce qui est intéressant pour nous ne pourrait ne pas l'être pour ceux-ci. Là d'autres concepts cesseraient d'être inconcevables. En fait, ceci est la seule façon dont des concepts essentiellement différents sont imaginables » (*Fiches*).

Les activités vont déterminer dans leurs usages à travers les jeux de langage la sphère de signification dans laquelle la personne se situe. Une autre « vie » détermine d'autres normes. Il n'y a ici aucune supériorité d'une vie à une autre.

¹⁷⁷ L. Wittgenstein, *Fiches*, (1945-1948), traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti et Gérard Granel, Paris, Gallimard.

« 378. Faut-il être familiarisé amplement avec le concept de modestie ou de justice, là où des personnes modestes et vantardes existent ? Pour ceux-ci, peut-être rien ne dépend de cette distinction. Par ailleurs, pour nous quelques différences manquent d'une importance et ils (elles) nous pourraient être importants » (*Fiches*).

Ce paragraphe est assez utile pour notre recherche puisqu'il évoque précisément des notions éthiques, celles de modestie et celle de justice. L'éthique, elle aussi, s'élabore et se spécifie dans le creuset structuré par l'activité. Ainsi, si les activités et les usages diffèrent, les représentations éthiques également. Quels rapports peuvent entretenir deux attitudes différentes ?

« §262. Je peux imaginer une personne qui aurait grandi dans des circonstances très spéciales et à qui on aurait enseigné que la terre a commencé à exister il y a 50 ans, et qui donc le croit. Nous pourrions alors l'instruire : depuis longtemps, la terre, etc. – Nous chercherions à lui transmettre notre image du monde. Cela se ferait par une sorte de *persuasion* » (*De la certitude*).

Pourquoi évoquer la persuasion ? Chez Platon (*Gorgias*) la rhétorique est une source de persuasion parce qu'elle n'appartient pas à la philosophie qui seule peut discourir correctement. Les personnes n'ayant pas d'accès au Vrai sont réduites à la seule forme de discours accessible, la persuasion. Chez Wittgenstein, le sceau du Vrai n'existant pas, les individus ayant des jeux de langages et des activités différentes ne partagent précisément aucun sol en commun pour se mettre d'accord. La persuasion est encore ici la seule rencontre possible.

« §608 Ai-je tort de régler mes actions sur les propositions de la physique ? Dois-je dire que je n'ai aucune bonne raison de le faire ? N'est-ce pas là précisément ce que nous appelons une « bonne raison » ?

§609. Supposons que nous rencontrions des personnes qui ne considéreraient pas cela comme raison valable. Maintenant, comment allons-nous nous le représenter ? Au lieu du physicien, ils consultent, disons, un oracle. (Et pour cela, nous les considérons comme primitifs.) Ont-ils tort de consulter un oracle et de se laisser guider par lui ? - Si nous disons qu'ils ont « tort », n'est-ce pas que nous nous basons sur notre jeu de langage pour combattre le leur ?

§610 « Et avons-nous raison ou tort de la combattre ? » (*De la certitude*)

Dans ces textes, Wittgenstein prolonge le questionnement précédent. Persuader est peut-être un des ponts dans cette relation, toutefois quelle est la valeur de celui-ci ? Penser que l'autre a tort et qu'il faille l'en convaincre revient à ce que nous avons analysé via la règle en caoutchouc. Notre « bonne raison » est précisément et uniquement bonne pour nous. Elle se fonde sur un ensemble de critères propres à notre jeu de langage. Quelle serait la force d'un argument qui ne trouve aucun écho chez la personne qui le reçoit ? Voilà une des sources majeures des conflits éthiques, la croyance d'avoir la Vérité et tenter de convaincre l'autre de celle-ci. Ce dernier étant bien évidemment caricaturé comme l'ignorant :

« §611. Là où se rencontrent réellement deux principes qui ne peuvent se concilier l'un l'autre, chaque homme déclare que l'autre est un fou et un hérétique ».

« §612. J'ai dit que je « combattrais » l'autre, -mais alors est ce que je ne lui donnerais pas des raisons ? Si ; mais jusqu'où vont-elles ? Au bout des raisons se trouve la persuasion. (Pense à ce qui arrive quand un missionnaire convertit des indigènes.) » (*De la certitude*)

c) Éthique d'une inaction ?

Nous ne pouvons pas entretenir une relation sur des propos éthiques avec une personne différente (jeux de langage, activités) en dehors du seul sol de la persuasion. Critiquer une position distincte sans posséder les éléments octroyant la même disposition dans laquelle tel élément possède telle valeur revient à engager un dialogue vain. Dans cette perspective, nous faisons bel et bien face à un relativisme qui nous entraîne vers une paralysie totale. Nous rencontrons encore une fois le mannequin inerte et inaccessible du sage stoïcien dont parlait Schopenhauer. Ainsi, sommes-nous voués à ne jamais trouver d'accord avec les personnes différentes de nos propres valeurs ? Le repli communautaire est-il la seule relation sociale honnête et authentique ?

Une voie peut pourtant être explorée afin de sortir de cette impasse. Elle est celle que nous avons brièvement évoquée à propos de la communauté de sens qui s'inscrit dans la forme de vie. La question est de savoir où se placent les frontières concernant la forme de vie. Puisque l'éthique n'apparaît pas comme pierre fondatrice de cette forme, le partagé que nous avons en commun laisse-t-il entrevoir un *ethos* comparable ou du moins une connexion possible ?

« Comment pourrait-on décrire la façon d'agir humaine ? Seulement en montrant comment les actions de la diversité des êtres humains se mêlent en un grouillement. Ce n'est pas ce qu'un individu fait, mais tout l'ensemble grouillant (Gewimmel) qui constitue l'arrière-plan sur lequel nous voyons l'action »
(*Remarques sur la philosophie de la psychologie* II § 629).

La forme de vie n'entraîne rien et ne légifère rien. Il ne nous faut surtout pas édifier celle-ci comme la nouvelle instance pneumatique. Nous baignons continuellement dans celle-ci qui évolue et « grouille », se connecte, s'organise à travers l'usage de nos activités. Wittgenstein cherche précisément à nous rendre

compte de cette absence d'institution fondatrice de signification. L'élaboration du sens est processuelle et se connecte continuellement à l'ensemble de ce bain. Notre quotidien est une affaire de règles que nous pratiquons et dont nous assurons ainsi la permanence. Nous n'avons pas à croire en un au-delà qui donne sens puisque tout est déjà là. Loin du mannequin inerte, Wittgenstein nous enjoint à réaliser cette émergence des règles et de les observer telles qu'elles sont.

À ce propos, les multiples illustrations wittgensteiniennes où nous trouvons une tribu ou un élève, sont destinées pour la majorité à rendre manifestent le jeu de ces règles et l'enracinement qu'elles peuvent avoir. L'argument contre le langage privé doit rester à tout prix présent à notre conscience. Nous ne sommes pas un mystère pour autrui et ce qui fait sens pour nous peut tout à fait faire sens pour un autre. Toute la difficulté vient du fait de la tentation du singularisme des idées. Chercher à cloisonner et identifier l'entité éthique ne facilite pas la communication d'une signification, au contraire. Ce qui fait sens est un grouillement connecté et en constante évolution. Néanmoins, faire parvenir cet ensemble de données à autrui est une tâche complexe et sur ce point Wittgenstein ne nous indique pas précisément la marche à suivre.

Concernant la position personnelle du philosophe sur ce sujet, il existe une nuance. Effectivement à travers sa vie et au sein de quelques écrits nous voyons apparaître un certain fatalisme¹⁷⁸. Celui-ci serait motivé par la compréhension du caractère indépassable de la forme de vie. Elles sont « ce qu'il faut accepter, le donné au-delà de toute justification ou non-justification ». Les philosophes eux-mêmes ne peuvent que la constater :

¹⁷⁸ Notre argumentation rejoint les propos que tient Christiane Chauviré, dans son article « Engagement et politique chez Wittgenstein », au sein de la revue « Cités », numéro spéciale sur « Wittgenstein Politique », 2009.

« Le philosophe arrive trop tard avec ses avertissements » (*Remarques mêlées* p.129).

Chercher à changer les choses politiquement, socialement et même simplement localement reste une chose vaine étant donné l'étape préalable et nécessaire: se changer soi-même :

« Sera révolutionnaire qui peut se révolutionner lui-même » (*Remarques mêlées* p.107).

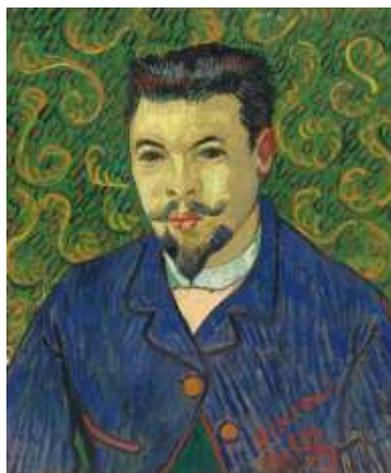
« Quand la vie devient difficilement supportable, on espère que la situation va changer. Mais le changement le plus important et le plus efficace, celui de notre propre comportement, c'est à peine s'il nous vient à l'esprit, et nous ne pouvons nous y résoudre qu'avec difficulté » (*Remarques mêlées* p.118).

2.2.3 Une méthodologie ?

a) Éthique normative

Faisons un petit récapitulatif de la position wittgensteinienne sur l'éthique. La considération de celle-ci sous l'optique dogmatique, essentialiste ou encore privée débouche sur une voie sans issue et illusoire. L'éthique se dissout dans l'ensemble du grouillement. Derrière la signification ne se trouve point de rigide, invariable et absolu ancrage sur lequel l'éthique pourrait poser ses fondements. Comme toutes les autres éléments, celle-ci est enchevêtrée, sporadique, évolutive et restreinte. Une chose tout à faire étrangère au domaine éthique peut se révéler être, pour telle situation, un critère fondamental à la pensée de celle-ci. Tout comme le *Portrait du docteur Rey*¹⁷⁹ (célèbre peinture de Van Gogh) a été utilisé afin de combler un trou dans un poulailler.

¹⁷⁹ Van Gogh, Vincent. Dr. Felix Rey. 1889 [Peinture]. In : Naomi E. Maurer. *The Pursuit of Spiritual Wisdom*. Madison, Fairleigh Dickinson Univ Press, 1998.



Ainsi, aléatoirement tels éléments peuvent porter une consonance éthique et d'autres la perdre. L'éducation, la persuasion et l'assimilation des usages d'une sphère humaine sont les rares biais par lesquels la compréhension et la discussion peuvent émerger. Le travail du philosophe est ainsi d'ores et déjà fixé : « ne cherchez pas la signification, cherchez les usages »¹⁸⁰. Attention, l'usage n'est pas la nouvelle signification. Wittgenstein nous incite simplement à délaisser la poursuite essentialiste qui se trouve en germe dans la signification pour nous enjoindre à simplement décrire les usages. Si nous souhaitons comprendre un élément, tentons d'en faire la présentation et pour cela faisons appel à l'ensemble des paramètres dans et par lesquels celui-ci est porteur d'un sens.

Il n'est pas question ici de présenter un tableau où l'on dresserait différentes formes linguistiques où la « tonalité éthique » serait supposée se trouver. Laquelle serait classée selon l'activité, la personne, la situation, la temporalité, etc. Nous n'obtiendrions rien d'une telle entreprise. L'enrichissement de la vision synoptique, autrement dit, l'ajout des différents jeux de langage ne nous rapproche d'aucun idéal. Il n'y a pas de rapprochement vers quoi que ce soit.

¹⁸⁰ Jacques Bouveresse, *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Agone, 2003.

Penser cela supposerait encore l'existence d'un roc sémantique d'où découlent les variables significatives.

« Cela ne signifie pas qu'une vision d'ensemble de notre grammaire vous donnerait la réponse à des questions philosophiques. Car celles-ci ne sont pas des questions portant sur le langage. L'individu qui éprouve une perplexité quant à la nature de la pensée n'est pas perplexe au sujet du langage, il est perplexe au sujet de la pensée. Wittgenstein était conscient de cela, et il le soulignait dans ses leçons »¹⁸¹.

Encore une fois, le langage n'épuise pas ce que nous trouvons dans le monde. Le langage n'est plus l'image de ce dernier. Il ne nous conduirait pas dans sa globalité à la source de l'éthique. Rassembler les phénomènes langagiers de l'éthique ne sert à rien dans ce but. Le travail du philosophe n'est précisément pas concentré sur le fond des choses :

§ 124 : La philosophie ne peut en aucune manière interférer avec l'usage réel du langage, elle ne peut finalement que le décrire. Car elle ne peut pas non plus lui donner de fondements. Elle laisse tout en l'état » (*Recherches philosophiques*).

Ce n'est pas tant la réalité elle-même qui intéresse le philosophe pour Wittgenstein que plutôt le rapport que nous entretenons avec elle, autrement dit notre manière de considérer les choses. Plus particulièrement, c'est la façon dans et par laquelle nous agissons et discutons lorsqu'il est question d'éthique qui constitue notre objet d'étude. Nous retrouvons à nouveau la vision synoptique qui traduit précisément cette préoccupation chez Wittgenstein :

§122 « L'une des sources principales de nos incompréhensions est que nous n'avons pas une vue synoptique de l'emploi de nos mots. – Notre grammaire manque

¹⁸¹ *Ibid.*

de caractère synoptique.- La représentation synoptique nous procure la compréhension qui consiste à 'voir les connexions'. [...] Le concept de représentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. Il désigne notre forme de représentation, la façon dont nous voyons les choses » (*Recherches philosophiques*).

Faire « voir les connexions » qui constituent le sens d'un mot constitue la première étape pour la considération des « phénomènes éthiques ». La seconde se structure sur la prise en compte de ce que nous attendons (entendons) de tel mot :

§ 90 « Nous avons l'impression que nous devons *percer à jour* les phénomènes : Notre recherche cependant n'est pas dirigée sur les *phénomènes*, mais, pourrait-on dire, sur les « *possibilités* » des phénomènes » (*Recherches philosophiques*).

Porter à notre connaissance l'enchevêtrement ou encore les connexions qui tapissent l'usage de tel mot présente effectivement un premier travail nécessaire. Toutefois, s'arrêter sur cela c'est oublier l'intention primordiale du mot, c'est-à-dire d'être reçu, lu, entendu, etc. Autrement dit, il faut aussi considérer les « possibilités des phénomènes ». Qu'est-ce que cela signifie ?

§ 217 : Souvenez-vous que nous exigeons quelques fois des explications non pas pour leur contenu, mais pour la forme de l'explication. Notre exigence est une exigence architectonique ; l'explication une sorte de pseudo-corniche que rien ne supporte » (*Recherches philosophiques*).

La forme de l'explication désigne la manière dont la personne va comprendre tel mot. L'explication, encore une fois, importe peu, c'est la façon dont elle est constituée qui va spécifiquement déterminer la réception du sens. Le travail du philosophe est par conséquent de ne pas grossièrement transmettre, mais de

présenter le relief même qui entoure l'usage du mot (enchevêtrement et considération de l'effet) :

§126 « La philosophie se contente de placer toute chose devant nous, sans rien expliquer ni déduire » (*Recherches philosophiques*)

Dans l'optique, où nous chercherions à discuter, comprendre ou encore échanger à propos d'un phénomène éthique, il nous faut faire apparaître son contexte. En faisant cela, il est aussi nécessaire de s'assurer que ce propos sera saisi correctement par la personne qui est à l'écoute¹⁸². Par conséquent, il y aura autant de manières de présenter les choses que de personnes et situations différentes :

§133 « En philosophie, il n'y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » (*Recherches philosophiques*).

b) Spécialiste et authenticité

Nous avons donc jusqu'ici considéré le discours éthique comme étant ou bien une persuasion ou bien une éducation. Une troisième voie semble apparaître celle que dégage le philosophe par la désignation de l'enchevêtrement et de l'effet. Il y a toutefois dans le corpus wittgensteinien un élément assez étonnant qui semble *a priori* se situer à la marge de tout ce que nous avons pu présenter. Ce dernier point, nous le désignons autour du terme de « *menschenkenntnis* », la connaissance des hommes :

¹⁸² Nous ne nous avançons pas plus sur le sujet étant donné que nous allons plus amplement développer ce propos lorsque nous aborderons les apports wittgensteiniens en milieu médical. Toutefois, nous pouvons pour l'instant garder à l'esprit cela en évoquant l'adaptabilité et la diversité comme passerelles utiles à la compréhension.

« 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 découlent des pronostics plus justes. Peut-on apprendre à connaître les hommes ? Certains le pensent. Non en suivant des cours, mais par "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 apprendre et 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 » (*Recherches philosophiques*, II-xi, p.318).

Dans ce paragraphe, Wittgenstein considère le rapport entre l'authenticité et la reconnaissance de celle-ci. Il semblerait qu'avoir une connaissance des hommes débouche sur des « pronostics plus justes » afin de juger de l'expression des sentiments. Ce qui est intéressant pour notre étude est que les phénomènes éthiques peuvent apparaître (et pour certains courants de pensée, c'est précisément la seule façon de les constater) par le sentiment (injustice, pitié, humiliation, etc.). Il existerait par conséquent, des personnes ayant une expérience spécifique les rendant aptes à délibérer sur l'authenticité des sentiments. Notons tout d'abord que Wittgenstein n'indique nullement que ces personnes ayant cette meilleure connaissance des hommes possèdent un savoir fondamental sur le contenu spécifique des phénomènes. Leurs connaissances permettent uniquement une facilité à reconnaître l'authenticité du phénomène. Afin d'illustrer cela référons-nous aux nombreuses occurrences concernant « le geste adéquat » (notamment en esthétique, où architecture et musique coïncident sur cette question):

« « Un ouvrier a dû les tenir à différentes hauteurs suivant les instructions de Wittgenstein, qui appréciait les résultats à partir du jardin et c'était son intuition

qui devait finalement décider de la hauteur correcte », rapporte Paul Wijdeveld (Poisson 2007 : 153). Un passage de ses *Leçons sur l'esthétique*, qui succède directement à un des paragraphes où il s'appuie sur l'exemple du tailleur, laisse penser qu'il en allait de même pour les portes : « vous dessinez une porte, regardez ce que vous faites et dites : « plus haut, plus haut, plus haut ... oh, parfait ». (Geste) » (Wittgenstein 1992 : 36-37) »¹⁸³.

La reconnaissance de l'état juste est similaire à la reconnaissance de l'authenticité du phénomène. Si nous demandons par exemple pourquoi la porte ne doit pas être disposée de façon plus basse ou plus haute, la réponse ne comportera aucune profondeur conceptuelle, c'est simplement la bonne hauteur ou le bon geste. La connaissance des hommes désigne plus précisément une *reconnaissance* au sens que nous avons détaillé dans le premier chapitre. Il caractérise un témoignage qui se nourrit d'une expérience et qui n'est pour autant aucunement universalisable. Il n'existe pas de règles ou encore d'invariants qui pourraient donner un critère à l'exact phénomène. Le philosophe est-il celui qui possède cette connaissance des hommes ?

« § 455 Le philosophe n'est pas citoyen d'une communauté de pensée. C'est ce qui fait de lui un philosophe » (*Fiches*)

Le philosophe n'est pas nécessairement ce spécialiste, toutefois son statut particulier lui permet non pas une émancipation des jeux de langage, d'une forme de vie ou bien même du grouillement, mais plutôt une reconnaissance architectonique des phénomènes. Loin de la « pseudo-corniche » et des explications crispantes, la restitution synoptique que le philosophe déploie facilite la « désignation des authenticités ».

¹⁸³ Extrait de l'article « 21 : Ludwig Wittgenstein, du geste architectural aux territoires du langage ordinaire » de Yoann Morvan, *Le territoire des philosophes*, La Découverte, 2009.

c) *Quid* des émotions et sentiments ?

En analysant cette connaissance des hommes, nous avons mis au jour une facette de la problématique éthique que nous avons délaissée depuis notre premier chapitre, à savoir les émotions. Dans le *Tractatus*, celles-ci, notamment le sentiment du monde comme totalité ainsi que l'accord avec celui-ci, détenaient une place spécifique. Selon ce que nous avons examiné du tournant linguistique pouvons-nous simplement ranger les émotions et sentiments comme simples affections accompagnant nos activités ? Portent-elles l'indication d'une perspective porteuse de sens ? Ou bien sont-elles uniquement une osmose avec la situation vécue au sein d'une activité qui seule serait édicatrice d'un sens ? Nous trouvons effectivement des exemples où le sentiment apparaît simplement accompagner l'action ou l'usage conventionné face à telle situation :

« 287. Comment se fait-il que je sois rempli de compassion *pour cet homme* ? Comment l'objet de la compassion se révèle-t-il ? (La compassion, peut-on dire, est l'une des formes de la conviction que quelqu'un a mal.) » (*Recherches philosophiques*)

Le sentiment est une forme de conviction. Il aurait ainsi un sens uniquement dans une valeur bridée d'une signification. Toutefois, nous observons quelques occurrences où une réaction primaire est porteuse d'un sens que ne remplace pas une locution verbale :

« Le jeu de langage primitif que l'on enseigne à l'enfant ne requiert aucune justification. Il faut rejeter les tentatives de le justifier » (*Recherches philosophiques* II xi).

« 654. Notre faute est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits comme les « phénomènes originaires » ; en d'autres termes, là où nous devrions dire que *tel jeu de langage se joue* » (*Recherches philosophiques*).

« Être certain » qu'autrui souffre, doute, et ainsi de suite, ce sont autant de manières naturelles instinctives de se comporter avec les autres hommes, et notre langage joue seulement ici le rôle d'auxiliaire et de prolongement de ce comportement. Notre jeu de langage est un prolongement de notre comportement primitif. (Car notre *jeu de langage* est comportement.) (Instinct) »¹⁸⁴.

Nous pourrions rapidement et grossièrement classer dans ces réactions primitives, la peur, la pitié, la compassion, l'humiliation, l'injustice, etc., toutefois nous retomberions ainsi dans un des travers que nous critiquions précédemment :

« 655. Il ne s'agit pas d'expliquer un jeu de langage par nos expériences vécues, mais de constater un jeu de langage » » (*Recherches philosophiques*).

Ne formons pas de concept à partir d'éléments qui ne peuvent en fonder. Nous parlons ici seulement de telles constatations. Nous pourrions croire qu'en liant d'une certaine façon l'origine des jeux de langage à ces réactions primaires, Wittgenstein tombe dans les illusions qu'il dénonce, à savoir le dogme essentialiste qui stipule définitivement un fondement principiel. Cependant, ici, point d'*eidos* primaires par lesquelles le monde s'illumine. La constatation ne désigne qu'elle-même et n'attend pas d'explication, mais laisse, par contre, la place à sa reconnaissance. De la même façon, l'image dans les *Carnets* ne porte en son sein aucune explication, mais se prête à la reconnaissance pour telle correspondance. Cette reconnaissance ne s'appuie précisément sur aucun socle rationnel puisque l'élément sur lequel elle se pose est instinctif :

¹⁸⁴ L. Wittgenstein, *Fiches*, *op. cit.*, § 545, p. 126-127.

« §632 Ce que je cherche à dire, c'est que les scrupules de pensée ont leur commencement (leurs racines) dans l'instinct. Sous une autre forme : Le jeu de langage n'a pas son origine dans la réflexion. La *réflexion* est une partie du jeu de langage » (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*).

« §689 L'instinct vient en premier, le raisonnement en second. Il n'y a de raisons que dans un jeu de langage »¹⁸⁵ (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*).

Wittgenstein dans *Grammaire philosophique* présente une situation assez utile pour éclairer la distinction opérée dans la citation précédente :

§9 « (Quand on me demande « quelle heure est-il ? », il ne se déroule en moi aucun processus d'interprétation, je réagis simplement à ce que je vois et entends. Si quelqu'un brandit un couteau contre moi je ne dis pas : « j'interprète ce signe comme une menace ».) ».

Le jeu de langage obéit à des règles, c'est pourquoi il nécessite parfois une interprétation. Les réactions primaires n'obéissent à aucune règle. Cependant, ces dernières se reconnaissent au sein de la forme de vie humaine. C'est la raison pour laquelle « quand bien même un lion saurait parler, nous ne pourrions le comprendre » (PU, II, xi, p313). Le lion ne fait pas partie de la forme de vie humaine. Il ne participe à aucune activité humaine, par conséquent, le discours qu'il pourra tenir sonnera aussi étranger, à toutes proportions gardées, que peut sonner désincarné l'esperanto à Wittgenstein.

Quelles sont les conséquences pour notre étude ? Les phénomènes éthiques sont-ils à considérer sous cette optique des réactions primaires ? Nous avons déjà remarqué que le discours éthique en lui-même est trop complexe pour être

¹⁸⁵ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* II, op. cit. §689.p.136

désigné comme faits de la vie, qu'en est-il ici ? Les réactions primaires sont des phénomènes immédiats qui ne passent par aucune transition, interprétation ou explication. La pitié, la compassion, l'humiliation ces émotions que nous pourrions raccorder à la dimension éthique nécessitent une trame de signification contrairement au cri de douleur qui apparaît « pur ». Il faut ainsi reconnaître que l'éthique dans ses expressions variables soutenues par l'enchevêtrement des usages apparaît spécifiquement organisée donc « impure ». Cependant, il peut être fait un usage spécifique de ces réactions primaires (par exemple souffler pour dénoncer un agacement). Néanmoins, le cas échéant, elle tombe sous la détermination d'un usage. L'authenticité de la réaction primaire disparaît au profit d'une signification structurée par *cet usage*. Gardons précieusement la reconnaissance de l'authenticité des réactions primaires dans un coin de notre réflexion (celle-ci va se révéler cruciale dans la dernière partie de notre étude).

Chapitre 2.3 Lectures

Le grouillement semble être avec le flou la mesure de l'appréciation du sens. La considération éthique doit se borner à une description non délimitée sans aucune prescription. Le philosophe présente une façon cohérente d'analyser le quotidien dans lequel nous sommes et qui donne sens à notre discours. Ceux-ci continuent de s'opposer néanmoins ils peuvent évoluer tout comme peuvent se modifier les jeux de langage.

Notre étude va porter désormais sur les différentes perspectives que les disciples et commentateurs de Wittgenstein ont proposées sur le sujet de l'éthique. Nous porterons bien évidemment notre attention sur les réponses à la difficulté sur laquelle nous laisse le philosophe en ce qui concerne le « dialogue éthique » face au relativisme restreint.

2.3.1 Sauver Wittgenstein ?

a) Répondre au relativisme

Jacques Bouveresse, dans *Wittgenstein : La Rime et la Raison* s'intéresse en particulier à la dimension éthique de la pensée de notre auteur. Ce dernier après avoir présenté les similitudes des propos déployés au sein des *Carnets*, du *Tractatus* et de la *Conférence sur l'éthique*, examine ce qu'il nomme l'éthique comme « phénomène anthropologique » autrement dit les réflexions de Wittgenstein à partir des *Recherches philosophiques*. Ce dernier analyse la diversité des « systèmes de valeurs » sous le prisme d'un relativisme. En ce sens, il désigne le caractère erroné qui se situe dans le fait de juger des valeurs par le fait qu'elles soient correctes ou incorrectes. Les propos des « généalogies » et des « fondateurs » de morales importent peu. Bouveresse nous incite à considérer les « descriptions définies » qui constituent la seule

« chose importante en philosophie » autrement dit, continuer à dissiper le brouillard afin d'apprécier une vision synoptique de ces phénomènes anthropologiques. Un peu plus loin dans son ouvrage dans la section concernant « La volonté, le destin et la grâce », Bouveresse interroge la cohérence de l'expression « problèmes éthiques ». Afin d'illustrer cette réflexion chez Wittgenstein, Bouveresse nous propose un témoignage de Rhees sur un entretien avec le philosophe autrichien à propos d'un dilemme éthique :

« Il s'agit du cas d'un savant qui en est arrivé à la conclusion qu'il ne peut à la fois continuer à vivre avec sa femme et poursuivre son travail de recherche sur le cancer ; il lui faut soit renoncer à sa femme (dans l'intérêt de ses recherches, et donc de l'humanité souffrante) soit renoncer à ses recherches (dans l'intérêt de sa femme) ».

Bouveresse souligne à la suite différentes considérations concernant les conséquences possibles et les différents paramètres qui sont en jeu comme la dépersonnalisation de l'enjeu éthique par l'introduction tragique du destin ou de la divinité ou encore l'obéissance à un code éthique. Une de ces conclusions est la suivante :

« Les considérations précédentes pourraient donner l'impression qu'il ne peut finalement y avoir en morale ni délibération, ni discussion, ni certitude ».

Cela correspond à un des points que nous avons évoqués précédemment, toutefois, Bouveresse ne s'arrête pas là :

« Mais ce n'est certainement pas du tout à cela que Wittgenstein veut en venir. Il serait tout à fait erroné de croire qu'il suggère :

- « 1) Qu'il ne peut y avoir de débat réel sur un problème éthique ou sur un système éthique,
- 2) Qu'une décision éthique ne se fonde sur aucune raison véritable, ne peut être justifiée, etc.,
- 3) Que, lorsque des gens sont en désaccord sur un problème moral, ils ne peuvent jamais parvenir à une position commune,
- 4) Que je ne suis jamais absolument sûr de ce que je dois faire ni sûr que ce que j'ai fait ou que quelqu'un d'autre a fait soit bien ou mal ».

Ce qui est avancé se rapproche de ce que nous avons évoqué à propos de la persuasion ainsi que l'évolution dans les jeux de langage :

« Il peut donc y avoir, et il y a effectivement, dans ce domaine, éducation, influence, persuasion, accord, etc., mais l'idée qu'une convergence des vues est toujours possible en principe sur un point particulier, parce qu'il s'agit simplement de se rendre aux *bonnes* raisons, de voir les choses *comme il faut*, est dépourvue non seulement de vraisemblance, mais également de sens »

Le relativisme se voit déjoué par la visibilité et l'authenticité d'une situation, autrement dit celle de *telle* personne. Le choix qui sera fait ne peut être le Bon, il est le choix de *cette* personne. Comme le souligne Rhees, « c'était sa décision et – en un sens important » c'était son problème ». Le « dialogue éthique » est par conséquent en ce sens envisageable, seulement s'il se restreint dans les conditions nommées précédemment (« éducation, influence, persuasion, accord »). Ces conditions ne conduisent pas vers un essentialisme, mais au contraire elles nous ramènent inexorablement à la sphère du particulier sans pour autant la spécifier (la solution) comme la meilleure.

b) Démarche thérapeutique

Une des lectures les plus communes concernant l'éthique pour Wittgenstein pointe le terme « thérapeutique » pour définir l'entreprise du philosophe. Elle s'exprime de différentes façons selon les commentateurs. Observons tout d'abord celle-ci à travers l'ouvrage de François Schmitz, *Wittgenstein*¹⁸⁶ :

« Cette thérapeutique en revient sans cesse à cette idée qui constitue sans doute une « thèse » philosophique centrale dans la pensée de Wittgenstein : nous ne pouvons nous entendre, nous ne pouvons commencer à discuter de chose et d'autre, que si nous sommes d'accord sur un certain nombre de jugements et de manières de faire que nous ne pouvons remettre en cause ni discuter sans cercle vicieux ».

Les jeux de langages sont pointés comme fondamentaux par leurs fonctions dans les activités en tant que point d'union entre les personnes au sein du discours. Schmitz ajoute :

« La portée de la thérapeutique wittgensteinienne est bien plutôt de nous inciter à la modestie ; reconnaître qu'il y a des règles présidant à notre usage des mots qui ne peuvent faire l'objet d'un discours signifiant et donc être justifiées, - sans cependant que cela affecte, par exemple, le caractère « nécessaire » des propositions en lesquelles s'expriment ces règles -, revient à fixer des *limites* à ce que nous pouvons tenter d'expliquer ou de justifier ».

Une opposition semble apparaître dans cette dernière citation avec ce que dénonce Bouveresse dans le point 2) : « Qu'une décision éthique ne se fonde sur aucune raison véritable, ne peut être justifiée ». La justification possède un sens chez Wittgenstein, toutefois celui-ci s'intègre dans une dimension

¹⁸⁶ François Schmitz, *Wittgenstein, Figures du savoir*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

fondamentalement personnelle. Désigner cet *ethos* qui donne sens constitue une opération difficile, mais pas impossible. Par l'éducation ou la persuasion, l'entreprise de justification peut effectivement prendre un sens. Par contre, la justification qui s'élabore depuis une ambition principielle (à vocation universalisable par exemple) reste effectivement une illusion.

Tenter de suivre le cheminement emprunté par des personnes différentes élabore une méthode déployée par Wittgenstein. Le propos d'un texte extrait des *Cours sur les Fondements des Mathématiques* (rédigés entre 1929 et 1944) désigne cette perspective :

« Je tente de vous faire voyager dans un certain pays. Je tenterai de montrer que les difficultés philosophiques qui apparaissent en mathématiques comme celles qui surgissent ailleurs surgissent parce que nous nous trouvons dans une ville étrange et que nous ne connaissons pas le chemin. Aussi faut-il apprendre la topographie en nous déplaçant d'un lieu de la ville à un autre, et de celui-ci à un autre encore et ainsi de suite [...] Un bon guide vous fera prendre chaque chemin des centaines de fois. Et de même qu'il vous montrera chaque jour de nouvelles rues, de même je vous montrerai de nouveaux mots » (*Cours sur les Fondements des Mathématiques*).

Pour saisir les usages des mots et les règles qui les régissent, nous avons besoin d'un guide. Le "professeur" apparaît souvent comme celui qui a cette tâche d'enseignement dans les écrits du philosophe. La thérapeutique wittgensteinienne est un guide qui inlassablement nous pousse à agrandir notre champ de vision. Nous pourrions croire que nous n'évoquons plus l'éthique en ces lignes, mais c'est oublier l'explosion des cadres que nous avons présentée précédemment.

L'autre lecture qui va nous intéresser concernant la notion de thérapeutique se trouve chez Sabine Plaud et plus particulièrement dans son

ouvrage *Wittgenstein*¹⁸⁷. Dans un chapitre intitulé « Une éthique de l'ordinaire : éthique et thérapeutique, » Plaud après avoir présenté le paradoxe de l'intérêt de l'éthique chez Wittgenstein de la période du *Tractatus* à la *Conférence sur l'éthique*, s'intéresse aux textes des *Recherches* en tant qu'ils « réaffirment » le propos des ouvrages précédents¹⁸⁸. Remarquons qu'avancer cela est assez étonnant étant donné qu'il nous semblait pourtant avoir montré précisément des distinctions majeures (usages, jeux de langages). Ainsi, Plaud attribue cette démarche thérapeutique dans le fait de désigner que « les aspects les plus importants des choses nous sont cachés du fait de leur simplicité et de leur banalité » (*Recherches philosophiques* §129). Sur ce point il faut effectivement reconnaître une certaine continuité sur le plan de l'éthique avec les textes antérieurs. La simplicité et l'ambition d'un retour à l'ordinaire ont toujours travaillé en profondeur les réflexions du philosophe.

« Dès lors, la démarche éthico-philosophique de Wittgenstein prendra la forme concrète d'une thérapeutique visant à nous « faire tomber les écailles des yeux », à nous réapprendre à voir l'ordinaire. Elle devra, en multipliant les examens critiques et en interrogeant inlassablement nos jeux de langage les plus habituels, nous rendre provisoirement étrangers à cette réalité familière qui nous est pourtant devenue étrangère parce qu'elle a cessé de nous frapper ».

Plaud associe également l'entreprise philosophique à celle de l'éthique rejoignant une de nos observations concernant la non distinction de ces deux dernières. Cette thérapeutique ne propose rien et ne met en place aucun processus créateur fondé par une finalité morale. Plaud souhaite mettre l'accent sur ce retour à l'ordinaire en mettant en avant l'édification du sens qui se joue dans nos jeux de langage. Ce qui a deux conséquences : la première, éloigner

¹⁸⁷ Sabine Plaud, *Wittgenstein*, Philo-philosophes, Ellipses.

¹⁸⁸ Propos partagés par plusieurs commentateurs dont James F. Peterman, dans son ouvrage *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, Albany, State University of New York Press.

encore une fois la croyance tacite en une signification cachée et la deuxième, présenter à la conscience le mécanisme que nous partageons tous, celui d'une fondation du sens dans un registre. Ainsi, l'analyse éthique expose une certaine humilité du sens de nos actions.

Conclusion de la seconde partie

Le tournant linguistique détermine l'éthique sous une toute nouvelle optique. Loin de toutes positions mystiques, elle s'articule de plain-pied dans le monde, plus encore, elle se dissout dans un grouillement sans nom.

Les considérations pragmatistes et anthropologiques établissent une élaboration de la signification nécessairement diversifiée, particularisante et évolutive. L'air de famille, les jeux de langage ou encore la forme de vie manifestent cet enjeu d'une réflexion qui se caractérise autour du rapport synoptique du sens. Le jeu existant entre une idée et sa réception laisse désormais entrevoir à l'aide de différents outils quelques possibles passerelles vers autrui. Ceux-ci comme la persuasion, l'éducation ou encore la multiplication des vignettes illustratives, tentent de désigner l'*ethos*. Nous pouvons désormais tenter de définir ce que nous intitulons *ethos* comme l'organisation de référence qui se structure au sein des différentes activités parcourant la vie d'une personne et édifiant continuellement une sphère de signification. Chercher à communiquer cette dernière reste une perspective envisageable. Néanmoins, les phénomènes éthiques et leurs enchevêtrements ne sont plus les seuls à devoir être présentés dans la description. L'activité ne fonde pas des entités singulières et principiellles. La toile que tisse le sens n'est malheureusement pas compartimentée.

Cette exigence que pose Wittgenstein dans sa considération du sens apporte effectivement une perspective thérapeutique d'une juste et authentique remise à plat des choses. Pourtant, est-ce satisfaisant ? Notre troisième et dernière partie cherchera à saisir l'importance de cette exigence face à un quotidien implacable. Nous évaluerons par conséquent si cette élaboration de méthodologies sur les discours éthiques supporte le sol rocailleux de la pratique.

TROISIÈME PARTIE

PRATIQUES

Préambule

« Le *Tractatus* parle de « problèmes de la vie ». Mais il ne pose pas la question – comme Wittgenstein le fera plus tard – de savoir *quand*, ou dans quelles circonstances un homme se mettra à parler des problèmes de la vie »¹⁸⁹. Dans ce passage des « Vues de Wittgenstein sur l'Éthique », Rush Rhees pointe dans le *Tractatus* l'absence d'un caractère situationnel résidant à la source du sens. L'enchevêtrement des circonstances et des usages déterminent l'espace dans lequel la signification se déploie. Wittgenstein dénonce par la suite les réflexions générales sur l'éthique dans lesquelles aucun problème précis n'est réellement présenté. Une difficulté éthique advient dans une situation particulière, pour telle personne, autrement dit, dans le contexte d'un certain *ethos*. Voilà pourquoi la « méthode anthropologique »¹⁹⁰ qu'utilise Wittgenstein cherche à nous reconduire rigoureusement vers le quotidien.

Nous souhaitons réengager cette donnée indépassable que sont les circonstances. C'est la raison pour laquelle nous allons nous diriger vers un terrain particulier de prolifération de problèmes éthiques. C'est au sein des différentes structures du CHU de la ville de Nice que notre questionnement se déploie. Ce quotidien est d'autant plus précieux pour l'exercice de notre réflexion que c'est précisément par les discours que l'éthique s'y trouve considérée. Ces discours sont émis par des personnes dont les valeurs ne sont

¹⁸⁹ L. Wittgenstein, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse* suivi de *Conférence sur l'Éthique*, Folio essais Gallimard, 1992, p.167.

¹⁹⁰ « Wittgenstein avait coutume de dire que ce que nous pourrions appeler « la méthode anthropologique » - le fait d'imaginer « une tribu où les choses se passent de telle façon... » s'était avéré particulièrement fécond en philosophie », Idem, p.173.

pas toujours précisément définies. Les propos du philosophe autrichien sur la structuration de la signification, son lien avec l'activité et ses répercussions sur l'éthique, vont trouver ici une confrontation idéale. En effet, considérer la possibilité d'une entente en dépit d'une telle disparité constitue un enjeu décisif face au risque du relativisme.

Afin d'appréhender l'efficacité des propos du philosophe, nous chercherons tout d'abord à restituer le cadre dans lequel la tonalité éthique apparaît dans l'institution médicale. Par le crible de l'exigence wittgensteinienne, nous interrogerons alors les concepts et les représentations qui habitent ces discours. Nous comparerons le donné de notre examen avec ce que proposent deux célèbres postures éthiques dans les milieux médicaux. Ces dernières proposent pour l'une une démarche s'appuyant sur le langage et pour l'autre une voie considérant l'éthique sous une autre optique. Ainsi, nous nous efforcerons de déterminer si la difficulté pointée par le relativisme se trouve peut-être déjà dépassée.

Chapitre 3.1 Terrains

3.1.1-Le paysage français

a) Espace éthique

Considérons les propos de la loi française concernant la discussion éthique dans les centres hospitaliers. Leur présentation révélera les premières limites auxquelles cette réflexion devra faire face. Il existe deux lois majeures qui structurent ce cadre. La loi du 4 mars 2002 prévoit que les établissements de santé « mènent en leur sein une réflexion sur les questions éthiques posées par l'accueil et la prise en charge médicale » (art. L6111-1 CSP). Ce texte constitue déjà une première et radicale entrave dont nous allons voir la teneur. Selon celui-ci, les seules questions à considérer doivent se rapporter à « l'accueil et la prise en charge médicale ». Pourtant, une grande partie de l'origine de ces dernières interrogations surgissent précisément en amont du cadre médical. L'équipe médicale hérite d'antécédents parfois indépassables. Citons, par exemple, les relations conflictuelles au sein d'une famille, une pathologie psychique ayant des répercussions lourdes ou encore des positions idéologiques ou religieuses entraînant un rapport complexe avec l'institution médicale. Par conséquent, la difficulté à laquelle le milieu médical est confronté ne dépend pas toujours de l'événement médical lui-même. Nous retrouvons ici l'inséparabilité du grouillement de la sphère du sens. L'entrelacs des usages édifiant la valeur des choses ne peut pas être déterminé et délimité à un seul domaine ou événement.

Nous commenterons ultérieurement le second texte législatif majeur (L. 1412-6 du code de la santé publique). Celui-ci promulgue la création de comités régionaux :

« Des espaces de réflexion éthique sont créés au niveau régional ou interrégional ; ils constituent, en lien avec des centres hospitalo-universitaires, des lieux de

formation, de documentation, de rencontre et d'échanges interdisciplinaires sur les questions d'éthique dans le domaine de la santé. Ils font également fonction d'observatoires régionaux ou interrégionaux des pratiques au regard de l'éthique. Ces espaces participent à l'organisation de débats publics afin de promouvoir l'information et la consultation des citoyens sur les questions de bioéthique ».

Plusieurs centres hospitaliers n'ont pas attendu l'avènement de ces lois pour qu'en leur sein se mettent en place une telle réflexion. En ce sens, le CHU (centre hospitalier universitaire) de Nice déploie par l'Espace Éthique Azuréen (E.E.A) une réflexion interdisciplinaire sur l'éthique en milieu médical à l'aide de conférences, de formations, de cours, de staffs, de groupes de travail, etc. Cet espace possède plusieurs axes portant sur des sujets très divers. Entre l'accueil des usagers, la question du don d'organes et la recherche de critères dans un service de procréation médicalement assistée, la perspective éthique se confond parfois avec la déontologie. Reportons ici la critique adressée aux pragmatistes développée par Fortuné Palhoriès¹⁹¹ pour l'adapter au philosophe autrichien. En désignant l'usage comme base normative, toutes les pratiques peuvent alors nourrir différentes perspectives éthiques. De ce fait, un hiatus apparaît très souvent lors de ces réunions. Des équipes relèvent des dysfonctionnements ayant à leurs yeux des répercussions morales. Toutefois, ces difficultés ne sont pas considérées en séance, puisqu'elles sont renvoyées à la bonne organisation ou encore à la déontologie. Borner ainsi la discussion éthique aux seuls grands principes identifiés de manière institutionnelle, c'est renier cette légitimité offerte par les usages.

Pour autant, les comités n'ont pas vocation à mettre en place un dogme ou une politique éthique. Ils interviennent d'ailleurs le plus souvent *a posteriori* afin de traiter une situation particulière ayant donné lieu à une problématique éthique.

¹⁹¹ Cf. Supra. Au chapitre 2.2, section 2.2.1 p.169.

Dans ce sens, l'Espace Ethique Azuréen encadre entre autres un espace de réflexion et de discussion autour des problématiques éthiques soumises « pour avis » au comité. La saisine du bureau de l'EEA est ouverte à tout le personnel médical et non médical des établissements du CHU NICE et de ses partenaires (EPHAD, Instituts, etc.). Un premier examen porte sur l'opportunité de donner suite après consultation du bureau. Les raisons de cette décision sont alors détaillées et communiquées à la personne à l'origine de la saisine. Dans un second temps, une réflexion plus poussée s'engage au sein du bureau de l'EEA afin de réfléchir au meilleur traitement du dossier dans le respect du principe d'anonymat, du secret médical et du secret professionnel.

Selon les caractéristiques du dossier, un groupe de réflexion se constitue et travaille parfois en collaboration avec un groupe éthique¹⁹² déjà existant. Ce cadre différent assure une indépendance tout en permettant l'usage d'une méthodologie déjà existante. Un groupe constitué peut faire appel au personnel dont l'expertise est jugée nécessaire pour l'instruction. Des auditions sont effectuées avec les protagonistes du dossier. Le groupe de réflexion fait parvenir un compte-rendu qui traduit l'ensemble des éléments décisifs de la discussion. Ce dernier est par la suite communiqué au bureau où il est évalué et débouche sur un avis rédigé avec l'ensemble du personnel concerné par le dossier.

L'aspect méta-éthique que peut prendre cette réflexion se voit partiellement déjoué par l'apport de ces saisines et notamment par l'expérience de tous les professionnels de santé participant à la discussion. Toutefois, ces saisines sont très rares. C'est pourquoi nous considérons que le cœur de la réflexion éthique

¹⁹² Liste des groupes thématiques éthique du CHU de Nice : Soins palliatifs,- Réanimation Pédiatrique - Santé et spiritualité - Prélèvements et greffes d'organes - Obstination déraisonnable, acharnement thérapeutique- Formation - Sclérose latérale amyotrophique - Génétique et recherche - Lettre d'information du CHU - Précarité - Gérontologie et Alzheimer - Cancérologie - Groupe éthique du territoire Nice Est - Éthique et consultation numérique - Génétique et PMA.

se situe, dans la majorité des cas, au sein des groupes et staffs séjournant dans les services.

b) Staff SLA

Cette proximité avec l'activité constitue une des raisons pour lesquelles nous avons consacré une partie de notre étude à une de ces entités: le groupe SLA (sclérose latérale amyotrophique). Ce dernier se situait à l'Hôpital l'Archet à Nice (le service a depuis déménagé) et s'intégrait dans le service des maladies neuromusculaires avec pour responsable le Professeur Desnuelle. Ce service est déjà en lui-même particulier puisqu'il se distingue en tant que centre de référence pour la maladie qu'est la SLA. Arrêtons-nous un instant afin de spécifier le profil qu'est cette pathologie qui possède une variation d'expression aussi grande qu'il existe de personnes atteintes. Voici la présentation que fait la psychologue Hélène Brocq¹⁹³ de cette pathologie:

« La SLA touche tous les muscles, ceux de la motricité bien évidemment, mais aussi ceux auxquels le malade ne pense pas d'emblée, les muscles respiratoires, ceux de la déglutition, la langue, entraînant, au fur et à mesure, des troubles de la communication. À terme, le malade perd l'usage de la parole... La découverte des déficiences se fait, insidieusement, au jour le jour. Au stade ultime de la maladie (trachéotomie), le malade est maintenu en vie par le biais d'une technicité externe qui supplée ses fonctions vitales (respiration, alimentation). Cette maladie neurologique plonge le malade dans une situation extrême du point de vue intrapsychique (locked in syndrome), ce qui fait dire à certains soignants qu'il s'agit d'une pathologie « d'emmurés lucides » ».

« Après une dégradation, plus ou moins rapide, des neurones moteurs de la corne antérieure de la moelle épinière, du tronc cérébral et du cortex, la SLA conduit à un état déficitaire chronique, avec l'installation d'un état de dépendance totale à

¹⁹³ Psychologue du service de SLA au moment de notre enquête de terrain, texte extrait de *Traité de bioéthique III*, Emmanuel HIRSCH, érès poche, 2014.

l'environnement. La mort du patient survient, après quelques mois ou quelques années d'évolution, le plus souvent par insuffisance respiratoire ou, plus rarement, à la suite d'une fausse route liée aux troubles de la déglutition ».

Dans le but d'accompagner les patients et de répondre à la complexité de cette pathologie, une pluridisciplinarité (ergothérapeute, diététicienne, infirmière, etc.) est nécessaire. Les patients sont observés par ces spécialistes selon leur besoin tout au long d'une journée. Ainsi, le but est d'éviter à la personne une pluralité de rendez-vous éparpillés au cours de plusieurs semaines. L'intérêt est aussi de rassembler en un seul faisceau la teneur même du profil pathologique et psychologique de celle-ci. La quasi-totalité de l'équipe se rassemble le matin afin de préparer l'ordre des consultations et de mettre en évidence les points à présenter au patient (annonce de la pathologie, d'une sonde gastrostomie, ventilation non invasive et invasive, etc.). A la fin de journée, après les dernières consultations, l'équipe se réunit encore une fois afin de tirer un bilan et parfois de mettre en évidence les difficultés rencontrées qui peuvent, dans certains cas, déboucher sur une discussion plus poussée. Celle-ci sera abordée tout de suite selon l'urgence de la situation ou bien durant le prochain staff éthique.

L'équipe se retrouve une fois par mois à l'occasion du staff éthique SLA. Celui-ci se réunit, soit comme on vient de le voir, à la suite d'une situation particulière, ou bien en fonction d'une problématique spécifique qui recouvre une pluralité de cas. Les personnes qui sont invitées à participer à cette réunion peuvent parfois dépasser le cadre médical du service. Nous pouvons y trouver un responsable d'une association des usagers, un aumônier, une généticienne, un anthropologue, etc. Certains « experts », comme la généticienne, sont spécifiquement présents en fonction d'une problématique qui fait appel à leur domaine d'expertise.

Bien que la loi prescrive ces réflexions, il nous faut relativiser sa mise en place dans le quotidien médical. Les réunions et staffs éthiques ne sont pas considérés comme des actes s'intégrant dans le soin, par conséquent, ils ne sont pas reconnus, autrement dit, pas quantifiables. C'est pourquoi ils ont lieu dans la majorité des cas pendant les heures de repas et les pauses ou encore complètement en dehors du temps de service. L'idée de réunir des personnes autour de ces questions est quelque chose qui reste à la fois difficile et remarquable.

En dehors des post-staffs et des pré-staffs, dans lesquels ces spécialistes comparent leurs analyses médicales, il existe très peu de lieu et d'occasion où une rencontre de leurs différentes perspectives existe. La machine à café ou la pause cigarette constituent de ce fait pour certains le seul temps dédié à un échange. Étant donné cette difficulté de transmission, le cahier des liaisons (cahier où sont détaillées toutes activités ayant rapport avec le soin des patients dans un service) reste ainsi déterminant. Ces experts rencontrant les mêmes patients semblent parfois ne pas recueillir les mêmes informations. D'où l'intérêt majeur de ce partage concernant la personne. Certes, nous pourrions considérer cet apport indépendamment de la préoccupation éthique et pourtant c'est déjà ici que sont posés les jalons de cette réflexion. Si le terrain même qui préfigure la réalité du patient ne s'offre pas à la discussion, il est ardu d'envisager toute relation adéquate.

C'est aussi la raison pour laquelle regrouper dans une même équipe une multiplicité de profils différents (catégories sociales, opinions, etc.) conduit à une approche plus fine du patient. Des profils variés offrent un spectre éthique large (au sens de l'*ethos*). Ainsi, l'équipe est-elle plus à même, non pas de bien

s'entendre avec une personne, mais d'appréhender correctement celle-ci dans sa singularité.

Cependant, le risque que le dialogue tourne au « discours de comptoir » reste présent au sein de ces échanges. Effectivement, il est courant que certaines personnes cherchent à monopoliser la parole. C'est la raison pour laquelle dès le départ est annoncée une condition cruciale: chaque parole possède la même valeur. Par conséquent, un discours soutenu par un dogme ou une opinion ne pourra pas prétendre au « monopole du sens ». De ce fait, la diversité des discours est ce qui est appréciée puisqu'elle permet la restitution du profil complexe d'une personne (nous allons préciser cela plus tard).

Dans cette dernière condition exigée par le médecin responsable du staff, nous retrouvons d'une certaine façon un impératif¹⁹⁴ wittgensteinien. Étant donné qu'il n'est pas possible de désigner unanimement ce qu'est l'éthique ou plus précisément, ce qui fait sens pour telle personne, gardons-nous de faire prévaloir notre seule position. Ainsi, les professionnels présents n'avancent pas un discours de l'ordre du « Moi, je pense que ». L'ambition d'un *tâtonnement commun* tentant de trouver, de formuler et d'édifier une réponse adéquate pour telle personne et pour telle situation est privilégiée. Contre la facilité d'un automatisme, l'élaboration commune d'une réflexion est une chose nécessaire. Il n'est pas rare de voir deux personnes possédant presque le même état d'avancement d'une même pathologie et se présentant dans la même circonstance (par exemple, une fragilité psychique et une hésitation de l'équipe face à l'annonce d'une trachéotomie envisagée), pourtant, pour ces deux situations, une réponse radicalement différente peut être livrée. L'équipe

¹⁹⁴ « 6.53- La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature ».

élabore une réflexion fondamentalement dépendante d'un ensemble de paramètres divers.

Les réponses trouvées sont infiniment variées et une certaine souplesse de la réflexion s'acquiert par la confrontation avec toutes ces perspectives. En outre, un réseau se développe afin de mobiliser toutes les différentes actions que peut mener l'hôpital. Des outils et des méthodologies se mettent en place pour assurer une meilleure prise en charge.

Le dernier point thématique de ce staff sous-tend essentiellement tous les autres. Le patient doit toujours être au centre de la réflexion (bien que les familles participent aussi à cette équation). La discussion menée ne doit pas être monopolisée par la personnalité forte d'un participant ou déterminée par une idéologie. La parole est accordée sur la tonalité singulière de cette personne.

Voilà ce qu'il en est des principes de ce staff ; présentons à présent la manière dont se déroulent les séances :

Le personnel médical qui intervient auprès du patient présente l'optique dans laquelle la rencontre avec le patient s'est mise en place. C'est ainsi que généralement le Dr Soriani (neurologue) expose tout d'abord un bref historique médical anonyme du patient ainsi que le rapport de ce dernier avec le Centre S.L.A et enfin le problème éthique qui introduit la discussion. La psychologue offre ensuite le profil psychique du patient afin de restituer pour le mieux les enjeux de la situation. À ces deux présentations peuvent s'ajouter d'autres analyses de différents spécialistes dont l'expertise médicale peut aider à concevoir plus nettement la situation. Le dialogue peut s'engager à partir de cette présentation des faits et des enjeux.

Dès lors, les personnes présentes peuvent obtenir la parole et proposer un angle de lecture. Généralement, le dialogue progresse sans qu'une personne cherche à orienter la discussion. Néanmoins, le médecin responsable ainsi que la psychologue s'assurent que la discussion ne s'égaré pas. Au fil des échanges, certains nœuds problématiques peuvent apparaître. Selon leur importance ces derniers sont analysés.

Des consensus, des conditions ou des actions envisageables apparaissent. Le médecin (seul décisionnaire) et son équipe les considèrent. Non seulement cette réflexion présente des alternatives et rassure l'équipe mais elle permet aussi de partager la responsabilité. Exposer les difficultés à d'autres personnes, outre l'apport des perspectives nouvelles, atténue dans le même temps un certain malaise spécifique entourant la décision médicale.

c) Commentaire

Que pouvons-nous remarquer en observant ces formes de discours ? L'entente sur le thème éthique n'est pas une réelle difficulté lors des échanges au sein du comité de l'EEA. La raison est simple : le dilemme débouchant sur la réflexion éthique y est généralement absente. Dans la majorité des cas, la discussion est générale et s'appuie occasionnellement sur les faits et le lieu de l'apparition de ce dernier dilemme. L'activité et l'usage caractérisant la trame du sens des discours ayant lieu dans ce type de réunion se fonde sur un registre particulier. Celui-ci se rapproche bien plus de la sphère d'un conseil d'administration ou d'une assemblée pédagogique plutôt qu'un échange sur un thème éthique. Cela n'est pas une critique étant donné que c'est aussi l'un des buts de ce type de réunion. Une grande partie des personnes présentes partagent déjà une même activité, la médecine. Ils ont aussi un lieu en commun, l'hôpital. Les jeux de langage qu'ils emploient et la communauté de

sens à laquelle ils se réfèrent sont quasiment identiques. L'*ethos* est en quelques sortes clôt sur lui-même.

En ce qui concerne le dialogue au sein des staffs, il existe entre eux une certaine disparité. En s'appuyant précisément sur les situations des patients et en effectuant un échange continu avec eux tout en privilégiant la diversité de la parole dans l'équipe, le Staff SLA semble se rapprocher de certains des concepts wittgensteiniens (air de famille, activité/usage). La méthodologie mise en place par ce staff cherche à concilier la réalité médicale avec la sphère personnelle. Dans un groupe différent¹⁹⁵ du « Staff SLA », le déroulement de la discussion est organisé autrement. L'éthique y est considérée de manière magistrale. Un thème éthique est abordé pendant plusieurs séances. Le lien particulier avec l'expérience est complètement évacué puisque la discussion menée doit conduire à l'élaboration d'un dossier. Ce document en question n'est pas destiné à répondre à une urgence particulière. Lors de ces séances, il est facile de tomber dans le travers du « Moi , je pense que ». Sans la relation à l'activité concrète du soin, déterminer un critère pour le sujet éthique fait courir le risque d'un glissement vers un certain relativisme. Ainsi, contrairement au comité de l'EEA, l'*ethos* ici s'effondre non pas sur lui-même, mais s'éparpille dans toutes les directions. Il nous faut pourtant reconnaître le fait que les professionnels basent leur propos sur leur propre expérience désamorce en partie cet éparpillement.

L'usage en tant qu'un reflet de l'activité humaine préfigure une réalité indivisible et changeante. En connectant la signification avec cette dernière, Wittgenstein ancre pleinement sa pensée dans la forme la plus concrète et commune de la sphère humaine. La contrepartie de cette connexion est la possible infinité d'expressions de cet usage. Ainsi, sélectionner une seule

¹⁹⁵ Nous souhaitons ne pas divulguer le nom de ce staff.

configuration ou lecture du sens pour tenter d'entraîner à percevoir ce qui fait sens pour une personne revient à voiler la réalité de cette dernière. Chercher alors à circonscrire la discussion éthique autour de certains grands concepts est-il une erreur ? Comment imaginer une discussion possible sur un thème éthique si celle-ci nécessite au préalable l'historique exhaustif de la vie d'une personne ?

3.1.2-Le discours sur l'éthique

a) Un commencement : L'altérité

Ces formes de discussion menées dans ces deux structures (EEA et Staff) sont déployées et soutenues par plusieurs concepts. Ces derniers sont élaborés par la loi, mais, avant cela, liés à des réflexions philosophiques. Ce qui est essentiel pour notre propos est que leurs échos se retrouvent dans les discours. Il est ainsi pour nous crucial de constater la manière dont les formes langagières inhérentes aux cadres médicaux se nourrissent de ces principes. Nous serons ainsi vigilants à la déformation causée sur la considération de la réalité (*ethos*) des personnes.

L'enjeu pour nous est triple. Tout d'abord, il s'agit d'observer cette possible « corruption ». En faisant cela, nous tenterons de déterminer si l'optique wittgensteinienne nous permet d'envisager une méthodologie s'inspirant de ces derniers concepts tout en les confrontant à l'indépassable source du sens qu'est l'activité¹⁹⁶ (si ce n'est pas déjà le cas). Ainsi, nous pourrions répondre ou non au relativisme et donc à la possibilité d'un accord éthique. L'activité caractérise ainsi l'angle de vue à privilégier. Au regard de cette dernière condition, ce qui apparaît primordial pour l'éthique est le rapport avec autrui. La possibilité d'un respect dans cette relation désigne ce point de départ.

¹⁹⁶ « Pour que le mot puisse guider ma main, il faut qu'il ait la diversité de l'activité souhaitée » : L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Tel Gallimard, 1975.

Ainsi, analysons à l'aune de notre étude précédente ce qui se trame derrière ces concepts utilisés dans ce quotidien médical. En bref, comment et pourquoi ces concepts peuvent-ils avoir un rôle dans une pratique soutenue ou non par un discours ? La forme de notre questionnement est ainsi double puisqu'il interroge à la fois l'état actuel de la pratique et d'autre part ce qui, dans celle-ci, se révèle problématique.

Observons le premier et principal élément du respect vers lequel notre interrogation se dirige: l'altérité. Celle-ci est la qualité qui détermine ce qui n'est pas soi, c'est-à-dire autre. Une table, un arbre, une pierre, etc. sont donc à considérer comme autre. Autrui est précisément la personne qui, par le fait d'être autre, est séparée de façon catégorique de soi. Ce dernier a pour caractéristique d'être différent et tout aussi unique que nous le sommes. Cette différence est ce qui fonde le principe d'individualité : chaque personne est un individu unique. Un des aspects de cette altérité est qu'elle est d'emblée inaccessible. Être une personne (en latin *persona*, le masque que portaient les comédiens), c'est être dissimulé et séparé d'autrui. Effectivement, nous n'avons pas de connaissance immédiate des individus. Nous sommes condamnés à rester la personne que nous sommes. Ce qui caractérise une personne dans son quotidien, nous l'appellerons sa coutume. Nous retrouvons ainsi la considération de l'*ethos*.

Une première étape pour désigner l'éthique par une lecture nourrie des idées wittgensteiniennes serait d'affirmer que d'une certaine manière, respecter autrui reviendrait par conséquent à considérer son *ethos* spécifique, c'est-à-dire ce qui constitue son histoire (familles, amis, profession, préférences, religion, etc.). Ainsi, nous retrouvons ce que le philosophe désigne à travers les notions de jeux de langage, de forme de vie et de grouillement. Ce qui fait sens pour

une personne se structure à travers une évolution constante, qui lui est propre et pourtant mêlée avec autrui.

En médecine, nous constatons cette attention pour autrui dans l'élaboration de la prescription médicale. Lorsque la santé d'une personne est altérée, cette modification peut être codifiée à l'aide des modèles qui renseignent sur l'évolution de la pathologie, ses effets au court et long terme et les moyens de la traiter. Toutefois, nous ne tombons pas tous malades de la même façon. L'altération de l'état de santé est unique parce qu'elle se rapporte à *une* personne particulière autrement dit à une *altérité*. La prescription médicale incarne l'ajustement concret entre l'élément pathologique, le traitement et *cette* personne. Cette remarque peut paraître évidente, mais elle prend tout son sens avec les contraintes du quotidien et la routine engendrant une automatisation des relations. Considérer d'une manière adéquate autrui nécessite des efforts et un temps précieux. Selon le service, la pathologie et l'état de fatigue des soignants, répondre à cette exigence peut se révéler difficile. Les considérations wittgensteiniennes ne facilitent pas plus cette tâche. Apprendre ce qui fait sens pour une personne relève d'un travail long. Remémorons-nous l'exigence que pointe le philosophe au sein de l'image de l'explorateur cherchant à saisir la signification des mots dans une tribu. Ce n'est pas le cadre dans lequel le patient et le médecin se trouvent. La probabilité pour que le patient ne parle pas la même langue et ne soit pas de la même culture est très faible. L'autre raison majeure tient au rôle et au pouvoir que l'on confère au médecin. Effectivement, pourquoi finalement se soucier précisément d'autrui et de son *ethos* ? Une personne qui se présente afin d'être soignée se soumet, d'une certaine façon, à la relation où le soignant exerce son pouvoir sur le patient. L'usage que nous entretenons avec le médecin autorise effectivement cela. Jusqu'où la limite de l'*ethos* ne doit pas être transgressée ? Finalement, qu'est-ce qui en autrui nous

empêche de nous saisir de lui sans aucune précaution pour un soin ? En bref, comment et pourquoi considérer autrui ?

b) Justice

Cette injonction à respecter l'altérité est encadrée dans les textes législatifs. Citons par exemple, l'article L. 1110-2 : « La personne malade a droit au respect de sa dignité » ou encore l'article L. 1111-4 : « Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix ». La justice en tant qu' « obligation éthique de traiter chacun conformément à ce qui est moralement équitable et approprié, de donner à chacun ce qui lui est dû »¹⁹⁷ renvoie essentiellement à la notion de justice distributive. Celle-ci suppose la répartition équitable tant des contraintes que des bénéfices. Quant à la justice commutative, celle-ci gouverne les rapports des personnes entre elles sur la base de l'égalité arithmétique. Autrement dit, une même part est attribuée à chacun. Le texte législatif français emploie le terme « égal » tout en faisant allusion à l'esprit d'une équité :

« Les professionnels, les établissements et réseaux de santé, les organismes d'assurance maladie ou tous autres organismes participant à la prévention et aux soins, et les autorités sanitaires contribuent, avec les usagers, à développer la prévention, garantir l'égal accès de chaque personne aux soins nécessités par son état de santé et assurer la continuité des soins et la meilleure sécurité sanitaire possible » (Art. L. 1110-1).

La justice commutative n'élabore pas une gestion des différences entre les individus. Elle investit exactement les mêmes moyens pour tous (les patients en

¹⁹⁷ Lignes directrices internationales d'éthique pour la recherche biomédicale impliquant des sujets humains, Lignes directrices internationales d'éthique pour la recherche biomédicale impliquant des sujets humains Élaborées par le Conseil des Organisations internationales des Sciences médicales (CIOMS) avec la collaboration de l'Organisation mondiale de la Santé (OMS), Genève, 2003.

ce que concerne notre propos). La justice distributive cherche à disposer une méthode équitable, c'est-à-dire mettre en place un critère qui va évaluer le degré de répartition des ressources selon les personnes. C'est ici que des déviances peuvent apparaître, précisément sur ce critère de répartition. Prenons l'exemple suivant :

Imaginons grossièrement et de façon caricaturale, une situation où un infirmier travaillant de nuit a dans son service cinq patients ayant les mêmes pathologies lourdes avec risque de décès rapide. Deux alertes se font entendre. Un patient âgé d'une trentaine d'années et une patiente âgée de 80 ans sont dans un état critique. Le critère d'utilité va pousser tout d'abord le soignant vers la chambre du patient plus jeune, le trentenaire, du fait que ce dernier serait plus « utile » à la société. Il est moins coûteux en matière de remboursement médical et ayant encore la possibilité d'avoir un emploi, il pourrait participer à l'activité de la société. Si vous suivez le critère de besoin, le soignant pourrait se rendre à la chambre de la patiente de 80 ans. Celle-ci aurait besoin de plus de soins qu'un patient plus jeune avec la même pathologie.

Cependant, les choses ne sont pas si simplistes. Un exemple célèbre appelé le dilemme du tramway¹⁹⁸ va nous aider à saisir certaines subtilités:

Nous sommes sur un pont sous lequel va passer un tramway hors de contrôle se dirigeant vers cinq ouvriers situés de l'autre côté du pont. Étant un expert en tramways, nous savons qu'une manière sûre d'en arrêter un qui est hors de contrôle, est de placer un objet très lourd sur son chemin. Mais où en trouver un ? Au moment des événements, il y a une personne d'une très grande corpulence se tenant à notre côté. Il est penché lui aussi pour regarder le

¹⁹⁸ Philippa Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect », *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, modifié par Judith Jarvis Thomson, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », *The Monist*, vol. 59, 1976, p. 204-217.

tramway. Tout ce que nous avons à faire est de lui donner une petite poussée pour qu'il tombe sur les rails et bloque le tramway dans sa course. Imaginons maintenant que les cinq hommes à sauver sont des meurtriers.

Le critère du mérite ou de l'utilité repose sur des conditions spécifiques. Le critère de besoin apparaît différemment ici. Celui-ci est d'une certaine façon aveugle aux considérations complexes, il est strictement « orienté vers le présent »¹⁹⁹. Deux vies vaudraient en ce sens plus qu'une seule vie. Là où nous pourrions considérer avec le critère du mérite la condamnation des meurtriers et la survie de la personne de grande corpulence, le critère du besoin ne voit que cinq vies à sauver contre une seule à sacrifier.

Ce genre de dilemme, bien que grossier, nous fait pourtant entrer d'emblée dans la réflexion du critère de choix. Des principes similaires ont poussé un hôpital en Grande-Bretagne vers un refus de greffe de foie. Cet institut jugea Gary Reinbach²⁰⁰ (22 ans) comme n'étant pas prioritaire du fait de son lourd alcoolisme. Sans greffe ses chances²⁰¹ de survie étaient de 30 % (contre 75 avec une greffe). Le jeune homme est décédé quelque temps après ce refus. En Grande-Bretagne, tout comme en France, le patient doit rester sobre six mois pour une telle intervention chirurgicale.

Qu'il existe des règles qui reposent sur tel critère (qu'il soit perçu positivement ou négativement) n'est en aucun cas une difficulté dans la pensée wittgensteinienne. Si cette règle est appliquée et reconnue par l'usage en cours dans tel milieu, alors celle-ci porte toute sa légitimité. La justice est ainsi à

¹⁹⁹ Le philosophe norvégien, Jon Elster, spécialiste de la théorie du choix rationnel définit le critère du besoin, en tant qu'il serait toujours « orienté vers le présent ». « Il prescrit de donner en priorité le bien rare à celui qui se situe actuellement au plus bas niveau de bien-être ». Extrait de *Le mérite et le besoin. Critères de justice et contraintes institutionnelles des associations d'aide aux victimes de la traite*. Milena Jaksic [Terrains et travaux, 2013].

²⁰⁰ "Alcoholic Gary Reinbach dead at 22 after transplant refused" [TimesUK].

²⁰¹ « Un jeune Anglais mort d'une cirrhose pour refus de greffe », Libération, 23 juillet 2009.

l'image de la localité où elle prend place. Par les concepts wittgensteiniens, nous pouvons désigner uniquement les conditions et les paramètres qui doivent être considérés lorsque l'on souhaite déterminer ce qui possède du sens pour une personne.

c) Responsabilité

Respecter le caractère singulier du patient entraîne une réflexion nécessaire sur le type de justice à mettre en place. Cette justice semble se déterminer selon ce qui fait sens pour tel milieu. C'est une première limite ou condition de ce principe d'individualité.

Pour l'instant, nous avons simplement évoqué un système de calcul. Autrement dit, comment allouer des ressources à des patients et surtout sur quels critères. Il n'est pas besoin d'invoquer le label éthique. Est-ce un problème ? Ce qui doit structurer le respect d'autrui peut-il se limiter à un calcul ? Une façon de répondre à cette question est d'observer la place du soignant. Le savoir et la technicité qu'il possède s'accompagnent généralement d'une autre idée: la responsabilité. Qu'entendons-nous lorsque l'on parle de responsabilité ? Pour répondre à cette question, considérons d'abord celle-ci : en quoi le fait de frapper quelqu'un est-il un mal ? Pour le livre²⁰² qu'évoque Wittgenstein, celui qui décrit la totalité du monde, aucun mal n'est à dénoncer. Pour sa seconde philosophie, on caractérise un mal uniquement dans telle circonstance, pour telle personne et dans tel milieu. La responsabilité est-elle un concept vide de sens ? Dans cette connexion aux autres, n'y a-t-il rien qui nous empêche de nuire ?

En vue d'envisager ce problème, considérons les propos du philosophe Thomas Hobbes. Ce dernier déclare dans son ouvrage *Le Léviathan* la célèbre phrase :

²⁰² Cf. Supra. Chapitre 1.3, section 1.3.2, p.112.

« l'homme est un loup pour l'homme ». Quelle est la signification de cette sentence ? Le philosophe anglais imagine dans ce livre un scénario d'un monde sans société, ce qu'il nomme l'état de nature où seuls les forts dominent. Dans ce chaos la peur de mourir favorise un désir de paix :

« Le seul moyen d'établir pareille puissance commune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres, (...), est de rassembler toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière »²⁰³.

En bref, les hommes ayant peur de s'entretuer ont renoncé à agir sur autrui pour donner ce seul droit au souverain. Par ce processus de destitution, nous désignons un gouvernant comme responsable de la nation. En abandonnant le droit de se gouverner soi-même, une scission se met en place. Celle-ci oppose la *responsabilité juridique* et la *responsabilité morale*. C'est ainsi qu'Hobbes peut alors désigner l'erreur « d'étendre le pouvoir de la loi, laquelle est seulement la règle

²⁰³ Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), chap. 17, trad. G. Mairet, Éd.Gallimard, coll. " Folio essais ", 2000, pp. 287-289).

des actions, aux pensées elles-mêmes et aux consciences humaines »²⁰⁴. Un homme peut être puni seulement pour ses actions et non ses convictions : « aucune loi humaine n'est faite pour obliger la conscience, mais seulement les actions »²⁰⁵. A cela ajoutons que cette responsabilité juridique à laquelle souscrivent les hommes, n'est qu'une conviction éphémère :

« Mais il ne suffit pas pour Hobbes d'avoir jeté les bases d'une responsabilité infrangible, encore faut-il convaincre les hommes de se souvenir de leur devoir »²⁰⁶.

En incriminant uniquement l'action, l'intention se voit ignorée. Rien dans cela ne nous engage dans la responsabilité morale envers autrui, au sens où il y a *un souci* pour ce dernier. Si nous ne prêtons pas un sens à ce « jeu », cette mécanique de responsabilité juridique s'effondre.

Etablissons un parallèle avec la position wittgensteinienne. Il n'existe aucun critère pour dénigrer l'*ethos* d'autrui. Ce qui fait sens pour autrui relève de sa propre « juridiction du sens ». Nous ne pouvons aller à l'encontre de celle-ci sans tomber dans le domaine de la simple persuasion. Ainsi, une certaine règle formelle, rigide et neutralisante s'instaure. Celle-ci peut être comparée avec la responsabilité juridique que nous venons de voir. N'ayant aucun critère commun pour engager une responsabilité morale, quelle est au fond la portée de cette responsabilité juridique ? Nous revoilà devant le mannequin inerte évoqué par Schopenhauer dans ses propos sur le sage stoïcien. Est-ce à dire que la responsabilité n'est pas ce qui sous-tend le respect ?

²⁰⁴ T., Hobbes, *Léviathan* (1651), chap. 46, trad. G. Mairet, Éd.Gallimard, coll. " Folio essais ", 2000, p. 931.

²⁰⁵ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, II, 6, 3 (traduction 1. Roux, L'Hermès 1977, p. 272).

²⁰⁶ Yves Charles Zarka, *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Vrin, 1992, p.238.

3.1.3-Profession et limites des Principes

a) Déontologie et routine

Examinons la considération de la responsabilité dans son versant purement professionnel. Considérons la situation du soignant nouvellement arrivé dans un service. On lui présente et on lui soumet un ensemble de recommandations à respecter. Ces dernières déterminent des comportements bienveillants et pointent des attitudes à éviter. Toutefois, l'existence d'un règlement ne suffit pas pour initier un souci éthique dans nos actes. La participation au *jeu de la responsabilité morale*²⁰⁷ ne peut pas être simplement exigée. Observons ce témoignage d'une infirmière en service de pédiatrie. En début de sa carrière cette dernière avait l'habitude de pratiquer seule sans encombre les prises de sang aux enfants. Un jour, des parents décidèrent de rester à côté de l'enfant. L'infirmière fut alors, chose tout à fait nouvelle pour elle, assaillie de tremblements et d'hésitations. Le geste qui jusqu'alors était mécanisé et réalisé sans doute lui était à cet instant devenu impossible à accomplir. Le regard inquiet et protecteur des parents a renvoyé pleinement l'infirmière face à sa responsabilité. Elle effectuait un soin à un enfant : une personne aussi importante que toutes les autres. Cette importance, jusque-là oblitérée, apparaissait au grand jour. Il est bien entendu bon pour la médecine que les gestes soient assurés et précis. Toutefois, la prise en compte particulière d'un patient par un soignant ne peut pas être uniquement obtenue par l'existence d'un règlement ou d'une charte.

C'est ainsi que la routine peut apparaître comme un processus d'appauvrissement de reconnaissance et de disposition des « jeux ». Cette habitude n'est pas nécessairement le fait d'une personne, il peut être celui d'une équipe entière. La routine engendrée par toute une équipe peut passer sous

²⁰⁷ Dans le sens que nous avons évoqué précédemment avec notre comparaison avec des éléments de la philosophie de Hobbes.

silence et réduire à néant toute prise en compte d'un *ethos*. La technologie et la technique s'immiscent elles aussi entre le patient et le soignant. Comment respecter l'altérité quand le soignant constate d'abord le moniteur pour se renseigner sur l'état du patient ?

Être responsable d'autrui et savoir quoi faire ne consistent pas seulement à guérir ou apporter le confort médical, mais à « bien faire ». Ce « bien faire » porte avec lui une dimension différente du soin. Nous constatons ici l'intérêt de la distinction anglaise entre le *cure*, soigner et le *care*, prendre soin. Répondre d'une personne, c'est reconnaître l'entièreté de celle-ci, c'est-à-dire l'*ethos* qui caractérise cette altérité. Le sens étymologique de la responsabilité (latin *respondere*) partage une parenté avec la promesse (*sponsio*). Ainsi être responsable d'une personne, c'est honorer la promesse d'une continuité de celle-ci. Garantir la fidélité et la persévérance de la façon d'être de *cette* personne.

Un premier bilan peut être fait pour cette question du respect. La collision des significations dans les activités est à double tranchant. Les usages qui accompagnent une équipe (routine) et la technique utilisée peuvent entraîner une oblitération de la sphère de sens d'autrui. La responsabilité ne semble pas constituer, en dehors d'un jeu préexistant, l'amorce d'une forme de respect.

b) Autonomie en question

Le quotidien médical regorge d'obstacles entamant toute possibilité d'une mise en place de cette considération d'autrui. Toutefois, il en est une qui particulièrement cristallise cette difficulté d'une promesse de continuité à l'altérité. Celle-ci est la non-reconnaissance de l'autonomie de la personne. Effectivement, si nous ne reconnaissons pas un individu comme autonome, nous ne favorisons pas une quelconque démarche éthique. L'autonomie est en

effet une des clés édicatrices de la reconnaissance de l'altérité. Émettre un doute sur les capacités intellectuelles, psychiques et corporelles d'une personne en milieu médical constitue un point de non-retour.

L'autonomie caractérise la faculté d'agir selon la règle que *nous nous* sommes donnée s'opposant ainsi à l'hétéronomie indiquant que la loi régissant notre action provient de l'extérieur. Toutefois, l'autonomie que nous évoquons ici ne s'attache pas à la question de l'origine de la règle. Elle interroge plutôt la possibilité même qu'il en existe une pour telle personne. En ce sens celle-ci questionne notre aptitude à suivre ou à se donner une règle. Il n'est plus question de savoir si la règle vient de soi ou des autres. La personne qui n'est plus capable de suivre une règle, étant donné son déséquilibre mental, n'est plus qualifiée d'autonome.

Afin d'interroger cette autonomie, nous allons partir du cas où cette dernière paraîtrait la plus faible et la moins apparente. Le cas des maladies ayant des répercussions sur la stabilité mentale, comme la maladie d'Alzheimer. La combinaison entre l'altération de l'identité, la désorientation et le trouble du langage est particulièrement problématique. Ces trois facteurs, mais aussi les autres symptômes affectant spécifiquement le soin et plus généralement le lien à l'autre, constituent des entraves considérables. Cette interrogation pose fortement problème dans l'histoire de la philosophie. En effet, pour un grand nombre de penseurs si autrui n'a pas « l'usage » de *son* esprit la question du respect de ce celui-ci, en tant que personne humaine, est remise en question.

Prenons par exemple les *Méditations Métaphysiques* de Descartes où se trouve la formule fameuse « Je pense donc je suis ». L'enquête de ce dernier ouvrage débutait par une rigoureuse recherche d'un support fondamental sur lequel baser toutes connaissances possibles. Ce « je pense » s'obtient, dans son

développement, par le doute. En effet, nous pouvons douter de tout sauf que nous sommes actuellement en train de douter. Ce doute est donc la preuve et l'évidence irrémédiable qu'il y a un quelque chose qui doute. Ce « quelque chose qui doute » est le fondement de notre subjectivité. Ce « je pense » jette les fondations d'une tradition qui encore aujourd'hui influence nos réflexions.

« Si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis; si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place; car cela m'arrive quelques fois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n'avais point de corps: au lieu que, si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée, ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait *qu'il me semble que je vois ou que je marche*, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en peux en douter »²⁰⁸.

Jean François Lavigne analysant ce texte relève un point important : « *qu'il me semble que je vois ou que je marche* ». Pour ce dernier, il n'est pas question ici « de conscience réfléchie, mais d'impression immédiate ». L'exemple du doute désigne non pas une intellection de soi, mais un « éprouver soi-même »:

« Ce sentir primitif est immanent au voir, à l'ouïr, à l'échauffement, à la marche [...], mais encore à tous les *modes de la pensée* ». « Ce qui compte, c'est l'affirmation cartésienne de cette immédiateté de la présence à soi du sentiment ».

C'est par cette présence à soi qu'est trouvé l'ancrage indéfectible permettant une reconquête du savoir. Nous pouvons ainsi considérer que, d'une certaine façon, le niveau le plus fondamental ou primaire de l'usage de son esprit est,

²⁰⁸ René Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, article 9, AT, IX, p.28 dans Michel Henry, *Pensée de la vie et culture contemporaine: actes du colloque*, Jean François Lavigne.

pour Descartes, cet « éprouver à soi-même ». Toutefois, il reste un élément enrayant la profondeur de cette réflexion: le « soi-même ». Devons-nous soustraire les individus à la catégorie des subjectivités si ces derniers ne se déterminent pas sous une dimension « stable » de l'identité ? Le rapport à soi qu'il soit une conscience réfléchie ou un s'éprouver détermine toujours une singularité, une continuité ou encore une permanence désignée et délimitée. Faut-il ainsi renvoyer les individus affectés de troubles psychiques vers une autre perspective ou bien agrandir et modifier notre considération de la subjectivité ? Et le cas échéant comment la pratique médicale et son rapport à autrui se verront altérés ?

Nous connaissons les considérations wittgensteiniennes du *Tractatus* à propos de la subjectivité. Celle-ci ne se figure pas dans le monde. Pourtant, c'est uniquement par elle que l'éthique peut paradoxalement apparaître (position mystique). Dans cet ouvrage l'intersubjectivité est inexistante. Ainsi, la prise en considération du rapport éthique avec autrui se voit ignorée au cours de cette période. Interroger, par conséquent, le lien entre autonomie et subjectivité peut apparaître tout à fait secondaire. Cependant, ce lien doit être évoqué pour la seconde période wittgensteinienne. Effectivement, au cours de cette dernière, l'intersubjectivité n'est plus un problème. Celle-ci intervient dans l'édification du sens (citons l'exemple de l'éducation). Toutefois, pour celui qui n'a pas usage de sa conscience, comment est-il possible de concevoir un apprentissage, un dressage ou encore une quelconque activité débouchant sur une norme ? Une conscience instable peut-elle déterminer un sens ?

c) *Ethos* fluctuant

La raison n'est pas une clause nécessaire pour la fondation d'une reconnaissance ou encore d'une « identification » de la personne. Ainsi, nous

retrouvons de nouveau David Hume, avec lequel nous allons considérer ici l'interprétation de l'identité sous une autre perspective:

« Mais le moi, ou personne, n'est pas une impression, mais c'est ce à quoi sont supposées se rattacher nos différentes impressions et idées. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même durant le cours entier de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. Mais il n'existe aucune impression constante et invariable. Douleur et plaisir, chagrin et joie, passions et sensations se succèdent les uns aux autres, et ils n'existent jamais tous en même temps. Ce ne peut donc être d'aucune de ces impressions ni d'aucune autre que l'idée du moi est dérivée, et, par conséquent, une telle idée n'existe pas »²⁰⁹.

Les notions du moi et de l'identité sont des fictions. Elles sont une construction élaborée par notre faculté d'associer des idées. Une singularité subjective réunissant « douleur et plaisir, chagrin et joie, passions et sensations » n'existe pas. Nous ne sommes qu'un cumul d'expériences dont la causalité, le lien continu, se structure uniquement parce que nous pouvons le faire. Mais privé de cette possibilité d'association, quel sujet parvient à émerger du chaos dans lequel « il » est plongé ? Nous sommes tous susceptibles de franchir le pas de cette instabilité. Le neurologue Oliver Sacks faisait en ce sens l'analyse suivante:

« Pour Hume, l'identité personnelle est donc une fiction - nous n'existons pas, nous ne sommes qu'une suite de sensation ou de perceptions. Ce n'est évidemment pas vrai d'un être humain normal, en pleine possession de ses perceptions, celles-ci n'étant pas un simple flux, mais le *sien propre*, unifié par une individualité, un *soi* durables »²¹⁰.

²⁰⁹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I : De l'entendement (1739) p.242.

²¹⁰ Oliver Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1998.

L'identité serait une construction dont l'organisation nécessite un effort constant. Cependant, pour la personne qui est depuis toujours atteinte d'une pathologie psychique ou bien qui par un traumatisme ou autres voit son équilibre mental affecté, la question identitaire se pose :

« Ce que Hume décrit là pourrait être précisément le cas d'un être aussi instable que le super-tourettien²¹¹ dont la vie est, dans une certaine mesure, une succession de perceptions et de mouvements hasardeux ou convulsifs, un flottement sans rime ni raison [...] Le super-tourettien est alors forcé de se battre, plus que n'importe qui, pour simplement survivre - pour accéder à son individualité et survivre comme individu en face de pulsions qui l'assaillent constamment. Il pourra être confronté, depuis sa plus tendre enfance, à d'immenses obstacles à l'individuation, tentant de l'empêcher de devenir une personne réelle »²¹².

Nous constatons la véritable fragilité du processus d'identification ou plutôt d'« individuation ». En ce qui concerne, les réflexions post-*Tractatus*, si nous associons l'identité à un caractère interne caché, nous tombons dans le piège du mentalisme que l'argument contre le langage privé réfute. L'identité semble revêtir, parallèlement aux propos de Hume, une caractéristique évolutive nécessitant une construction toujours en cours et enchevêtrée dans et par l'activité. Ainsi, peu importe les aléas du processus d'individuation, l'expérience de telle personne va toujours engendrer un certain écho. Aussi primaire que celui-ci puisse être (douleur, joie, plaisir, peine, etc.), il procurera une signification.

²¹¹ « Le S.G.T [Le syndrome de Gille de la Tourette] est une affection neurologique [...] Il existe quatre caractéristiques principales qui déterminent le syndrome [...] 1 - L'enfant atteint du S.G.T. a de multiples tics moteurs involontaires. Ces tics sont soudains [...] 2 - Il peut aussi avoir éventuellement (mais pas nécessairement) des tics vocaux [...] 3 - Les symptômes s'en vont et reviennent [...] 4 - Et enfin, les symptômes changent avec le temps. » URL : <http://www.france-tourette.org/pro-de-leducation/le-guide-de-leducateur/> Association Française du Syndrome de Gille de la Tourette.

²¹² O., Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, op. cit., pp. 164-165.

#

Dans la rencontre avec l'altérité altérée, comment allons-nous traiter la personne ? Comme simple corps malade ou comme personne ? Reconnaître l'instabilité potentielle et inhérente à nos facultés d'individuation n'est pas suffisant pour reconnaître l'autre en tant qu'autre moi. Soulignons que des pratiques qui revêtent certaines attitudes déshumanisantes existent et ne sont pas de simples affaires conceptuelles. À notre grande surprise, nous avons pu recueillir un témoignage d'une aide-soignante en fin de carrière au sein d'un Ephad (établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes) qui justifiait son soin brutal et violent envers des patients grabataires et séniles par le fait que ces derniers « sont comme des animaux et qu'il faut les punir pour qu'ils comprennent ». Dans ces situations face au patient ayant des troubles assez profonds, comment pouvons-nous répondre de ces derniers ? Existe-t-il un discours instaurant une connexion ? Se base-t-il sur une activité commune ? Si oui, laquelle ? Nous avons dit que répondre de quelqu'un c'est pouvoir être garant de son entièreté. Quelle entièreté est ici désignée dans ces situations ?

Chapitre 3.2 Considérer l'*ethos*

3.2.1- Organicité des concepts

a) Autonomie à reconfigurer : la mesure de toute chose

L'incohérence issue de la pathologie mentale semble consister dans une désarticulation de l'individuation. Elle relèverait la manifestation de ce qu'est exactement un homme dans sa vulnérabilité première, autrement dit, dans son état de présence pure. Nous sommes des incohérents organisés, mais pour combien de temps et avec quel succès de cohérence ? Toutefois, indiquer que nous avons tous la possibilité de glisser vers cette instabilité n'est pas un élément suffisant pour considérer autrui. Néanmoins, cette perspective nous pousse vers la nécessaire refonte de l'idée d'autonomie. Sacks explore ces indices d'une individuation. Le chapitre qui nous intéresse dans son ouvrage, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, est celui du « Marin perdu », « [...] un cas d'amnésie. Jimmie G » dont la mémoire s'arrête à sa vie de jeune adulte :

« Ses mots, ses sentiments, l'innocence de son étonnement, l'effort qu'il faisait pour donner un sens à ce qu'il voyait, étaient ceux d'un jeune homme des années quarante »²¹³.

Du fait que sa mémoire soit figée dans ce passé, il se souvient uniquement des événements proches de quelques minutes. Se demandant la vie que pouvait avoir un tel individu, Sacks interroge les religieuses qui incitent le neurologue à se rendre la chapelle :

²¹³ Oliver Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, op. cit., Chapitre 2 "le marin perdu", pp. 43-56.

« C'est ce que je fis. j'en fus impressionné et profondément ému, car je vis alors chez cet homme une intensité et une stabilité de concentration et d'attention que je n'avais encore jamais remarquées et dont je ne le croyais pas capable.(...) Manifestement, Jimmie trouvait sa continuité et sa réalité dans le caractère absolu de l'acte spirituel, et de l'attention qu'il implique: en fait il s'y retrouvait lui-même. Si Jimmie, était brièvement "retenu" par une tâche, une énigme, un jeu ou un calcul, par le défi purement mental que celui-ci représentait, il retombait, dès que celui-ci était accompli, dans l'abîme de son néant, mais s'il était retenu par une attention d'ordre émotionnel ou spirituel - dans la contemplation de la nature ou d'une œuvre d'art, à l'écoute d'une musique ou en assistant à l'office de la chapelle - "son humeur", son attention, sa quiétude persistaient pendant un moment; il prenait alors un air pensif et paisible »²¹⁴.

Quand bien même l'autonomie d'autrui n'est pas comparable à la nôtre, il en existe une, particulière. Le quotidien de Jimmie est, certes, radicalement différent du nôtre, cependant il possède un *ethos* dans lequel ce dernier trouve une place. Toutefois, comment penser cette autonomie ? Finalement, comment se structure l'autonomie ?

Selon Kant, tout être raisonnable détermine l'autonomie de sa volonté sous deux critères : la liberté et l'universalité. Autrement dit, ce qui motive notre choix pour être parfaitement autonome doit s'élaborer sans contrainte (non hétéronome) et doit pouvoir être porté à l'universel. Pourquoi ce dernier critère ? Pour lui, être autonome ne signifie pas faire preuve d'irresponsabilité. La raison va nous permettre d'être autonomes ; cependant, celle-ci possède ses propres règles. Kant, dans ces *Fondements de la métaphysique des mœurs*, énumère plusieurs perspectives de ces principes rationnels qu'il nomme « impératifs catégoriques ». En voici une des formes:

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 59-60.

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »²¹⁵.

La personne n'est pas un objet et par conséquent son statut nécessite le respect. Ainsi, il ne peut pas uniquement user de lui-même comme un moyen pour arriver à ses fins. Étant donné le lien particulier qui existe selon Kant entre raison, liberté, autonomie, moralité et universel, le principe de nos actions se doit d'être éthique si nous souhaitons être autonomes.

« Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble pour lui qu'une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir ; maintenant il se pense »²¹⁶.

²¹⁵ Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs* in *Métaphysique des mœurs*, I, Fondation, Introduction, trad. Alain Renaut, Paris, éd. Flammarion, 1994.

²¹⁶ E., Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1970.

Comparer la façon dont Kant caractérise la « personne » avec le quotidien des personnes atteintes de troubles psychiques²¹⁷ est révélateur. Les expressions comme « Je dans sa représentation », « unité de la conscience dans les changements », « entendement », « il se pense » laissent peu de doutes. En ce sens, ces personnes semblent séjourner dans l'obscurité.

L'autonomie s'inscrit non seulement dans le milieu médical, mais aussi dans notre quotidien comme un gage de respect de la personne, de son discours et de sa volonté. Néanmoins, fonder celle-ci de manière irrévocable sur le socle de la rationalité peut sembler restrictif. La raison considérée en tant que structure principale de l'autonomie présuppose un usage de la faculté rationnelle. Toutefois, comme nous l'avons remarqué celui-ci n'est pas universellement partagé (enfance, troubles psychiques, etc.). Cependant, refuser de façon catégorique une certaine autonomie à ceux qui ne partagent pas cet usage, c'est risquer de les soustraire au nombre des hommes ainsi qu'au respect.

En dehors du *cadre juridique* où le critère de l'altération des facultés peut avoir un sens dans la détermination de l'autonomie, il est envisageable d'investir dans son *champ éthique* une signification plus large. L'autonomie ne s'y délimiterait plus strictement sur la *capacité* ou l'*aptitude* à se donner ou suivre une règle, mais sur une *disposition à émettre du sens*. Un sens qui met l'accent sur la volonté, le souhait, le désir, la peur, autant de qualificatifs non nécessairement « rationnels », mais pouvant établir *la réalité de la personne* autrement dit *son ethos*. Cette considération épouse directement les réflexions wittgensteiniennes. Comment effectivement penser ce qui fait sens pour une personne en dehors de toute l'étendue des activités de cette dernière ?

²¹⁷ Nous pouvons même élargir cette catégorie aux personnes dans le coma, aux nouveau-nés, aux enfants, etc.

Privilégier uniquement la capacité rationnelle comme indice de l'autonomie constitue encore une démarche illusoire et hantée par la soif d'une complétude.

b) La dignité, concept à bord flou utile ?

Nous constatons que l'autonomie doit être ajustée pour saisir toutes les subtilités de l'*ethos*. Toutefois, ce terme possède un ancrage fort dans la pensée médicale et éthique. En outre, deux raisons nous poussent à continuer notre étude en aval de l'autonomie. Premièrement, de la même façon que savoir que nous pouvons glisser vers l'instabilité psychique reste insuffisant, reconnaître une meilleure appréciation de l'autonomie ne fait apparaître aucun critère décisif pour désigner le respect. Deuxièmement, un concept à l'apparence plus vague et difficilement délimitable nous serait d'une plus grande aide. Par ce caractère fluctuant, il pourrait répondre adéquatement à notre questionnement. Le concept de dignité pourrait ainsi satisfaire nos attentes.

Lorsque nous nous référons aux textes sur l'éthique, il est l'un des concepts les plus récurrents. Il semble qu'une place toute particulière lui soit réservée. Effectivement, comment être juste avec quelqu'un ou comment respecter l'autre, si nous ne le reconnaissons pas comme dépositaire d'une dignité ? Observons la chose autrement: si nous ne nous sommes pas dignes, comment pouvons-nous honnêtement appliquer un principe comme la bienfaisance ?

Du latin *dignitas*, ce terme dans la Rome antique signifiait la réputation et l'influence acquises d'une personne au cours de sa vie auprès des citoyens. Plus un homme se trouvait haut placé dans la société plus sa dignité était élevée. Ce terme indique également la convenance et la décence. L'importance de ce concept entraîne aujourd'hui son utilisation pour un ensemble de situations diverses et parfois opposées.

Tout comme l'autonomie, la dignité pose problème dans sa recherche d'une uniformité. Selon telle philosophie, la dignité est mobilisée seulement s'il y a capacité, faculté ou élaboration qui suggère une certaine conscience de soi et de l'environnement. À nouveau, *quid* du quotidien, du particulier, des circonstances et des événements provoquant le fait que *telle* personne ne puisse plus ou ne puisse pas user de ses capacités ? De la même façon, existe-t-il deux dignités, une pour les personnes qui correspond aux normes et une autre pour les autres ? L'une serait-elle supérieure à l'autre ? Avons-nous là l'indice manifestant au fond de l'inexistence de la dignité ? Ou, au contraire, la preuve que celle-ci ne se détermine pas sur *des facultés* humaines ? Au cours de notre vie, nous faisons tous une certaine expérience de la dignité. Il existe des circonstances dans lesquelles celle-ci est bafouée et se voit d'une certaine façon attaquée, voire rabaissée ou au contraire reconnue et rehaussée. Comment concilier la dignité qui serait celle d'un principe fixe avec celle, variable, que nous expérimentons ?

Le philosophe français, Paul Ricoeur, répond en partie à cette question en caractérisant la dignité de la façon suivante : « quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain »²¹⁸. La dignité ainsi pensée est une exigence issue de notre humanité. Nous sommes humains par conséquent nous sommes dignes. Cette optique pose de manière catégorique la reconnaissance de la dignité. Nul besoin de réputation, d'honneur ou de faculté. Cette façon de considérer la dignité se retrouve dans l'une des deux formes de dignités qu'un autre philosophe, Eric Fiat, a développé dans son ouvrage le *Petit traité de dignité*²¹⁹. Cette première forme est la dignité ontologique. Elle se rapporte à l'essence des choses autrement dit à leur nature. Cette dignité serait celle que nous partageons tous du simple fait que sommes humains. Qu'importe ce qui

²¹⁸ Paul Ricoeur, in J.-F. de Raymond, *Les Enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, pp.236-237.

²¹⁹ Eric Fiat, *Petit traité de dignité*, Paris, Larousse, 2010.

peut nous arriver, cette dignité-là, personne ne peut nous l'enlever. Nous devinons après notre lecture wittgensteinienne que cette acception peut poser problème. Lorsqu'une personne est humiliée, rabaissée, nous avons beau savoir qu'existe une dignité ontologique, une blessure est tout de même présente. C'est la raison pour laquelle Eric Fiat parle aussi de dignité posturale. Celle-ci se comprend par *le sentiment de dignité* et donc de son ressenti. Par exemple, une brimade ou une insulte.

Ranger la dignité dans la catégorie des capacités constitue un risque certain d'une exclusion. Cependant, associer de façon universelle et sans condition la dignité à tous les hommes est aussi une difficulté. La soif de généralité continue d'être une illusion. La considération de la dignité posturale possède un sens pour la personne, mais seulement pour cette personne. Il y a peut-être une humiliation, mais celle-ci est difficilement « partageable ». Illustrons cela à l'aide du témoignage suivant : au sein d'une unité s'occupant des patients cérébraux lésés (dommages cérébraux suites à un accident par exemple) une infirmière entretenait un rapport « original » avec un homme d'une soixantaine d'années. Dans un esprit convivial et décontracté, elle parlait de manière assez naturelle à cet homme. Toutefois, elle ponctuait parfois ses échanges avec lui avec des expressions comme : « Alors pépé comment ça va aujourd'hui ? ». L'homme n'avait jamais manifesté de désapprobation jusqu'au jour où ce dernier se révolta. Il indiqua alors qu'en trente années à la tête de la banque qu'il dirigeait il n'avait jamais été aussi mal traité.

Sous couvert d'une volonté de mettre le patient dans une atmosphère agréable, cette infirmière voulant bien faire a humilié cette personne. Cette dignité posturale se détermine de la même manière qu'un sens s'élabore par les activités pour Wittgenstein. Au cours de sa carrière professionnelle, les marques de respect étaient structurées de façons strictes et soignées. Le jeu auquel ce

patient prêtait un sens pour désigner un respect ne correspondait pas à celui de la soignante.

c) Vulnérabilité degré zéro de l'*ethos* ?

La dignité est un concept intéressant, toutefois tant que la saisie de l'*ethos* d'autrui n'est pas réglée, le respect de cette dignité n'est pas envisageable. Certes, dans le dernier témoignage, l'infirmière aurait dû en toutes circonstances ne pas enfermer la personne dans une représentation définie. Toutefois, à moins de parcourir le *curriculum vitae* de cet homme, savoir que celui-ci s'attend à une certaine forme de comportement est difficile à deviner. Comment circonscrire notre marge d'actions envers une personne ? Il existe une notion moins souvent mise en avant et qui pourtant présente une réalité des plus visibles: la vulnérabilité.

Le sens le plus courant de vulnérabilité se rattache à celui de faiblesse ou encore de blessure. Le moment où nous sommes le plus vulnérables (du latin *vulnerare*, blesser) est celui où notre défaillance se manifeste aux yeux de tous. Le soldat est vulnérable lorsque sur le champ de bataille il se retrouve blessé ou bien sans protection. La vulnérabilité semble relever d'une réalité physique. Dès qu'une personne est blessée, faible ou tombe malade, sa vulnérabilité apparaît. L'hôpital est la scène où celle-ci s'illustre chaque jour. Néanmoins, la fragilité psychique constitue également un élément de vulnérabilité. La personne, incapable de prendre des décisions pour elle-même, ou celle s'exposant à des situations dangereuses, est vulnérable. La faiblesse ici prend la forme d'une mise en péril issue d'une perte d'autonomie, d'autoconservation ou de manque de considération des risques.

Il existe un autre type de vulnérabilité dont l'inégalité constitue le fondement. Est vulnérable, la personne qui se présente dans une situation d'impuissance.

La différence de revenu élabore ainsi une vulnérabilité. Celui qui possède un emploi bien rémunéré améliore ses conditions matérielles de vie et s'assure une meilleure prise en charge en cas de maladie. L'individu qui est « privé de » peut être exposé à la vulnérabilité.

Dans ces exemples, la vulnérabilité apparaît comme une fragilité de circonstance. Toutefois, il existe une perspective où celle-ci se révèle durable. Les nouveau-nés, les enfants, les personnes âgées dépendantes, celles en situation de handicap, atteintes de troubles psychiques, etc., font partie de cette classe de personnes pour lesquelles la circonstance dépasse le simple événement pour s'instaurer dans une certaine durée.

Ce qui ressort de ces vulnérabilités, notamment en ce qui concerne le handicap, est une mise à l'écart des individus. Outre la première vulnérabilité inhérente à la condition de la personne, un autre genre de vulnérabilité apparaît lié à la discrimination. Sous l'impulsion de plusieurs phénomènes (société, représentations, etc.) elle modifie le champ des possibilités de la personne vulnérable. Citons l'exemple de l'individu paraplégique qui ne peut pas accéder à certains bâtiments et qui, par conséquent, est exclu de plusieurs activités. En ce sens, le philosophe Amartya Sen considère la capacité²²⁰ (*capability*) d'une personne (sa mobilité, vie sociale, professionnelle, accès à la santé, etc.) comme révélateur d'un indice de justice. Le développement de courant comme le *care* dans la société constitue une garantie d'une attention et d'un respect des personnes vulnérables. Ainsi, par exemple, en France la loi de 2005 « impose que les établissements publics et privés recevant du public et les transports collectifs soient accessibles aux personnes handicapées, respectivement avant le 1er janvier 2015 et le 13 février 2015 ». Ce type d'engagement reconnaît

²²⁰ Sen, Amartya, *Éthique et économies et autres essais*, trad. S. Marnat, Paris, PUF, 2002.

spécifiquement la vulnérabilité de ces personnes et, en ce sens, propose des moyens de compenser les inégalités qui en découlent.

La vulnérabilité est révélatrice d'une caractéristique que certaines normes tendent à gommer : nous sommes tous fondamentalement vulnérables. Nous tentons de masquer cette vulnérabilité, toutefois celle-ci nous rassemble sous une même condition humaine. Cependant, la vulnérabilité qui s'incarne en tant qu'une injustice vécue, autrement dit en tant qu'inégalité, se distingue de cette vulnérabilité commune.

Nous constatons de ce fait une limite majeure des considérations wittgensteiniennes. Certes, ce qui fait sens va déterminer le cercle de priorité de la personne. Restituer celui-ci permet de comprendre cet enchevêtrement qui désigne l'*ethos* d'une personne. Néanmoins, dans ce jeu des normes, les représentations participent à l'échafaudage du sens. Certains préjugés peuvent ainsi participer à l'édification d'usage. Modifier ou transformer une norme prend du temps. Prenons pour preuve la difficile application de la loi d'accessibilité pour les personnes handicapées:

« 52% « seulement » des personnes handicapées estiment que cette loi a eu des effets concrets pour favoriser leur intégration [...] Seule une moitié des élus (50%) interrogés par l'Ifop dit connaître le contenu de la loi »²²¹.

.

Ainsi, il nous faut aussi considérer étroitement le rôle des représentations au creux de l'enchevêtrement du sens.

Récapitulons la direction de notre dernière étude : persévérer dans l'accompagnement d'autrui, essayer de faire en sorte que *son* autonomie soit

²²¹ « Accessibilité : 10 ans de loi, 10 ans de perdus ? » Adrien Pouthier - LE MONITEUR.FR- Publié le 10/02/15 à 14h42 - Mis à jour le 12/02/15 à 13h57.

reconnue et s'assurer le respect de son sentiment de dignité passe au préalable par la prise en compte de la vulnérabilité. Est-ce à dire que la vulnérabilité constitue la boussole avec laquelle l'orientation du discours et de la pratique sera assurée ? Est-ce là l'item fondant le critère rendant caduc l'usage de la persuasion et des autres outils²²² pour enfin établir une correcte compréhension d'autrui à l'abri d'un relativisme ?

3.2.2- Prises en compte

a) Bienfaisance (ou non-malfaisance) et Malfaisance

En médecine, on peut considérer les notions de bienfaisance et de malfaisance comme les deux pôles déterminant notre action vis-à-vis de cette vulnérabilité. La bienfaisance est le fait d'agir en fonction de l'intérêt du patient. Il existe une multitude de formes de cette bienfaisance sachant bien évidemment que le soin ne les résume pas toute :

« - sauver la vie; - renverser le cours de la maladie; guérir; - ralentir/atténuer le cours de la maladie; - prolonger la vie; - soulager la douleur et la souffrance; - améliorer le confort; - surmonter le handicap, rééduquer; - conseiller le patient sur sa santé; - écouter, être présent »²²³.

L'air de famille se dégageant de cette liste conforte nos propos précédents. Bien faire, c'est accompagner tel patient dans tel processus de soin tout en veillant à respecter la dignité posturale, autrement dit soigner en prenant en compte l'estime que ce patient a de lui-même.

Quant au principe de non-malfaisance, celui-ci apparaît comme un filet de secours qui retient les gestes qui peuvent dépasser certaines bornes. Il désigne en ce sens les limites infranchissables, autrement dit, ne pas tuer, ne pas altérer

²²² Cf. Supra : conclusion de la seconde partie.

²²³ Liste dressée par Alex Mauron (unige.ch), membre de l'Institut Éthique Histoire Humanités à l'Université de Genève.

volontairement et négativement l'état du patient ou encore ne pas poursuivre un soin déraisonnablement. En bref, s'arrêter avant que le geste médical soit dénué de sens, voilà l'esprit de ce principe.

À titre d'exemple, voici une situation où le *primum non nocere* (d'abord ne pas nuire), est loin d'être une priorité. Il s'agit d'un essai clinique se situant à Douala (Cameroun) dans lequel on proposait à des prostituées un médicament dans le but de déterminer « son éventuelle efficacité dans la prévention contre la contamination par le VIH »²²⁴. Un des défauts majeurs de ce protocole est qu'aucun préservatif n'est distribué (étant donné que cela fausserait l'essai). Ici le principe fondamental de ne pas nuire est clairement bafoué. Intentionnellement les personnes qui dirigeaient cette étude souhaitaient que ces personnes soient en situation de risque et, de ce fait, contractent le sida. L'une des activités de ces femmes est précisément de se mettre en danger en se prostituant. L'hypocrite non-reconnaissance de cette activité par les responsables témoigne d'une négation de la vulnérabilité de ces personnes. La présence de ce « cadre scientifique » accentue le non-respect de la vulnérabilité. L'indifférence de ces médecins en présence de ces femmes détermine une autre vulnérabilité qui conduit à une sorte d'inégalité.

L'activité et l'éthique médicale doivent se penser sous deux perspectives. Celle qui est à prendre en compte avant tout : l'*ethos* du patient. Mais aussi celle qui conduit l'acte de soin : l'*ethos* du médecin. Certes, les sphères de sens ne se comparent pas et, entre elles, les connexions sont difficiles. Cependant, mettre en place un protocole ou un traitement suppose une expertise scientifique et une certaine connaissance du quotidien du patient.

²²⁴ « Sida, cobayes et polémique », Alex Siewe, Jeune Afrique, 07 février 2005.

b) *In-formations*

Nous constatons ainsi que l'information constitue un autre critère majeur. En France plusieurs textes juridiques sur ce thème existent dans le but d'encadrer l'exercice du soin :

« Toute personne a le droit d'être informée sur son état de santé. Cette information porte sur les différentes investigations, traitements ou actions de prévention qui sont proposés, leur utilité, leur urgence éventuelle, leurs conséquences, les risques fréquents ou graves normalement prévisibles qu'ils comportent ainsi que sur les autres solutions possibles et sur les conséquences prévisibles en cas de refus [...] Cette information incombe à tout professionnel de santé dans le cadre de ses compétences et dans le respect des règles professionnelles qui lui sont applicables [...] La volonté d'une personne d'être tenue dans l'ignorance d'un diagnostic ou d'un pronostic doit être respectée, sauf lorsque des tiers sont exposés à un risque de transmission»²²⁵.

« - Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, les décisions concernant sa santé [...] Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix. Si la volonté de la personne de refuser ou d'interrompre un traitement met sa vie en danger, le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables »²²⁶.

L'information est un pilier capital de la relation de soin. L'ajustement du discours est précisément le premier pas primordial de la démarche éthique. Celui-ci permet une adéquate compréhension de la situation socioculturelle de la personne ainsi que de la vulnérabilité consécutive à l'incident pathologique. Cet ajustement se conditionne aussi par un « timing » adéquat. Celui-ci détermine les différents moments d'annonces ou de pauses déployant une

²²⁵ Code du travail - Article L1111-2.

²²⁶ Code de la santé publique - Article L1111-4.

liberté de la réflexion pour le patient, mais aussi pour les soignants. Observerons ces situations où l'information se heurte face à la sphère de sens des patients :

- Femme de 86 ans, ancienne infirmière et assistante sociale avec comme antécédent pathologique un cancer du sein (4 ans auparavant). Sa cousine et sa grand-mère sont décédées de la maladie de Charcot (qu'on appelle désormais SLA) dans des circonstances assez douloureuses. Cette patiente redoute d'avoir cette même pathologie.

Le docteur parle ici de « pathologie apparentée » à celle des membres de sa famille. Avec cette dénomination et des termes comme « maladie neuromotrice », la réception de l'information de cette pathologie se fait plus sereinement. À la fin de la rencontre avec le docteur, la patiente est rassurée.

Ce genre de situation est habituel pour ce type de pathologie étant donné le risque génétique ²²⁷ de celle-ci (dans environ 10% des cas, on parle de maladie familiale). Grâce au suivi particulier ayant lieu dans ce service, le docteur et son équipe peuvent se permettre d'ajuster la cadence de l'information dans le but de laisser la personne s'approprier la maladie ainsi que les conséquences qui l'accompagnent. De ce fait, ne pas jeter des mots symboliques forts entraînant des réactions pouvant nuire l'équilibre du patient est parfois une étape nécessaire. L'appréciation du médecin du contexte de la personne (famille, situation financière, etc.) est dans ce but un élément crucial.

- Une patiente atteinte par une sla ne fait pas le lien entre les antécédents familiaux (plusieurs autres cas de sla) et sa propre pathologie. À cela s'ajoute qu'elle a un fils de 25 ans avec lequel elle entretient des relations semble-t-il assez distantes.

²²⁷ Dans ces formes héréditaires on repère une mutation sur le gène SOD 1 (Super Oxyde Dismutase). Et lorsque cette mutation sur le gène SOD 1 existe, le risque de développer la maladie est très grand : on dit que la pénétrance est de 100%. URL : <http://sla-pratique.fr/pour-y-voir-plus-clair/la-maladie>.

Un double problème apparaît ici. Tout d'abord, celui de l'annonce du caractère génétique de la pathologie. Le second élément est la responsabilité du médecin devant le risque de la non information envers le fils, sachant que le conjoint présent pendant l'entretien n'est pas le père de ce dernier. Le docteur ne connaît pas le lien entre le conjoint et le fils.

D'une certaine façon, le médecin se retrouve piégé par le secret médical. Ce dernier est caractérisé dans trois articles :

"Le secret professionnel, institué dans l'intérêt des malades, s'impose à tout médecin dans les conditions établies par la loi. Le secret couvre tout ce qui est venu à la connaissance du médecin dans l'exercice de sa profession, c'est-à-dire non seulement ce qui lui a été confié, mais aussi ce qu'il a vu, entendu ou compris"²²⁸.

"Le médecin doit veiller à ce que les personnes qui l'assistent dans son exercice soient instruites de leurs obligations en matière de secret professionnel et s'y conforment. Il doit veiller à ce qu'aucune atteinte ne soit portée par son entourage au secret qui s'attache à sa correspondance professionnelle"²²⁹.

"Le médecin doit protéger contre toute indiscretion les documents médicaux concernant les personnes qu'il a soignées ou examinées, quels que soient le contenu et le support de ces documents"²³⁰.

En principe, le secret appartient au patient et en conséquence, les médecins ne peuvent pas en disposer librement. Il s'impose aussi face à la famille et aux proches. Dans certains cas, il arrive qu'un patient demande à son médecin de révéler à sa famille son état de santé. Celui-ci est alors délié de son obligation, mais uniquement sur ce que le patient lui a demandé de révéler. Cependant, la loi du 6 août 2004, relative à la bioéthique, prévoit un processus complexe dans

²²⁸ Code de la santé publique - Article R4127-4.

²²⁹ Code de la santé publique - Article R4127-72.

²³⁰ Code de la santé publique - Article R4127-73.

le cas où le patient refuserait d'informer sa parentèle. Elle propose que le médecin prévienne l'Agence de biomédecine, laquelle informera à son tour la famille du patient par l'intermédiaire d'un médecin de son choix.

Ce qui est envisagé pour le patient de cette dernière vignette est le besoin de s'informer sur le contexte familial. Cela afin de soulever un levier pour à la fois régler le problème de l'information pour le fils et à la fois amener une reconnaissance de cette pathologie par la patiente.

- Un adolescent, témoin de Jéhovah, est victime d'un accident de la route avec une hémorragie massive. Dans ce contexte particulier, il est indispensable de le transfuser. Encore conscient, il s'oppose à toute transfusion en dépit des explications médicales que lui fournit le médecin. Le patient devient inconscient. Ses parents font pression sur le médecin pour ne pas effectuer de transfusion.

L'article L. 1111-4 du Code de la santé publique, issu de la loi Kouchner du 4 mars 2002 relative aux droits des malades, établit clairement le respect de la volonté du patient :

« Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix. Si la volonté de la personne de refuser ou d'interrompre un traitement met sa vie en danger, le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables. [...] Aucun acte médical ni aucun traitement ne peut être pratiqué sans le consentement libre et éclairé de la personne et ce consentement peut être retiré à tout moment ».

Néanmoins, dans le cas des mineurs, le médecin doit prendre les décisions qu'il juge nécessaires à la santé de l'enfant, même contre l'avis des parents :

«Le consentement du mineur ou du majeur sous tutelle doit être systématiquement recherché s'il est apte à exprimer sa volonté et à participer à la décision. Dans le cas où le refus d'un traitement par la personne titulaire de l'autorité parentale ou par le tuteur risque d'entraîner des conséquences graves pour la santé du mineur ou du majeur sous tutelle, le médecin délivre les soins indispensables »²³¹.

Dans la situation que nous décrivons, le médecin a transfusé l'adolescent et les parents n'ont pas porté plainte. L'argument du médecin est le suivant, « la faute religieuse ne repose pas sur les patients, mais sur ma personne et si péché il y a, je l'endosse pour l'adolescent et la famille. Une vie entière leur est toujours offerte contre aucune, sans transfusion »²³². Il semble que cette façon de procéder et de se justifier soit partagée dans l'activité médicale :

« Le clinicien estime, par ailleurs, avoir protégé le patient Témoin de Jéhovah des mesures d'excommunication auxquelles ce dernier se serait exposé s'il avait consenti à être transfusé. Ces mesures prononcées par le comité de discipline religieuse de sa congrégation sont en effet particulièrement lourdes de conséquences. Lors de la destruction du monde, il ne pourra accéder à la vie éternelle accordée aux fidèles qui ont voué leur vie à Jéhovah et qui ont respecté à la lettre ses commandements. Par ailleurs, il sera immédiatement exclu de sa communauté : les autres fidèles ne doivent plus entretenir de relations avec lui, d'aucun ordre que ce soit »²³³.

La loi semble donner raison au médecin, étant donné que pour une urgence vitale chez un mineur, il est chargé de délivrer « les soins indispensables ». Toutefois, ce dilemme se pose également pour les patients adultes.

²³¹ Code de la santé publique - Article L1111-4.

²³² Nous ne souhaitons pas faire apparaître ici l'identité du docteur.

²³³ Barbot Janine, « Soigner en situation de risque judiciaire. Refus de transfusion et responsabilité médicale », Revue française de science politique 6/2008 (Vol. 58) , p. 985-1014
URL : www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2008-6-page-985.htm. DOI : 10.3917/rfsp.586.0985.

Deux registres semblent s'opposer. Le devoir de ce médecin se range sous l'idée de sauver une vie inconditionnellement du moins en dehors des situations qui relèvent de l'obstination déraisonnable. Ici, la position de la famille est de l'ordre du confessionnel. Leur religion interdit la transfusion, en ce sens, ils suivent ce qui fait sens pour eux. Dans le cas que nous citons (étant donné qu'il existe des cas inverses) la position du médecin prime sur celle de la famille. Dans le passé, une certaine procédure tacite laissait le médecin accomplir la transfusion en ne révélant pas ce geste (en situation post-opératoire) au patient :

« Dans la tradition clinique, face au patient Témoin de Jéhovah, il appartient donc au clinicien de décider ou non de mentionner la possibilité d'un recours à la transfusion sanguine en cas d'anémie per- ou postopératoire. Et si transfusion il y a, le clinicien pourra ensuite choisir d'en informer ou non le patient. Le caractère irréversible de l'acte accompli et la certitude d'avoir agi en accord avec le savoir spécialisé et les valeurs de la profession le conduisent le plus souvent à garder le silence. Ce silence est considéré comme le meilleur garant de la tranquillité du patient : le clinicien est le seul à assumer, « en conscience », la responsabilité de son acte »²³⁴.

Toutefois, ce silence tend à disparaître puisque la jurisprudence française n'incrimine pas le geste de la transfusion :

« En situation d'urgence vitale, le médecin serait aujourd'hui en mesure de choisir entre transfuser le patient et commettre un acte illicite, mais non fautif, « si les circonstances le justifient », ou bien ne pas le transfuser au risque de le voir mourir »²³⁵.

²³⁴ *Ibidem.*

²³⁵ *Ibidem.*

Les circonstances varient pour chaque personne (autant pour les médecins que les patients), la décision prise pour telle situation dépend d'un compromis sur ce qui peut faire sens pour chacun à tel moment. La vulnérabilité engendre ce cadre spécifique dans lequel la discussion peut s'élaborer.

La considération de la vulnérabilité n'engage pas automatique le respect. Toutefois, c'est bien par elle que différentes postures se dégagent dans la relation à autrui. Nous pouvons en désigner trois. Celles-ci se caractérisent en fonction de cette considération de l'éthos. La malfaisance et la bienfaisance constituent deux de ces voies. La dernière posture est la neutralité. Cette dernière peut autant reconduire sur une bienfaisance que sur une malfaisance. Citons ainsi, l'exemple du médecin refusant de s'investir, non pas par mauvaise volonté, mais dans l'inquiétude d'une trop grande empathie. Nous avons effectivement rencontré ce type de médecin qui ne souhaitait pas avoir « la main qui tremble » ou qui avait peur de ne pas offrir tout l'éventail de son expertise.

3.2.3- Limites

a) Temporalité

Il existe ainsi plusieurs obstacles majeurs aux connexions vers l'éthos (routine, technique, conception spécifique de l'autonomie ou de la dignité, inquiétude, etc.), toutefois il en existe trois qui déterminent fondamentalement une difficulté. Un des obstacles aux tentatives d'accord avec le patient est bien évidemment le manque de temps. L'hôpital est ainsi le lieu d'une opposition saisissante. D'un côté se trouvent les patients qui patientent, et de l'autre les soignants qui tentent précisément de courir après le temps. Il semble que toute problématique éthique se heurtera toujours à une temporalité. Pourtant, notre étude précédente ne nous enseigne-t-elle pas une certaine méfiance face aux

idées apparemment insolubles ? Observons ainsi la considération du temps dans ce milieu avec nos outils wittgensteiniens.

Il n'existe pas de temps absolu, autrement dit un temps universel. Le temps qui se lit sur une horloge est une fiction, une création qui ne trouve aucun fondement dans notre expérience. Il n'existe que pour la condition humaine et plus particulièrement à travers la dimension d'un sujet. Chaque personne possède un investissement propre à ses représentations ainsi qu'une pratique du temps. Patienter, se dépêcher, perdre son temps, prendre son temps, gagner du temps, avoir fait son temps, tuer le temps : ces différentes expressions traduisent une réelle expérience personnelle du temps. A propos du temps, Wittgenstein écrit :

§89 «Augustin (Confessions, XI, 14): « *Quid est ergo tempus ? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio.* »- On ne pourrait pas dire cela d'une question des sciences de la nature (celle du poids spécifique de l'hydrogène, par exemple). Ce que nous savons quand personne ne nous le demande, mais que nous ne savons plus quand nous sommes censés l'expliquer est quelque chose qu'il nous faut nous remettre en mémoire (et manifestement quelque chose que nous avons du mal, pour une raison ou une autre, à nous remettre en mémoire) »²³⁶.

Le temps n'est pas une chose mystérieuse ou dissimulée. Essayer de le définir c'est précisément renier le fait qu'il tient sa singularité de l'activité. Wittgenstein, tout comme Augustin, nous renvoie vers des « types d'énoncés »:

§90 « Nous avons l'impression que nous devrions percer à jour les phénomènes : Notre recherche cependant n'est pas dirigée sur les *phénomènes*, mais, pourrait-on dire, sur les « *possibilités* » des phénomènes. Ce qui veut dire que nous nous

²³⁶ L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Gallimard, 2004.

remettons en mémoire le *type d'énoncés* que nous formulons sur les phénomènes. Ainsi Augustin se remet-il en mémoire les divers énoncés que nous formulons sur la durée des événements, leur passé, leur présent ou leur avenir. (Ces énoncés ne sont naturellement pas des énoncés *philosophiques* sur le temps, le passé, le présent et l'avenir.) Nos considérations sont donc grammaticales »²³⁷.

Pour parler du temps, il faut en parler de la façon dont *on* en parle. Ainsi, nous comprenons aisément les différentes adaptations que doit mettre en place le soignant pour acclimater les temps du patient avec ceux de la pathologie et du traitement médical. Ces expressions communes ne traduisent pourtant pas une possible objectivation du temps. Nous ne partageons pas l'expérience du temps comme se partage l'observation par exemple d'une table. Le temps est d'abord et avant tout « notre temps ». En outre, ce dernier n'est pas uniforme ; il est précisément plastique et chaotique. Nous avons peu d'accès ou de contrôle sur notre expérience du temps. L'impatience ou l'ennui apparaissent spontanément et témoignent de ce caractère incontrôlable.

Face à un temps purement personnel, comment pouvons penser un accord entre le temps des patients, des familles et des soignants ? Est-ce pour le moins réalisable ? La première réponse possible est l'évidence du quotidien. Nous sommes embarqués comme le souligne Pascal. Le temps personnel est déjà confronté frontalement avec le temps des autres. Affirmer par conséquent qu'il n'existe aucun rapport temporel avec autrui est une erreur. Seulement, ce rapport temporel n'est pas une nécessaire synchronisation (autrement dit une harmonisation) entre deux temps personnels (nous retrouvons ainsi les trois directions, bienfaisance, malfaisance, neutralité). L'hôpital ne fait pas exception à cette règle. Comme l'horloge, les élaborations des horaires, agendas et

²³⁷ *Ibidem.*

calendriers sont des fictions. Le temps du patient ne se prête pas nécessairement aux rigidités d'une telle structure.

Bien que le temps personnel soit changeant, il possède des repères et des routines. Se lever tard, prendre son repas tôt, disposer des moments de pause, tout cela indique une organisation. Cet équilibre se voit bousculé, heurté et modifié en profondeur avec la pathologie et le cadre hospitalier. Toute tentative de synchronisation des soignants auprès des patients doit alors considérer cet aspect afin de restaurer non pas un cadre familial, mais une rythmique adaptée.

b) Tabou

Une autre limite fondamentale face à la considération de *l'ethos* est la position particulière du soignant face à la mort. Celle-ci est, dans bien des cas, soigneusement mise sous silence. Elle est ce tabou mettant en échec l'insouciance des discours. En quittant le domaine du religieux et du privé, comment peut-on s'exprimer sur la mort ? Le médecin, porteur du savoir scientifique, peut uniquement expliquer les caractéristiques mesurables, constatables, empiriques de la mort. Mais il a ceci de particulier qu'il s'adresse à l'autre dans une relation unique. Cette spécificité l'engage dans un discours menant sur un terrain inconnu. Celui-ci le pousse dans ses retranchements et dans sa propre perception de la mort.

En tant que sujet relationnel, il se trouve impliqué dans une collaboration à l'intérieur de laquelle, il doit faire face à d'autres discours ou à leurs absences. La médecine parle de constatation, de non-activité, d'arrêt (cardio-respiratoire ou d'activité cérébrale). La « mort » n'est pas désignée. Afin d'illustrer la radicalité de cette cécité à la mort, il nous suffit d'observer la phrase suivante extraite d'un propos d'un ancien directeur de l'hôpital George Pompidou confiée au professeur Didier Sicard : « dans cet hôpital il n'y aura pas de mort

»²³⁸. La mort est, comme le souligne ce dernier, « la négation de la médecine ». Elle est l'impensable. L'hôpital est pourtant le lieu où une personne sur deux meurt. Pourtant dans un rapport daté de 2009 nous observons ceci :

« La mort reste un tabou et son évocation met mal à l'aise. À l'exception des réanimateurs ou des responsables de soins palliatifs qui la fréquentent tous les jours et se sont forgé des comportements adaptés, le personnel hospitalier, et notamment médical, la vit comme un échec : il souhaite rarement s'appesantir ou communiquer sur le sujet »²³⁹.

À l'aide des exercices de simulation, le rapport à la mort et à son annonce devient un sujet moins angoissant. Ces mises en scène de l'activité médicale confrontent le futur médecin à des situations qu'il rencontrera. Sans encore une fois souligner l'importance de l'activité et son rôle dans l'émergence du sens, il faut tout de même mettre en valeur l'aspect crucial de ces exercices. Faire semblant participe de manière profonde au processus d'apprentissage.

Personne ne cherche finalement à ce que le médecin élucide cette question. Toutefois, en rapport à l'écho *ante mortem*, il est légitime de penser ce problème. Ainsi, au-delà, du traitement de la mort en tant que mort, c'est véritablement sa perspective comme fin de vie qui peut paralyser le discours du médecin. Encore une fois, ce dernier se tient devant deux extrémités conceptuelles, la mort en tant qu'« événement » universel et celle de *ce* patient.

Wittgenstein, en dehors de la position du *Tractatus*, donne des outils pour imaginer un possible trait d'union. Tout comme le rôle d'un pion ne réside pas dans sa définition, mais dans son utilisation au sein d'une règle, la mort peut

²³⁸ *La médecine et la négation de la mort*, Didier Sicard, Université Victor Segalen Bordeaux 2 dans le cadre du cycle de conférences "L'invité du Mercredi" / Saison 2004-2005 sur le thème "La mort - Regards croisés". Service culturel Université Victor Segalen de Bordeaux 2 / DCAM /.

²³⁹ Lalande, Françoise, VEBER Olivier, *Rapport Public*, «La mort à l'hôpital», Inspection générale des affaires sociales, Janvier 2010.

porter un sens. Le souci récurrent reste ainsi la compréhension sur ce qu'entendent le médecin et le patient autour des termes de « fin de vie » ou de « mort ». Mettez ces mêmes mots dans une autre situation ou confondez les et vous obtiendrez parfois des situations difficiles. L'appréciation de l'*ethos* désigne encore une fois la clé fondamentale à toutes tentatives d'une considération de la personne.

c) Cadre et entrave

Il y a quelques décennies, la position paternaliste du médecin était une attitude commune. Pour autant, peut-on dire que cette pratique était « moins bonne » ? N'oublions pas ce que nous indique Wittgenstein sur la critique des valeurs anciennes:

« Si donc il est clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais simplement d'un certain mode d'expression de cette valeur »²⁴⁰.

Qu'avons-nous gagné ou perdu sur le plan éthique ? En laissant le médecin choisir pour le patient, ne gagnons-nous pas ainsi du temps et de l'énergie qui sont dans ce cadre extrêmement précieux ? Un soin "éthique" pour une personne est une chose primordiale, néanmoins considérer la justice d'un soin valant pour le plus grand monde n'est-il pas aussi crucial ? N'est-ce pas finalement la vérité du quotidien d'un service ?

L'éthique reste une préoccupation anecdotique dans les milieux hospitaliers. Il faut généralement plusieurs années pour qu'une loi prônant des considérations éthiques soit assimilée et enfin appliquée selon plus ou moins d'exactitude. Ainsi, si la loi Kouchner semble assimilée par l'ensemble de la profession, il en

²⁴⁰ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, GF, Flammarion, Paris, 2002, pp. 58-59.

est autrement de la loi Leonetti. Comme l'indiquent plusieurs articles,²⁴¹ elle est peu connue et son application est rare. Ce décalage entre l'existence d'une loi et son effectivité est récurrent dans l'hôpital. Pointons brièvement en ce sens la non-connaissance (ou présentation) des droits des patients face à leur soin.

Bafouée, remise en question ou simplement méconnue, la considération de cette vulnérabilité, notamment par souci budgétaire, a-t-elle finalement un sens ? S'il faut que des associations externes s'en chargent, quel est l'intérêt d'un développement interne ? Le réel souci qui fonde ce questionnement est que si nous faisons une place sérieuse à l'éthique dans l'hôpital, c'est une refonte totale de sa structure qui doit être envisagée. L'organisation des hôpitaux est foncièrement figée. Loin d'attribuer complètement ces obstacles à une certaine politique de gestion, il faut aussi reconnaître que dans sa forme actuelle, l'hôpital a peu évolué sur le plan de sa rigidité structurelle. C'est pourquoi l'éthique devient décor. Étant donné que nous ne pouvons pas organiser adéquatement celle-ci, sa seule présence est décorative. Souvenons-nous que l'étymologie du terme dignité partage les mêmes racines que le décor.

Est-ce à dire que la réflexion éthique faute de pouvoir investir en profondeur cette structure doit être abandonnée ? Cette position critique que nous tenons ici pourrait être satisfaisante. Néanmoins, au regard de notre étude, nous nous devons de restituer les conséquences de notre lecture wittgensteinienne. Le peu de temps consacré au patient, le tabou face à la mort, la rigidité de l'hôpital, ainsi que les autres obstacles examinés, *existent déjà* dans nos activités. Ils portent ainsi un sens qui est déjà « intégré ». Notre *ethos* épouse ces difficultés.

²⁴¹ Adriane Nicolas, « Euthanasie : "Le problème de la loi Leonetti, c'est qu'elle n'est pas appliquée" », Francetvinfo.fr, 2012 / « Fin de vie: la loi Leonetti pas suffisamment connue et appliquée » LeParisien.fr, 2015 / Clémence Bergevin « Avant de légaliser l'euthanasie, commençons par appliquer la loi Leonetti », Nouvelle Observateur, 2012 / Marie de Hennezel, « La loi Léonetti sur la fin de vie reste mal appliquée, et les Français en souffrent », LeMonde.fr, 2012.

Reste-t-il encore une marge à la considération de l'*ethos* de la personne ? Ou bien celui-ci se dissout-il à travers un grouillement plus grand et plus lourd qu'est l'hôpital et la société ?

Chapitre 3.3 Compromis philosophiques

3.3.1- Synoptique conceptuelle

a) La parole

Les outils wittgensteiniens se révèlent efficaces pour apprécier la justesse et l'exigence d'une relation éthique. Cette relation se base essentiellement sur le discours. Considérer autrui de manière adéquate nécessite de ce fait une attention particulière. Celle-ci s'attache à restituer la sphère de sens de la personne qui transparaît essentiellement à travers les jeux de langage employés. En s'appuyant sur cela, nous avons remarqué une modification de la considération classique de l'identité et de l'autonomie. La prise en compte du sentiment de dignité et de vulnérabilité désigne la voie déterminante qui oriente la relation (bienfaisance, malfaisance, neutralité) et ajuste les informations communiquées. Cependant, bien que ces notions soient précieuses, la réalité de leur reconnaissance n'est pas acquise. Du fait des déterminations wittgensteiniennes, nous portons notre attention spécifiquement sur les indices formels qu'un tel discours pouvait développer. Néanmoins, il existe d'autres facettes au sein des discours qui peuvent être explorées. La parole n'est pas simplement la trace indirecte d'une signification. Elle peut en délivrer une sans ambages.

Paul Ricœur est ainsi l'un des artisans de ce retour au discours. Ce retour s'effectue d'une manière spécifique. Pour ce dernier, nous accédons à la connaissance d'une façon médiatisée. Le monde est déjà interprété par plusieurs représentations que nous ne faisons que réinterpréter. Nous saisissons par-là l'intérêt majeur attaché au discours qui supporte toutes ces interprétations. Les jeux de langage évoluent et façonnent depuis des siècles les sphères du sens qui structurent ainsi une sédimentation de la signification. Sans

proposer précisément un travail d'archéologie sémantique, la réflexion de Ricœur cherche à interroger les métaphores en tant que celles-ci permettent de faire émerger d'une façon inédite une signification avec laquelle nous pouvons nous comprendre. Plus il existe de métaphores plus nous disposons de nouvelles perspectives.

« Aussi Ricœur ne parle-t-il plus de « référence », mais de « refiguration » de l'expérience pour signifier qu'il ne s'agit pas d'une manière de représenter autrement ce qui serait déjà constitué, mais de donner figure à ce qui n'est pas d'abord représenter comme tel »²⁴².

Nous voyons ici une formulation parallèle du travail wittgensteinien. Il s'agit de multiplier les scénettes et les illustrations afin de faire apparaître de manière synoptique la richesse des significations :

« Je crois que je n'ai jamais inventé un chemin de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre. Tout ce que j'ai fait, c'est de m'en emparer immédiatement avec passion, pour mon travail de clarification [...] Ce que j'invente, ce sont de nouvelles comparaisons »²⁴³.

Dans *Soi-même comme un autre*²⁴⁴, Ricœur, conduit sa réflexion de l'interprétation jusqu'à la question du sujet. Le sujet est à définir au sein d'un jeu d'interprétations auquel lui-même, mais aussi autrui, participent. C'est précisément cette possibilité de narrer ses propres représentations et d'entendre celles des autres qui configure toute possibilité morale pour le philosophe français. Le concept d'identité narrative intervient ainsi comme une possibilité de figurer la question du sujet. Celui qui peut se raconter ne séjourne plus

²⁴² Thomasset, Alain, *Paul Ricœur, une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Peeters Publishers, 1996.

²⁴³ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, GF Flammarion 2002, « 1931 », p. 74.

²⁴⁴ Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris. Eds Points. 1996.

seulement au sein de la notion du sujet en tant que mêmeté (reconnaissable et identifiable par tous), mais participe en tant qu'ipséité. Ce dernier caractère désigne la possibilité de se reconnaître dans le temps (par exemple faire le trait d'union entre son enfance et aujourd'hui). L'identité narrative permet cette réunion au sein d'un récit. « C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage »²⁴⁵. Pouvoir se raconter, autrement dit prendre conscience de notre parcours, c'est aussi faire le lien avec les interprétations existantes et celles que nous possédons. Par conséquent, c'est effectuer le lien entre la norme et le choix.

b) Éthique, morale, sagesse pratique

Selon Ricœur, la morale et l'éthique s'articulent au sein d'une dialectique. L'éthique se caractérise en tant que la « visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes »²⁴⁶. Cette visée débute par un souci de soi, en tant qu'il permet d'agir intentionnellement et être capable d'initiative. Il constitue également la possibilité d'être « auteur [...] autre chose que de simples forces de la nature ou de simples instruments ». Ce « premier » stade fonde ainsi cet élan primordial qu'est l'agir en souhaitant un bien. Considérer un souci pour soi est dans le même temps une sollicitude pour autrui (mon ami). Autrui et soi sont ainsi liés pour Ricœur:

« Soi n'est pas dire Moi. Soi implique l'autre que soi, afin que l'on puisse dire de quelqu'un qu'il s'estime soi-même comme un autre »²⁴⁷.

La morale quant à elle se structure sous la perspective de la norme. Norme qui se comprend comme une universalisation à la manière kantienne de la raison pratique :

²⁴⁵ Ricœur, Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

²⁴⁶ Ricœur, P., *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, Collection : points essais, 1999.

²⁴⁷ *Ibidem*.

« À la première composante de la visée éthique, que nous avons appelée « souhait de vie bonne », correspond, du côté de la morale, au sens précis que nous avons donné à ce terme, l'exigence d'universalité. Le passage par la norme est en effet lié à l'exigence de rationalité qui, en interférant avec la visée de la vie bonne, se fait raison pratique. Or, comment s'exprime l'exigence de rationalité ? Essentiellement comme exigence d'universalisation. À ce critère se reconnaît le kantisme. L'exigence d'universalité, en effet, ne peut se faire entendre que comme règle formelle, qui ne dit pas ce qu'il faut faire, mais à quels critères il faut soumettre les maximes de l'action : à savoir, précisément, que a maxime soit universalisable, valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences »²⁴⁸.

La dernière « étape », la sagesse pratique, intervient en tant que résolution liée aux conflits des normes percutant les situations concrètes, par exemple lorsque deux normes s'opposent. Dans ces occasions, la conviction guidée par l'éthique tente de trouver *une* voie :

« J'aurais pu m'attacher à la question rebattue de la vérité due au mourant, ou à celle de l'euthanasie, ou m'engager dans la controverse du droit à l'avortement dans les premiers mois de la grossesse. Je n'aurais pas manqué d'invoquer la sagesse pratique dans des situations singulières qui sont le plus souvent des situations de détresse et de plaider pour une dialectique fine entre la sollicitude adressée aux personnes concrètes et le respect de règles morales et juridiques indifférentes à ces situations de détresse. J'aurais insisté aussi sur le fait que ce n'est jamais seul que l'on décide, mais au sein de ce que j'appellerai une cellule de conseil, où plusieurs points de vue sont en balance, dans l'amitié et le respect réciproques »²⁴⁹.

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ *Ibidem.*

Cette sagesse pratique est semble-t-il très adaptée pour le cadre du soin. Autrement dit pour Ricoeur, ces « situations de détresse où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire »²⁵⁰. La force de cette réflexion se situe à la fois dans la reconnaissance du caractère particulier des situations humaines et dans la considération des normes.

L'exemple que le philosophe donne dans "lectures1" est le cas d'un médecin qui effectuant son soin dans le cadre d'un pénitencier est de ce fait limité. La structure particulière de ce lieu favorise la privation de liberté et la dégradation physique et psychique. Pour Ricoeur, le médecin est devant deux choix :

« Appliquer sans concessions les exigences issues du serment d'Hippocrate, au risque d'être éliminé du milieu carcéral » ou « consentir aux contraintes constitutives de ce milieu le minimum d'exceptions compatibles avec le respect de soi, le respect d'autrui et celui de la règle »²⁵¹.

La conviction délivrera une solution qui n'est précisément pas *La* solution, mais celle qui sera considérée comme la moins mauvaise.

c) L'homme capable

Les considérations ricoeuriennes débouchent sur une idée centrale, celle de « l'homme capable » :

« Cette réflexion sur les « capacités » qui, rassemblées, dessinent une phénoménologie de l'homme capable s'organise, pour le rappeler brièvement, autour de quatre pôles :

²⁵⁰ Ricoeur, P., *Réflexion faite*, 81, Esprit, 1995.

²⁵¹ Ricoeur, P., "Lectures1". *op cit.*

1. Je peux parler. Si, pour reprendre la formule d'Austin, « parler, c'est faire des choses avec les mots », le point de départ de l'agir sera alors « l'homme capable du soi se reconnaissant dans ses capacités ».
2. Je peux agir, je peux faire : je peux faire arriver des événements dans mon environnement physique et social. Le sujet agissant prend sur lui et assume la part d'initiative dont il est capable : il effectue sa puissance d'agir.
3. Je peux raconter et je peux me raconter : c'est là qu'intervient la problématique de l'identité personnelle liée à l'acte de faire récit, autrement dit l'identité narrative.
4. Je suis imputable : je suis capable d'imputation, je suis un sujet capable d'être comptable de mes actes, de pouvoir me les imputer à moi-même »²⁵².

L'homme capable du fait de sa position coïncide avec la possibilité d'une démarche où la sagesse pratique prend tout son sens. Illustrons cela à l'aide d'un exemple utilisé par Ricœur²⁵³. C'est une situation récurrente en soin palliatif : un ami, un membre de la famille ou encore un soignant accompagne une personne en fin de vie. Il arrive que le comportement de cet accompagnant prenne une figure particulière : « l'accompagnant du moribond », autrement dit l'accompagnant du déjà mort. C'est une scène très habituelle de ce genre de contexte. Entourant une personne, une famille se trouve déjà en pleure alors que la personne, certes, agonise, mais reste consciente :

« Je bataille contre l'imaginaire du mourir attaché au regard du spectateur pour qui l'agonisant est un moribond, celui dont on prévoit, dont on sait avec une précision variable que bientôt il sera mort. C'est de ce regard du dehors sur le moribond et de l'anticipation intériorisée de ce regard du dehors sur moi moribond que je veux me délivrer »²⁵⁴.

²⁵² Myriam Revault d'Allonnes, « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 2, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 15 février 2017. URL : <http://leportique.revues.org/2507> .

²⁵³ P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments*, Paris, Le Seuil, 1997.

²⁵⁴ P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments*, *op. cit.*, p.45.

Le respect envers cette personne en train d'agoniser est corrompu. Plus précisément, l'attitude de l'abandon compatissant n'est pas une posture digne de celui qui est au chevet de l'agonisant. Celui qui soutient, accompagne et partage la vie, représente l'homme capable. Plus spécifiquement, c'est reconnaître, la personne en fin de vie, non plus en tant que simple patient/passif, mais être humain, capable et digne qui est encore : « vivant jusqu'à la mort ». Une personne qui ne se résume pas à ce dernier moment de la vie, mais une personne qui incarne encore une histoire s'acheminant jusqu'à cet instant.

Toutefois, souvenons-nous avec Wittgenstein des doutes et réserves que nous devons manifester face à des positions trop strictes. Reconnaissons ainsi la valeur que peut accorder une personne à un certain cérémoniel de cette fin de vie. Si être entouré de sa famille dans un état de lamentation constitue une attitude respectueuse pour telle personne, alors effectivement cela peut correspondre à une attente de sens.

Ainsi, l'éthique ricoeurienne est cet essai pratique qui tente de mettre en avant la capacité du sujet au regard de son histoire. Celui-ci jette une lumière sur ce qu'il peut faire dans l'état de sa situation en respectant autant que possible la norme et les faits. Un élément majeur fige cependant cette perspective : l'absence du discours. Que celui-ci soit intentionnel ou physique, l'absence de ce dernier sonne-t-il le glas à la considération éthique ? En cela les propos avancés par Ricoeur restreignent à la racine cette possibilité du fait de cette focalisation sur la capacité humaine (d'énoncer un discours sur soi par exemple). Wittgenstein tombe lui aussi sous le coup de la même critique. Toutefois, en ayant au préalable dégagé la structure d'agglomération du sens par le biais des activités, celui-ci laisse tout de même envisageable l'examen de

cette source. Le seul problème est alors de déterminer quel nouveau support va permettre une relation.

3.3.2- Absence de discours, absence d'éthique ?

a) Mutismes

Nous avons remarqué que l'autonomie ne peut pas absolument être configurée selon la catégorie rationnelle. C'est la raison pour laquelle nous avons évoqué la capacité à émettre un sens comme structure fondamentale de celle-ci. Néanmoins, selon nos dernières remarques, le discours semble une donnée indépassable. L'absence de celui-ci, non seulement pour le patient, mais aussi chez le soignant, est problématique. Ainsi, l'obstination déraisonnable peut émerger au sein d'une équipe du fait d'une absence de discussion. Toutefois, il nous faut remarquer un point concernant la caractéristique du discours que nous évoquons ici. Au cours de notre enquête, nous avons pu rencontrer des équipes où, dès le recrutement pour la confection de l'équipe, un tri s'effectue dans le but de sélectionner un nouveau membre correspondant à la politique du service. De ce fait lorsque les réunions de discussions se mettent en place, aucune voix discordante n'apparaît. La diversité reste une profonde et précieuse condition à la possibilité d'un traitement à la fois souple et complexe face à la multiplicité des personnes rencontrées. En cela, les travaux de Wittgenstein coïncident parfaitement avec cette idée. Plus nous collectionnons et rencontrons des jeux de langages différents plus notre vision synoptique des choses est subtile.

C'est ainsi que les aides-soignants, infirmiers, diététiciens ou même non soignants, comme les personnes qui viennent faire l'entretien des chambres, apparaissent souvent comme des partenaires déterminants au cours de la discussion. Certes, l'expertise n'est pas la même, toutefois ces personnes ont un rapport original avec la personne qui peut être crucial. Oblitérer cette parole

divergente ou décalée peut dans le même temps soustraire une vision subtile pour le patient.

b) Absences

La parole est donc un enjeu capital au sein même de l'équipe. Néanmoins, considérer par exemple la notion d'identité narrative ou de grouillement de sens pour un nouveau-né, pour une personne dans le coma ou encore pour un patient atteint d'Alzheimer relève d'une autre problématique du discours. Nous avons en partie traité la question, à propos de l'autonomie. Toutefois, disposer d'un espace et d'un temps dédiés au patient nécessite tout de même une certaine participation de ce dernier. Toute relative qu'elle soit, cette participation n'a pas besoin d'être rationnelle, mais ne faut-il tout de même pas une certaine présence active pour créer un sens, quel que soit la forme qu'il revêt ?

Le grouillement du sens ainsi que l'identité narrative (et l'aboutissement de cette-ci au sein de la notion d'homme capable) nécessitent une expressivité du sens. Comment constituer une posture respectueuse sans élaboration d'un discours ? Comment considérer l'*ethos* d'un nouveau-né ? Ces questions sont, certes, saugrenues, mais révèlent un obstacle majeur au sein de nos réflexions. Désignons les outils mis en place par la législation française pour accompagner et déjouer ces absences. Deux catégories apparaissent : la première est celle où le patient a pu à un moment donné exprimer ses volontés la seconde est celle où il n'est plus ou n'a jamais été en capacité de le faire. Les directives anticipées (voir l'appendice, « formulaire des directives anticipées ») symbolisent ainsi cette ultime possibilité d'indiquer le souhait d'une personne lorsqu'elle n'est plus en capacité de le faire :

« La procédure vous permet, lorsque vous êtes encore en bonne santé et en capacité d'exprimer votre volonté, de faire connaître vos souhaits relatifs à votre fin de vie, notamment sur la possibilité : de limiter ou d'arrêter les traitements alors en cours, d'être transféré en réanimation si votre état de santé le requiert, d'être mis sous respiration artificielle, de subir une intervention chirurgicale, d'être soulagé de vos souffrances même si cela a pour effet de mener à votre décès. Qui peut faire des directives anticipées ? Toute personne majeure Comment les rédiger ? Elles prennent obligatoirement la forme d'un document écrit qui doit être daté et signé par vous-même. Elles doivent comporter vos nom, prénom, votre date et lieu de naissance. Vous pouvez les rédiger sur papier libre ou sur un formulaire prévu à cet effet. Si vous ne pouvez pas écrire vous-même, vous pouvez faire appel à 2 témoins, dont votre personne de confiance²⁵⁵, pour les rédiger à votre place. Ces personnes doivent attester que ce document, rédigé par l'un d'entre eux ou par un tiers, exprime bien votre volonté. Elles doivent indiquer leur nom, prénom et qualité et leur attestation doit être jointe aux directives anticipées »²⁵⁶.

La personne qui se trouve dans l'incapacité de s'exprimer peut être considérée sous cet angle des directives anticipées. De la même façon, les personnes de confiance garantissent une continuité relative de la volonté de la personne :

« La personne de confiance peut vous assister lors de vos rendez-vous médicaux et être consultée par les médecins si vous n'êtes pas en mesure d'être vous-même consulté. L'intervention de la personne de confiance reste limitée : les médecins doivent prendre son avis et l'informer, mais son avis est, dans la majorité des cas, uniquement consultatif. Dans le cas où votre état de santé ne vous permet plus de donner votre avis ou de faire part de vos décisions, le médecin, ou l'équipe médicale, consulte en priorité la personne de confiance. Son avis guide le médecin

²⁵⁵ Voir Appendice Formulaire personne de confiance.

²⁵⁶ Code de la santé publique : articles L1111-11 à L1111-12 Expression de la volonté des malades en fin de vie / Code de la santé publique : articles R1111-17 à R1111-20 Comment rédiger ses directives anticipées.

pour prendre ses décisions. Elle doit donc connaître vos volontés et les exprimer lorsqu'elle est appelée à le faire. La personne de confiance n'a toutefois pas accès au dossier médical. De plus, si vous souhaitez que certaines informations ne lui soient pas communiquées, l'équipe médicale respectera votre volonté »²⁵⁷.

Ainsi, une personne de confiance est capable de situer de la façon la plus approchée ce qui peut faire sens pour le patient. Celle-ci participe peut-être au même registre de sens que le patient. Au fond, ce n'est pas un élément nécessaire puisqu'on attend d'elle simplement la reconnaissance et la désignation de cette sphère du sens. D'où évidemment l'intérêt de choisir avec soin cette personne. Pour le nouveau-né, la chose est similaire puisque les parents sont présents non pas pour restituer la volonté de l'enfant, mais pour désigner leurs propres souhaits. Cependant, nous avons pu remarquer que ce souhait reste soumis au choix du médecin qui, devant un impératif vital, peut aller contre la volonté de la famille.

c) Éthique brute

Depuis le début de notre étude, nous faisons face à une exigence pratique. Il nous faut désigner, s'il existe, un ou les critères qui puissent coordonner un accord éthique. Bien qu'il existe des dispositions légales faisant apparaître des biais pour respecter la personne, elles restent précaires. Chercher à soutenir une éthique négative ou neutre en faisant apparaître l'impossibilité d'aller à l'encontre d'une position subjective porteuse de sens n'est pas suffisant. S'il existe une²⁵⁸ source originelle non pas de l'éthique, mais d'un sens possible qui ne soit pas tributaire d'une raison, d'une conscience ou encore d'une temporalité, nous pourrions alors envisager la manière de respecter ou non ce sens. Si une telle source existe, elle conviendra adéquatement au quotidien du

²⁵⁷ Santé : qu'est-ce qu'une "personne de confiance" ? (Code de la santé publique : article L1111-6, Code de l'action sociale et des familles : annexe 4-10), <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F32748>, Vérifié le 10 février 2016.

²⁵⁸ Encore une fois, une, n'est pas LA.

soin. Lequel nécessite une pratique non médiatisée, non complexe, et compréhensible pour tous.

Emmanuel Levinas apparaît ainsi avoir pointé un élément qui pourrait convenir pour notre étude. Ricœur et Wittgenstein structurent des réflexions précieuses au sens où il est possible de cibler un certain respect. Par l'identité narrative et par l'*ethos*, on préfigure cette sorte de quartier général de l'altérité où évolue cette sphère de sens pour *telle* personne. Pourtant, ces derniers éléments sont tributaires d'une expressivité langagière. Il nous faut trouver une immédiateté qui ne soit pas sujette à une interprétation et pour laquelle une place dans le discours et la pratique soit possible. Pour Levinas le visage symbolise cette possibilité.

Le visage est ce qui rayonne d'expression de sens, il est déjà là, il apparaît déjà, il s'offre dans toute relation. Il participe à la création de sens dans cette dernière ; il renseigne et signifie avant la parole. Il y a quelque chose de remarquable dans ce phénomène du visage. Celui-ci s'offre sans détour, c'est la partie du corps qui n'est jamais cachée. Le visage est essentiellement nu. Sa visibilité est toujours offerte. Il se présente en amont de toute chose dans la relation :

« La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage **s'est tourné** vers moi et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système »²⁵⁹.

Levinas pointe dans ce texte le fait que ce n'est pas parce que nous possédons la capacité à regarder la face de l'autre que le visage s'offre à nous. La vision est

²⁵⁹ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

secondaire. Levinas souhaite montrer que l'essence même de ce visage est de se tourner vers nous. La caractéristique première de celui-ci est d'être offerte pour la vision. Le corollaire de cette tension tournée vers autrui que manifeste le visage est sa nudité. Étant donné qu'il est essentiellement tourné vers l'autre sans préfiguration, il est ce qui s'offre toujours. À cette nudité s'ajoute ainsi une fragilité. C'est la partie du corps qui à la fois s'offre avec la plus grande des facilités, mais où se joue cet incontrôlable :

« La peau du visage est celle qui reste la plus nue, ... bien que d'une nudité décente. Il y a dans le visage une exposition sans défense. Une pauvreté essentielle ...La preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance »²⁶⁰.

Nous essayons de combler cette exposition contre laquelle, nous ne pouvons rien changer. Afin de soulager cette tension, nous tentons de figurer un masque luttant contre cette fragilité qui trahit la signification profonde que l'on offre à autrui. Levinas souligne qu'il est difficile de se taire en présence de quelqu'un :

« C'est le discours, et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique. (...) Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un [...] . Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui »²⁶¹.

Ne pas considérer le visage d'autrui est impossible, puisque l'ignorer ce serait déjà le prendre en compte, certes, de façon négative. Le visage est une vérité, un fait qui n'est pas niable. Il se projette vers nous parce qu'il est visage. Certes, ce dernier le visage peut être joué. Toutefois, il est toujours signifiant, il est toujours sa propre vérité. Un bon comédien se reconnaît parce qu'il fait

²⁶⁰ Levinas, E., *Ethique et infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, coll. " L'Espace intérieur ", 1982.

²⁶¹ *Ibidem*.

apparaître sur son visage l'émotion réelle de telle situation. Le mauvais comédien se trahit, car sur le jeu de son visage (ou de son corps), se lit cette instabilité. Laquelle est aussi une vérité, mais celle du mauvais jeu. Nous retrouvons d'ailleurs ce que critiquait Wittgenstein dans l'esperanto. Ce dernier, tout comme le jeu du mauvais comédien, pose problème, car tous les deux trahissent une fausse activité.

Cet élan du visage tourné vers nous ne nous laisse pas indifférents. Nous réagissons à cette présence qui se tourne vers nous. Nous en sommes les destinataires. Cette tension nous réquisitionne et nous place dans une situation éthique. La vulnérabilité du visage issue de son exposition est sa force. La responsabilité entraînée par ce rayonnement intègre un rapport éthique. Ainsi, ce qui caractérise la relation première entre les individus n'est pas une rivalité, mais une responsabilité qui se dissimule dans la routine.

Cette question de la vulnérabilité est un point décisif dans le milieu médical. Préserver l'altérité, essayer de faire en sorte que son autonomie ne soit pas considérablement modifiée nécessite le recueillement de cette vulnérabilité qu'offre le visage. Des pathologies comme la SLA forcent ce retour au visage, et particulièrement au regard. Ce dernier constitue souvent l'unique possibilité de créer un lien.

CONCLUSION DE LA THÈSE

Au creux même de l'enseignement médical existe un paradoxe. Celui-ci se retrouve de façon identique dans toutes les disciplines dans lesquelles l'enseignement s'effectue auprès du professionnel sur le terrain (internes et stages). La reproduction des gestes techniques constitue une étape essentielle et garantit une expérience nécessaire pour le jeune soignant. Toutefois, ce mimétisme entretient parfois une perpétuation d'un type de discours particulier. Pour de multiples raisons (vocabulaires, mœurs différentes, etc.) ce dernier apparaît rarement en phase avec le patient. Pourtant, dans l'Article 35 du Code de déontologie se trouve l'injonction d'une vigilance à la compréhension de l'information :

« Le médecin doit à la personne qu'il examine, qu'il soigne ou qu'il conseille, une information loyale, claire et appropriée sur son état, les investigations et les soins qu'il lui propose. Tout au long de la maladie, il tient compte de la personnalité du patient dans ses explications et veille à leur compréhension »²⁶².

Adapter son discours et veiller à la bonne assimilation de celui-ci par le patient est une chose nettement soulignée. Cependant, on relate régulièrement des défaillances profondes concernant cette communication éclairée. Une étude²⁶³ canadienne révèle que lorsqu'un patient s'exprime le médecin l'interrompt en moyenne au bout de 18 secondes. Il existerait même selon une enquête américaine une implication directe et médicale sur la santé du patient :

²⁶² Code de la santé publique - Article R4127-35.

²⁶³ How Doctors Think Paperback – March 12, 2008 par Jerome Groopman.

« Des interventions visant à améliorer la communication ont un effet mesurable sur certains marqueurs de l'état de santé, comme la pression artérielle, la perte de poids ou les scores de douleur »²⁶⁴.

Ces préoccupations ne doivent pas être considérées comme spécifiques à ces pays puisque seulement 37 % des Français en 2011 considéraient avoir été impliqués au choix thérapeutique lors d'une consultation avec un spécialiste (contre 80 % des Suisses et 64 % des Australiens). La même étude montre que « les interventions visant à faciliter la prise de décision partagée réduisent la prescription d'antibiotiques dans les soins primaires à court terme »²⁶⁵. L'intérêt d'une véritable prise en compte du souci éthique ne se cantonne pas seulement à une inquiétude philosophique, mais aussi médicale et économique.

Toutefois, cet accès à la sphère du sens pour autrui est un véritable casse-tête philosophique. Le discours éthique se heurte à une infinité d'obstacles. C'est ainsi que les propos de Wittgenstein symbolisaient pour nous l'enquête tenace et exigeante qu'il nous fallait étudier pour saisir les tenants et les aboutissants d'un discours s'exprimant sur l'éthique.

Que pouvons-nous dire des propos sur l'éthique chez Wittgenstein ? Puisqu'il est impossible de s'accorder directement en matière d'éthique, il semble falloir bannir toutes ambitions universelles. Notre sphère de sens se déterminant nécessairement au sein de *notre* monde (les faits pour le *Tractatus*, les activités pour les *Recherches*), l'humilité et la patience semblent des vertus qui s'imposent. Nous ne sommes pourtant pas radicalement séparés d'autrui. Nous

²⁶⁴ The PLOS ONE Staff (2014) Correction: The Influence of the Patient-Clinician Relationship on Healthcare Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials. PLoS ONE 9(6): e101191. doi: 10.1371/journal.pone.0101191.

²⁶⁵ Coxeter P, Del Mar CB, McGregor L, Beller EM, Hoffmann TC. Interventions to facilitate shared decision making to address antibiotic use for acute respiratory infections in primary care. Cochrane Database of Systematic Reviews 2015, Issue 11. Art. No.: CD010907. DOI: 10.1002/14651858.CD010907.pub2.

partageons une certaine forme de vie et une même façon d'acquérir et de véhiculer du sens (jeu de langage). Toutefois, la transmission de celui-ci ne se limite pas à tel ou tel domaine que l'on pourrait, de façon abstraite, déconnecter des enchevêtrements fondateurs et fluctuants qui opèrent la signification.

Ainsi, le discours se trouve d'emblée limité par cette ouverture radicale que détermine le grouillement du sens. Du fait de l'explosion des cadres délimitant les domaines de significations, réduire l'éthique à des phénomènes particuliers se révèle être un non-sens. Pourtant, loin de diminuer notre marge de manœuvre, s'ouvre une multiplicité de sources de sens potentielles. L'apparition et le développement de méthodologies nouvelles empruntées à des domaines variés pour faciliter cet accès respectueux vers autrui démontre cette propension. L'art thérapie constitue ainsi un exemple de ce genre de nouvelle optique. Cet élargissement nous permet d'aller chercher dans les textes wittgensteiniens d'autres considérations. C'est ainsi qu'à la suite de Levinas, nous pouvons désormais évoquer certains propos :

« §919. On peut noter un changement sur un visage et le décrire avec des mots (disant que le visage a pris, par exemple, une expression plus dure), sans pourtant être capable de décrire ce changement par des concepts d'espace. Cela est d'une importance énorme [...] »

§920. On peut dire aussi : « Il faisait *telle* figure... », ou « Son visage a changé *comme ceci* » (en limitant), sans pourtant être capable de décrire autrement ce changement. (Il existe justement beaucoup plus de jeux de langage que Carnap et consorts n'oseraient l'imaginer.)[...] »

« §927. La conscience sur le visage d'un autre. Regarde le visage d'un autre et vois la conscience sur son visage, une certaine nuance de la conscience. Tu vois en lui, sur lui, la joie, l'indifférence, l'intérêt, l'émotion, l'apathie, et ainsi de suite. La lumière dans le visage de l'autre. »

Regardes-tu en toi pour voir la fureur sur son visage ? Elle s'y lit aussi nettement que dans ta propre poitrine. (Et que dira-t-on à cela ? Que le visage de l'autre m'incite à l'imiter, si bien que je ressens de petits mouvements et une tension des muscles sur mon propre visage, dont la somme serait ce que je *vois* ? »²⁶⁶.

Cette lecture de la conscience sur le visage de l'autre et des sentiments qu'il peut signifier offre une précieuse information, notamment lorsque l'on dispose ces textes à la suite des propos de Levinas. Il nous faut pourtant immédiatement noter qu'après avoir avancé ces remarques Wittgenstein se rétracte :

« Non-sens. Non-sens, parce que l'on fait des suppositions au lieu, simplement de décrire. Celui dont la tête est ici hantée par des explications, celui-là omet de réfléchir aux faits les plus importants) »²⁶⁷.

Toutefois, dans les propositions suivantes, il ne cesse de revenir sur cette idée d'une lisibilité de la conscience :

« §929 « La conscience est aussi nettement lisible sur son visage et dans son comportement qu'elle l'est en moi-même [...]

§931 On peut feindre d'être inconscience ; mais d'être *conscient* ? »²⁶⁸.

Nous pouvons rapprocher la conscience sur le visage d'autrui avec ce que Levinas caractérisait comme résistance éthique. Se donner des postures est envisageable, néanmoins, le visage exprime par celles-ci encore un quelque chose. Ce dernier détermine une signification issues d'une activité, par conséquent d'un *ethos* quand bien même celui-ci est le plus primaire.

²⁶⁶ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I), *op cit.*, p.195.

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

Étant donné qu'il n'existe pas d'intérieur pour Wittgenstein, cette lisibilité de la conscience sur le visage et des sentiments qu'il affiche permettent une compréhension. Lorsque nous observons la tristesse sur le visage d'autrui, nous comprenons le sens qui est affiché. Ce qui est important, c'est que ce visage ne peut pas feindre la conscience. Une authenticité pratique constituant une possible considération éthique apparaît par cette voie. Cette lisibilité est similaire à l'expérience accumulée par le « spécialiste »²⁶⁹ de la connaissance des hommes (*menschenkenntnis*). La question d'une expérience qui n'entre pourtant pas sous le registre d'une description est ici partagée entre cette dernière connaissance et la lisibilité de la conscience du visage. Celle-ci ne produit pas un sens où l'on pourrait dire : voilà ce qu'est un visage triste. Nous retomberions par-là dans une logique essentialiste.

Wittgenstein parle avec soin de « jugements pertinents » et dans ces derniers textes d'une sorte de mimétisme ou d'empathie. Pour appréhender ces différentes ambiguïtés considérons la chose suivante : de la même façon qu'il est vain de restituer la totalité des jeux de langages sur un élément pour connaître son sens, il est tout aussi illusoire de déterminer une connaissance des sentiments. Pour la simple et bonne raison que le terrain dans lequel les jeux de langages et les sentiments apparaissent reste déterminé dans et par le grouillement aléatoire opéré par la vie humaine.

Pourtant, un élément ici s'ajoute et fait toute la différence. Cet élément nous le voyons apparaître depuis le début de notre étude. C'est la réflexion sur l'image dans les *Carnets*. L'image comme le visage possède un atout majeur sur les propositions. Qu'une proposition se détermine en fonction d'une forme logique ou bien d'une activité, elle passe pour les deux cas par une médiation. Ce n'est précisément pas le cas pour l'image ou le visage. Celui-ci est la transmission

²⁶⁹ Cf. Supra : 2.2.3 Une méthodologie ? b) Spécialiste et authenticité.

directe et non nécessairement réfléchi (ce qui ne veut pas dire qu'il ne se nourrit pas d'une signification latente) des opérations des pensées ou d'une réaction à l'environnement. Peu importe la raison, il constitue une expression au niveau le plus archaïque. Le visage ainsi que l'ensemble des dispositions corporelles auxquels nous ajoutons l'expressivité langagière élaborent les boussoles avec lesquelles il est possible de diriger un discours ou un soin. De la même façon que le spécialiste de la connaissance des hommes peut se former par expérience, le philosophe ou le praticien peut développer à l'aide des experts et de toutes les méthodologies et notions évoquées, une culture des manifestations indiquant une tonalité éthique. Laquelle ne doit, encore une dernière fois, ne pas se déterminer comme science, mais plutôt comme une collaboration tournée vers l'interprétation d'un *ethos*.

Ainsi, nous avons précisément retourné les propres propos wittgensteiniens sur eux-mêmes. L'explosion des catégories de lecture classique de l'éthique engendrée par ces derniers s'oppose à la réalité tenace de ces mêmes catégories dans l'usage quotidien. Wittgenstein reconnaît ces usages et pourtant, en pointant ce grouillement, il montre à quel point ces derniers sont éphémères et perméables. C'est la raison pour laquelle, il est à notre portée de saisir la force de cette lecture du « sens wittgensteinien » pour à notre tour en faire un usage. À l'aide des obstacles majeurs inhérents au milieu médical, cet usage révèle des pistes à considérer. L'autonomie ajustée, la vulnérabilité comme point de départ et la considération du sentiment de dignité et de l'*ethos* participent aux perspectives offertes par cet usage du sens. Les situations extrêmes de ce milieu poussent ainsi à explorer la sphère la plus archaïque ou primaire qui se manifeste à travers le visage et l'attitude corporelle.

La tonalité éthique possède une cohérence dans le discours. Le discours existe, car l'*ethos* existe. Déterminer si se comprendre sur un tel sujet est envisageable ne se distingue pas de la question de savoir si nous pouvons nous comprendre.

Appendice

Schéma 1 :

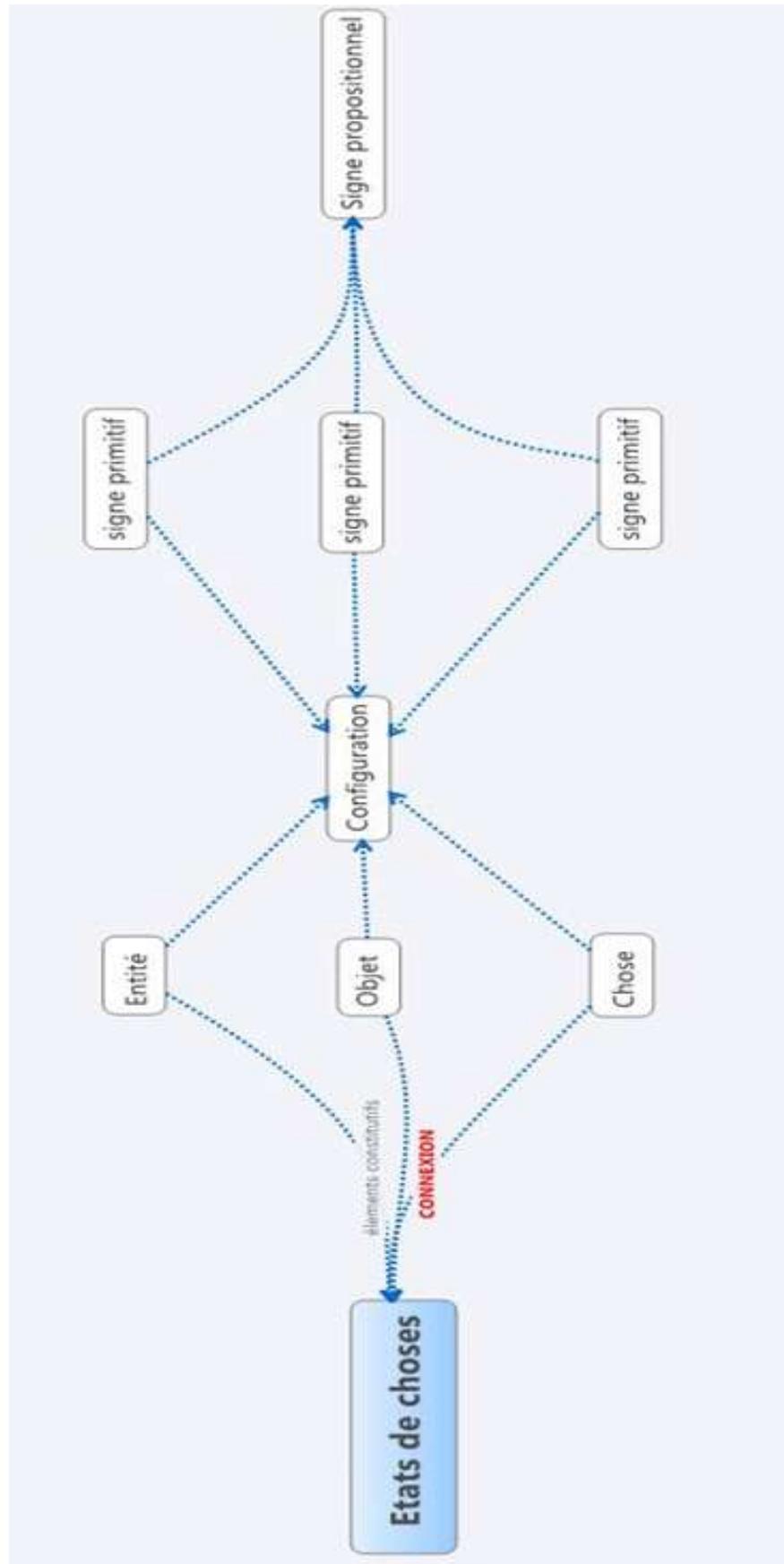


Schéma 2 :

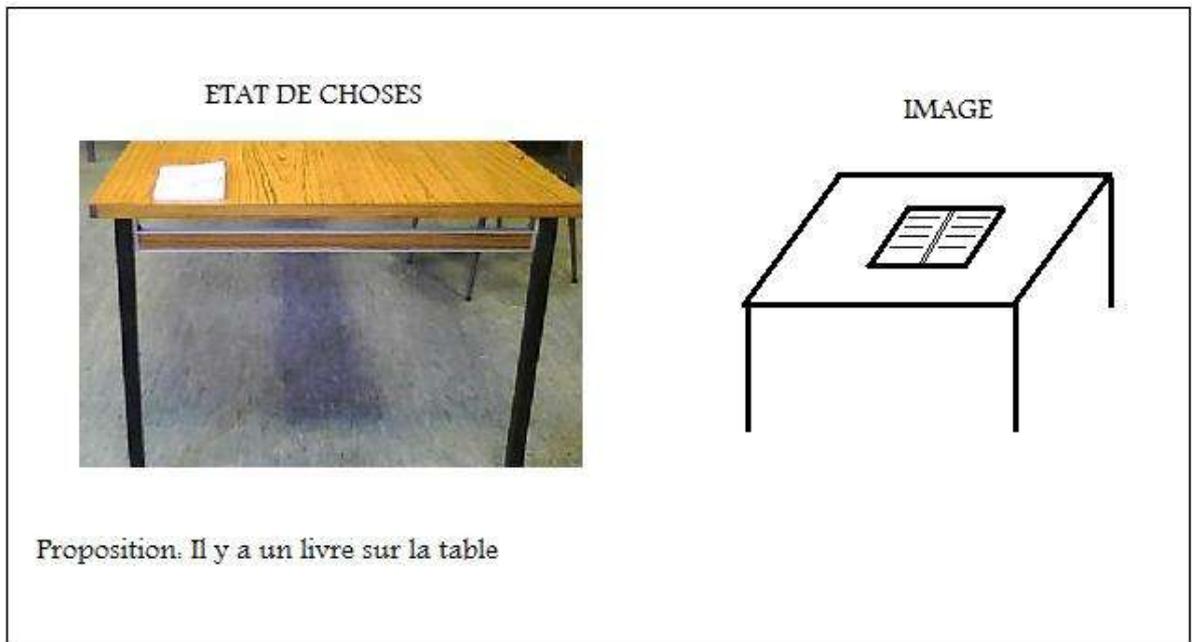
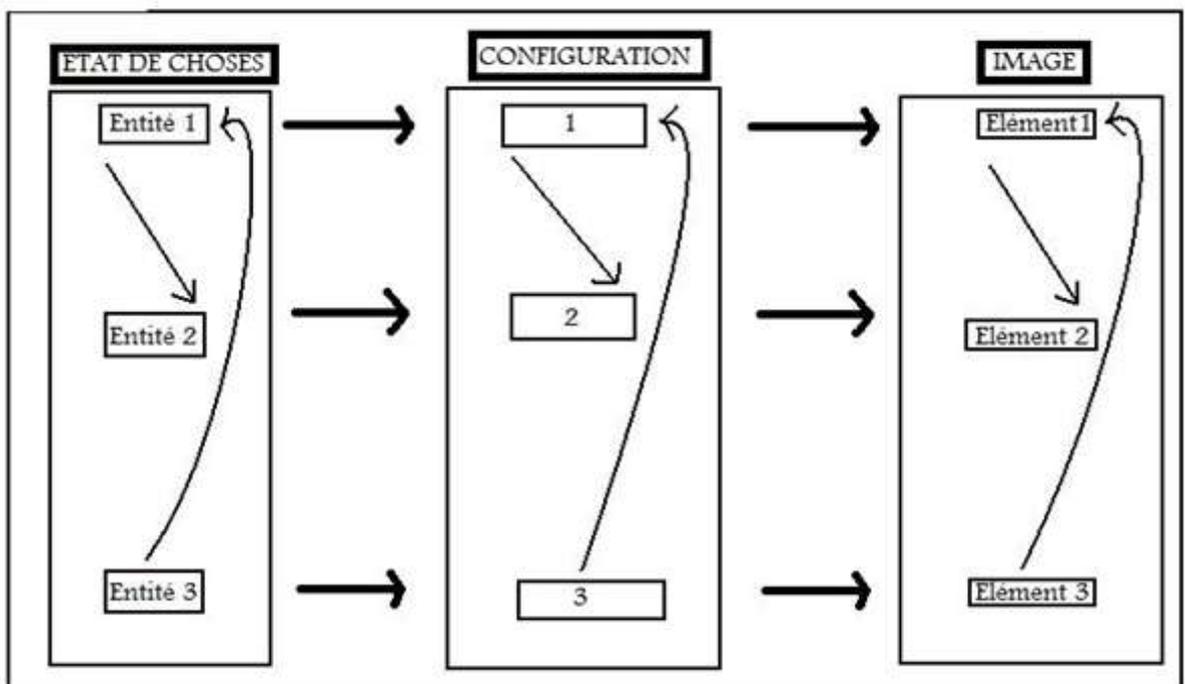


Schéma 3 :



Formulaire des directives anticipées

DIRECTIVES ANTICIPÉES, NOUS SOMMES TOUS CONCERNÉS...

Code de la Santé Publique: Articles L 1111-4, L 1111-12 & L 1111-13
Articles R 1111-17 à R 1111-20 - Article R 1111-7 & R 1111-17



Toute personne majeure peut, si elle le souhaite, faire une déclaration écrite, appelée « Directives Anticipées » afin de préciser ses souhaits quant à sa fin de vie, prévoyant ainsi le cas où elle ne serait pas, à ce moment là, en capacité d'exprimer sa volonté.

À quoi servent les directives anticipées ?

Si, en fin de vie, vous n'êtes pas en mesure d'exprimer votre volonté, vos directives anticipées permettront au médecin de connaître vos souhaits concernant la possibilité de limiter ou d'arrêter les traitements en cours.

On considère qu'une personne est « en fin de vie » lorsqu'elle est atteinte d'une affection grave et incurable, en phase avancée ou terminale.

Comment rédiger vos directives anticipées ?

- Vous devez être majeur.
- Vous devez être en état d'exprimer votre volonté libre et éclairée au moment de la rédaction.
- Vous devez écrire vos propres directives. Elles doivent être datées et signées et vous devez préciser vos noms, prénoms, date et lieu de naissance.
- Si vous ne pouvez pas écrire et signer vous-même vos directives, vous pouvez faire appel à 2 témoins (dont votre personne de confiance, si vous l'avez désignée). Le document sera écrit par un des 2 témoins ou par un tiers. Les témoins, en indiquant leur nom et qualité (ex: les de parenté, personne de confiance, médecin traitant...) attestent que le document exprime bien votre volonté libre et éclairée.

Le patient étant dans l'impossibilité de rédiger lui-même ses directives anticipées, les 2 témoins attestent, à la demande du patient, que ce document est l'expression de sa volonté libre et éclairée.

1^{er} Témoin 2^e Témoin

Nom, prénom
Qualité
Date
Signature

Conservation

- Je confie mes directives anticipées à :
- Je conserve mes directives anticipées.

Fait à le

Signature

MB: valable 3 ans

Renouvellement à la fin des 3 ans

Document confirmé le :

Fait à le

Signature

Modification avant la fin des 3 ans

Document modifié le :

Modification :

.....

.....

.....

.....

.....

Fait à le

Signature

Annulation avant la fin des 3 ans

Document annulé le :

Fait à le

Signature



FORMULAIRE DE DESIGNATION D'UNE PERSONNE DE CONFIANCE*

Je, soussignée (e)
nom, prénom,
date de naissance
adresse,

Désigne M., Mme, Mlle

nom, prénom,
adresse,

tél., fax,
E-mail @

Lien avec la personne (parent, proche, médecin-traitant)

Pour m'assister en cas de besoin en qualité de personne de confiance

- jusqu'à ce que j'en décide autrement
 uniquement pour la durée de mon séjour dans l'établissement

J'ai bien noté que M., Mme, Mlle.....

- Pourra m'accompagner, à ma demande, dans les démarches concernant mes soins et pourra assister aux entretiens médicaux, ceci afin de m'aider dans mes décisions.
- Pourra être consulté (e) par l'équipe qui me soigne au cas où je ne serai pas en état d'exprimer ma volonté concernant les soins et de recevoir l'information nécessaire pour le faire. Dans des circonstances, sauf cas d'urgence ou impossibilité de le (la) joindre, aucune intervention ou investigation importante ne pourra être réalisée sans cette consultations préalable.
- Pourra décider de mon inclusion dans un protocole de recherche médicale, si je ne suis pas en mesure d'exprimer ma volonté.
- Ne recevra pas d'informations que je juge confidentielles et que j'aurais indiquées au médecin.
- Sera informé (e) par mes soins de cette désignation et que je devrai m'assurer de son accord.

Je peux mettre fin à cette décision à tout moment et par tout moyen.

Visa de la personne désignée
(recommandé)

Fait à :
le :
Signature :

* Guide pratique "les aides légales à la gestion du patrimoine et à la personne (p61)
(Voir explication au dos)

Echelle Montgomery-Åsberg d'évaluation de la dépression (MADRS: Montgomery-Åsberg depression rating scale),

Cette échelle est très utilisée pour mesurer les changements apportés par le traitement de la dépression. Elle évalue la gravité des symptômes dans des domaines très variés tels que l'humeur, le sommeil et l'appétit, la fatigue physique et psychique et les idées de suicide.

1. Tristesse apparente:

Représente l'abattement, la morosité, et le désespoir (plus que lors d'une phase passagère d'humeur maussade), reflétés dans le discours, l'expression du visage, et la posture. Cotez selon la profondeur et l'incapacité de s'égayer.

- 0 = Pas de tristesse.
- 2 = A l'air absent mais s'illumine sans difficulté.
- 4 = Paraît triste et malheureux (malheureuse) la plupart du temps.
- 6 = A constamment l'air misérable. Extrêmement abattu(e).

2. Tristesse décrite:

Représente les descriptions d'humeurs dépressives, sans prendre en compte le fait qu'elles se reflètent ou non sur l'apparence. Cela comprend l'humeur maussade, l'abattement et le sentiment d'être au-delà d'une aide possible et sans espoir.

- 0 = Tristesse occasionnelle dans la gestion des circonstances.
- 2 = Triste ou morose mais la personne s'égaie sans difficultés.
- 4 = Sensations insidieuses de tristesse et de morosité. L'humeur est toujours influencée par des circonstances extérieures.
- 6 = Tristesse continue ou invariante, sensation de misère ou de découragement.

3. Tension intérieure:

Représente des sensations d'inconfort mal défini, irascibilité, bouillonnement intérieur, tension mentale qui monte en panique, en effroi, ou en angoisse. Cotez selon l'intensité, la fréquence, la durée et le besoin d'être rassuré(e).

- 0 = Placide. Seulement quelques tensions passagères.
- 2 = Sentiments occasionnels d'irascibilité et d'inconfort mal défini.
- 4 = Sensation continue de tension intérieure ou panique intermittente que le/la patient(e) ne peut maîtriser qu'avec difficulté.
- 6 = Effroi ou angoisse incessants. Panique irrésistible.

4. Sommeil réduit:

Représente un vécu de durée ou de profondeur du sommeil réduits en comparaison avec le rythme habituel du/de la patient(e) quand il/elle se sent bien.

- 0 = Dort comme d'habitude.
- 2 = Petite difficulté à l'endormissement ou quantité du sommeil légèrement réduite, sommeil un peu allégé, quelque peu moins réparateur.
- 4 = Rigidité ou résistance au sommeil modérées.
- 6 = Sommeil réduit ou interrompu pendant au moins 2 heures.

5. Appétit réduit:

Représente la sensation d'une perte d'appétit comparé à celui de la personne quand elle va bien. Cotez par perte d'envie pour les aliments ou par le besoin de se forcer pour manger.

- 0 = Appétit normal ou augmenté.
- 2 = Appétit légèrement réduit.
- 4 = Pas d'appétit. Les aliments n'ont pas de goût.
- 6 = Doit être persuadé(e) de seulement manger.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus général

- Abel, Olivier et Porée, Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2009.
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.
-*Métaphysique*, Paris, Pocket, Agora, 1991.
- Ashley-Cooper Shaftesbury, Anthony, *Enquête concernant la vertu ou le mérite (1714)*. Traduction de Philippe Folliot, à partir de Treatise IV viz. *An inquiry concerning virtue, or merit*.
- Audard, Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Tome I, *Bentham et ses précurseurs*, Tome II, *L'utilitarisme victorien*, Tome III, *L'utilitarisme contemporain*. Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2004.
- Avenarius, Richard, *Philosophie als Denken der Welt gemass dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses*, Leipzig, Füs, 1876.
- Blanché, Robert, *La science physique et la réalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- Boltzmann, Ludwig, *Voyage d'un professeur allemand en Eldorado et autres écrits populaires*, Arles, Actes Sud, 1987.
- Bouveresse, J., de *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil: histoire et actualité*, Jean-Pierre Cometti, Kevin Mulligan, Paris, Vrin, 2001.
- Butler, Joseph, *The Works of Joseph Butler*, J.H. Bernard (éd), Londres, (trad. Franc. Inédite de C. Audard).

- Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, 3, Paris, Les Editions de minuit, 1972.
- Cumberland, Richard, *De legibus naturae*, 1672, gallica.bnf.fr.
- Diogène Laërce, *Doctrines et Sentences des philosophes illustres*. Traduction, avec notice, introduction et notes, par Robert Genaille. Paris, impr. Paul Dupont ; libr. Garnier frères, 1933.
- Deledalle, Gérard, *La philosophie américaine*, Bruxelles/Paris : De Boeck Université, « Le point philosophique », 1999.
 - Charles S. Peirce, *phénoménologue et sémioticien*, Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins, 1987.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2002.
- Epictète. *Manuel*, Paris, Editions Payot & Rivages poche, 1994.
 - *Lettres*, prés. et com. Jean Salem, Paris, Fernand Nathan, 1982.
- Épicure, *Lettres et maximes*, trad, modifiée D'Octave Hamelin, Paris, Nathan, 1998.
- Ewald François, Gollier Christian, de Sadeleer Nicolas. *Le principe de précaution*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ?, 2001.
- Feigl, Herbert, Scriven, Michael, Grover Maxwell, *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, Minneapolis: University of Minnesota Press editions, 1958.
- Foucault Michel. *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2005.
- Fox Renee, *L'incertitude médicale*, Paris, L'harmattan, 1988.
- Frege, Gottlob, *Nachgelassene Schriften*, ed. H. Hermes, F. Kambartel and F. Kaulbach), Meiner, Hamburg, 1969.
 - *Les Fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, Seuil, 1969.
- Grimberg, Michel, *Recherches sur le monde germanique , Regards, approches, objets*, Paris, Presses Université Paris-Sorbonne, 2004.

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, traduction de Emmanuel Martineau, 1985.
- Hertz, Heinrich, *Die Prinzipien der Mechanik. Gesammelte Werke*, Leipzig, Barth, 1894.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Éd.Gallimard, coll. " Folio essais ", 2000.
 - *Elements of law*, traduction de L. ROUX sous le titre *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon, Editions l'Hermès, 1977.
- Hottois, Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris J. Vrin, 1999.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine I*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1995.
 - *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.
 - *Enquête sur les principes de la morale*, dans *Essais et Traités sur plusieurs sujets*, Paris, Vrin, 2002.
- James, William, *Pragmatisme*, traduit par Le Brun, Source Gallica.bnf.fr.
 - *La volonté de croire*, Traduit par Loÿs Moulin, E. Flammarion (Paris), 1916.
- Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité*, Paris, Collection Champs-Flammarion, 1998.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. de Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Editions Gallimard, 1980.
 - *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
 - *D'un prétendu droit de mentir par humanité*, tr. Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1994.
- Lapoujade, David, *William James empirisme et pragmatisme*, Paris, broché, 1998.
- Latraverse, François, *La pragmatique: histoire et critique*, Bruxelles, Mardaga, 1987.
- Lavigne, Jean François, *Michel Henry, Pensée de la vie et culture contemporaine: Actes du colloque de Montpellier, 2003*, Paris, Beauchesne, 2006.

- Lecourt, Dominique, *L'ordre et les jeux*, Paris, Grasset, 1981.
- Lefranc, Jean, *Schopenhauer*, Cahiers de l'Herne, Paris, 1997.
- Leroux, Jean, *Les "Théories de L'image" De Helmholtz et de Hertz et les Motifs de Carnap dans L'aufbau*, Twentieth World Congress of Philosophy, à Boston, Massachusetts, août, 1998.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
 - Ethique et infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, coll. " L'Espace intérieur ", 1982.
 - Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, coll. " Présence du judaïsme ", nouvelle édition aug. 1976, 3e édit. 1983, 4e édition 1995, 5e édition 2006.
- Lévy-Leblond, Jean-Marc, *Impasciences*, Paris, coll. « Points Sciences », Éditions du Seuil, février 2003.
- Lyons, David, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965, (trad. Inédite de Béatrice Laroche).
- Mach, Ernst, *Analyse des sensations*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1991
Titre original : *Analyse der Empfindungen*, 1922.
- Marzano, Michela, *L'éthique appliquées, Que sais-je ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Mauthner, Fritz *Worterbuch der Philosophie*, Georg Müller, Munich, 1910.
- Morin, Edgar, *La méthode, Ethique*, Paris, Editions du Seuil, Points, 2005.
- Munari, Bruno, *Speak Italian: The Fine Art of the Gesture*, Paris, Broché, 2005.
- Nef Frédéric, Vernant Denis, *Le formalisme en question: le tournant des années trente*, Paris, J. Vrin, 1998.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Texte établi par Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, coll. « G-F », 1976.

-*Réflexions sur la géométrie en général, De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Wikisource. URL:
https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27esprit_g%C3%A9om%C3%A9trique_et_de_l%27art_de_persuader

- Parker, Kelly A., *Charles S. Peirce on Esthetics and Ethics: A Bibliography*, Department of Philosophy, Grand Valley State University, Allendale, Michigan 49401, 1999. URL: http://www.kellyaparker.net/kap/CSP_Bibliography/CSP_norm_bib.pdf
- Peirce, Charles Sanders, *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, 1984.
- Platon, *Ménon*. Traduction d'Alfred Croiset (1845-1923). Reproduit à partir de l'édition de Paris, Belles Lettres, 1963.
- Putnam, Hilary, *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*. Paris, L'éclat, 2004.
- Rameix S. *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Paris, Ellipses. 1996.
- Ramsey, Frank P., *Logique, philosophie et probabilités*, Paris, Vrin, 2003.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Editions du Seuil, Points, 1997.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, Points, 1996.
 - *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
 - *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, Collection : points essais, 1999.
 - *De l'homme faillible à l'homme capable*, Gaëlle Fiasse, Paris, Débats Philosophiques, Presses universitaires de France, 2008.
 - *Vivant jusqu'à la mort, Suivi de Fragments*, La Couleur des idées, Paris, 2007.
- Roncaglia, Alessandro, *Piero Sraffa, Great thinkers in economics*, Series Editor A.P Thirlwall, Palgrave Macmillan, 2009.
- Russell, Bertrand, *Autobiographie*, Stock, Paris, 1967-1970.
 - *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy.
- Sacks, Oliver, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1998.

- Sackur, Jérôme, *Formes et faits: analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin, 2005.
- Schopenhauer, Arthur, *Le Fondement de la morale*, trad. Burdeau, Paris, Baillière, 1879.
 - Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses universitaires de France, ,1996.
- Tappolet, Christine, « *Le contextualisme* », *Questions d'éthique contemporaine*, (ouvrage collectif,) Paris, Éditions Stock, 2006.
- Tiercelin, Claudine, *Le doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique*, éditions de l'éclat, Paris 2005.
- Thomasset, Alain, *Paul Ricœur, une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique, herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Peeters Publishers, 1996.
- Weber Max,. *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963.
 - L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985.
- Zarka, Yves Charles, *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992.

Corpus wittgensteinien

Wittgenstein, Ludwig, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Otto Mülmer verlag Salzburg 1969.

-*Carnets 1914-1916*,(1922), trad. de l'allemand par G.G.Granger, Paris, Gallimard 1971.

-*Tractatus logico-philosophicus*, (1922), trad. de l'allemand par G.G.Granger, Paris, Gallimard, 1993.

-*Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, (1966), trad. de l'anglais par Jacques Fauve Collection Les Essais (n° 160), Paris, Gallimard, 1971.

- Fiches*, (1967), traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti et Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1971.
- Conférence sur l'éthique*, (1929), Trad. de l'anglais par Jacques Fauve, Collection Folioplus philosophie (n° 131), Paris, Gallimard, 2008.
- Philosophical Investigations*, (1953), Translated by G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 2009.
- Remarques mêlées*, (1978), traduction de l'allemand par Gérard Granel, Paris, GF Flammarion, 2002.
- Remarques sur le « Rameau d'Or »* de Frazer (1967), J.-P. Cometti, G. Granel, E. Rigal, Philosophica III, Mauvezin, TER, 2001.
- « *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen* », Philosophia 6 (1976), Rush Rhees (dir. de la publ.). «*Cause and Effect: Intuitive Awareness*», Philosophia 6, traduction française par J.-P. Cometti, «Cause et effet: saisie intuitive», Philosophica IV, Mauvezin, TER, 2005.
- Remarques sur les fondements des mathématiques*, (1956), établi par G.E.M Anscombe, R. Rhees et G.H. von Wright, traduit par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1983.
- Remarques sur la philosophie de la psychologie*, (1980), tr. G. Granel, Mauvezin, TER, 1989.
- Recherches Philosophiques*, (1953), Élisabeth Rigal, Françoise Dastur, Jean-Luc Gautero et Maurice Elie, Paris, Éditions Gallimard, 2004.
- Letters to C. K. Ogden*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Le cahier bleu et le cahier brun, suivi de Ludwig Wittgenstein par Norman Malcolm*, (1958), traduit de l'anglais par Guy Durand, Paris, tel Gallimard, 1965.
- The Big Typescript*, éd. C.G Luckardt et M.A.E Aue, London, Blackwell, 2005.
- Grammaire philosophique*, (1969), trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Éditions Gallimard, 1980.
- Quelques remarques sur la forme logique*, (1929), Mauvezin, T.E.R, Trad. Elisabeth Rigal, 1985.
- Carnets de Cambridge et de Skjolden*, J.-P. Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

- *Cours sur la philosophie de la psychologie, Cambridge 1946-1947, (1988), tr. fr. Élisabeth Rigal, Mauvezin, Trans Europ Repress, 2001.*
- *De la certitude, Éditions Gallimard, (1969), trad. Danièle Moyal-Sharrock, 2006.*

Corpus sur Wittgenstein

- Aenishänslin , Markus, *Le "Tractatus" de Wittgenstein et l'"Éthique" de Spinoza: étude de comparaison structurale*, Basel ; Boston ; Berlin ; Birkhäuser, 1993.
- Anscombe, G.E.M, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, 1959.
- Audi, P, *Supériorité de l'éthique: de Schopenhauer à Wittgenstein*, Paris, Presses universitaires de France - 2000.
- Bouveresse Jacques, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit 1976.
 - *Wittgenstein : La rime et la raison. Science, Ethique et Esthétique*, Paris, Minuit, 1973.
 - *Le pays des possibles*, Paris, Minuit, 1988.
 - *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Paris, Agone, 2003.
- Bradley, Raymond, *The Nature of All Being: A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*, Oxford University Press USA ,1992.
- Chauviré, Christiane, *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2009.
 - *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, coll. « philosophies », Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
 - *Le vocabulaire de Wittgenstein*, co-éd. avec J. Sackur, Paris, Ellipses, 2003.
 - *L'immanence de l'ego*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris 2009.
- Chauviré, C, Sandra Laugier, Jean-Jacques Rosat. *Wittgenstein, les mots de l'esprit: philosophie de la psychologie*, Paris, Vrin, 2001.

- Fonteneau, Françoise, *L'éthique du silence: Wittgenstein et Lacan*, Paris, Seuil, 1999.
- Glock, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Gallimard, 2003.
- Granger, G G *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Alinéa, Aix 1990.
- Hadot, Pierre, *Wittgenstein et Les limites du langage*, Paris, Vrin, 2005.
- Hottois G., *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976.
- Janik , Allans S. et Toulmin, Stephen E., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, Traduit de l'américain par Jacqueline Bernard, Paris, Presses universitaires de France, 1978.
- Kripke, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.
- Lambert, Pasquier, *Wittgenstein et l'ordre du monde*, Paris, L'harmattan, 2010.
- Marconi, Diego, *La philosophie du langage au XXème siècle*, 12. Le néo-positivisme et l'interprétation empiriste du Tractatus, Paris, collection « Tiré à part » éditions de l'éclat, 1997.
- Marion, M, *Ludwig Wittgenstein : introduction au « Tractatus logico-philosophicus »*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004.
- McGuinness, Brian, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012.
- Monk, Ray, *Wittgenstein: Le devoir de génie*, Paris, Flammarion, 2009.
- Peterman, James F. *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, State University of New York Press (1992).
- Plaud, Sabine, *Wittgenstein*, Ellipses, Paris, 2009.

- Schmitz, François, *Wittgenstein, Figures du savoir*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Schulte, Joachim, *Lire Wittgenstein, Paris*, Editions de l'éclat, Broché, 1992.
- Soulez, A, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris, coll. « Philosophies » Presses universitaires de France, 2004.
- Soutif, Ludovic, *Wittgenstein et le problème de l'espace visuel. Phénoménologie, géométrie, grammaire*, Paris, Vrin, 2011.
- Stern, David G , *Wittgenstein on Mind and Language*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Waugh, Alexander, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, New York, Random House, 2009.

Corpus sur l'éthique médicale

- Atlan, Henri, *L'utérus artificiel*, Paris, Seuil, 2005.
- Baertschi Bernard. *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Bauby Jean-Dominique, *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Pocket, 1998.
- Beauchamp, Tom and Childress, James, *Principles of Biomedical Ethics* (4th edition), New York, Oxford University Press, 1994.
- Bernard, Jean, *La bioéthique : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1993.
- Boitte, Pierre, *Ethique, justice et Santé*, catalyses, Namur : Artel ; Montréal : Fides, 1995.
- Canguilhem Georges. *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2003.

- Canto-Sperber, Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, tomes 1 et 2, 2004.
- Feldmann, Gérard, *25 questions décisives la bioéthique*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Fiat, Eric, *Petit traité de dignité*, Paris, Larousse, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophie de la santé*, Paris, La grande raison, Grasset Mollat, 1998.
- Gaille, Marie. *La valeur de la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Geoffroy Michel, *Un bon médecin*, Paris, La Table Ronde, 2007.
- Grimaud, Dominique, *ABCDaire d'éthique médicale*, (ouvrage collectif), Paris, Ellipses, 2015.
- Hirsch, Emmanuel, *Traité de bioéthique. Fondements, principes, repères*, Toulouse, Ed. Erès, 2010.
- *L'éthique au cœur des soins, Un itinéraire philosophique*, Paris, Vuibert, 2006.
- Jonas H., *L'art médical et la responsabilité humaine*, Paris, Les éditions du cerf, 2012.
- Jonsen, Albert, *The Birth of Bioethics*, New York/Oxford, Oxford University Press 1998.
- Lafon, Claude, *De la biologie à la bioéthique*, Paris, Ellipses, 2006.
- Lazare, Benaroyo, *Les outils de l'éthique. Concepts de base. Séminaire Interfacultaire d'Éthique Biomédicale (SIEBM)*, Université de Lausanne, 2003.
- Lemas, Nicolas, *Bioéthique : une nouvelle frontière des valeurs ?*, Paris, Transversale Débats, 2009.
- Mino, Jean-Christophe, *Soins intensifs, la technique et l'humain*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

- Paillet, Anne, *Sauver la vie, donner la mort. Une sociologie de l'éthique en réanimation néonatale*, Paris, La Dispute, coll. « Corps santé société », 2007.
- Parizeau, Marie-Hélène, *Hôpital & éthique: rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.
 - Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles, Montréal : De Boeck Université ERPI, 1992.
- Pelluchon, Corine, *L'autonomie brisée : bioéthique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- Pohier, Jacques, *La Mort opportune*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1998.
- Russ, Jacqueline et Leguil Clotilde, *Ethique médicale, La pensée éthique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- Sève Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ?* Paris, La dispute, 2006.
- Sicard, Didier *L'éthique médicale et la bioéthique*, Paris, Que sais-je ? Presses universitaires de France, 2009.
- Sion Elbaz, *Pour une éthique distraite : allusion à la bioéthique*, Paris, Ed. Kimé, 1995.

Articles

- Abbagnano, Nicola, "Positivism", Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan. pp. 6—415, 1967.
- Adriane, Nicolas, « Euthanasie : "Le problème de la loi Leonetti, c'est qu'elle n'est pas appliquée" », *Francetvinfo.fr*, 2012.
- Afeissa, Hicham-Stéphane « Un roi sans couronne : Fritz Mauthner et le scepticisme linguistique de Jacques Le Rider » , *nonfiction.fr*, 21 novembre 2012.
- Barbot, Janine, « Soigner en situation de risque judiciaire. Refus de transfusion et responsabilité médicale», *Revue française de science politique* 6/2008 (Vol. 58) , p. 985-1014.

- Bergevin, Clémence, « Avant de légaliser l'euthanasie, commençons par appliquer la loi Leonetti », *Nouvel Observateur*, 2012.
- Bouveresse, Jacques, « La philosophie naturelle de Boltzmann », *Philosophia Scientiae*, tome 3, n°2 (1998-1999), P.9-30.
- Chauviré, Christiane, *Mathématique et Anthropologie chez Wittgenstein*, *univ-paris-diderot.fr*, philomathique.
- Coxeter P, Del Mar CB, McGregor L, Beller EM, Hoffmann TC. "Interventions to facilitate shared decision making to address antibiotic use for acute respiratory infections in primary care". *Cochrane Database of Systematic Reviews* 2015, Issue 11. Art. No.: CD010907.
- Dastur, Françoise, « Langage et métaphysique chez Heidegger et chez Wittgenstein », *Les Études philosophiques*, 2010/3 (n° 94), L'usage : Heidegger et Wittgenstein, Page 319 à 331.
- De Hennezel, Marie, « La loi Léonetti sur la fin de vie reste mal appliquée, et les Français en souffrent », *LeMonde.fr*, 2012.
- De Lara, Philippe, « Wittgenstein : une philosophie musicale? », Presses Universitaires de France, *Rue Descartes*, 2003/1 - N° 39.
- Flavigny, Christian, « De l'éthique médicale à la bioéthique .Un entretien avec Christian Hervé », *Champ psy* 2009/3 (n° 55).
- Foot, Philippan, « The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect », *Virtues and Vices*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, modifié par Judith Jarvis Thomson, « Killing, Letting Die, and the Trolley Problem », *The Monist*, vol. 59, 1976.
- Goetz, Benoît, « Le respect et le sublime », *Le Portique* [En ligne], 11 | 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005. URL : <http://leportique.revues.org/559>.
- Groopman, Jerome, "How Doctors Think Paperback" – *Bargain Price*, March 12, 2008.

- Haulton, Pierre-Jean, « La critique de la métaphysique et de l'éthique chez Wittgenstein », *ac-grenoble.fr*, 2006.
- Jakšić Milena, « Le mérite et le besoin. Critères de justice et contraintes institutionnelles des associations d'aide aux victimes de la traite », *Terrains & travaux*, 2013/1 (N° 22), p. 201-216. URL : <http://www.cairn.info/revue-terrains-et-travaux-2013-1-page-201.htm>.
- Kelley, John M. Gordon Kraft-Todd, Lidia Schapira, Joe Kossowsky, Helen Riess, « The Influence of the Patient-Clinician Relationship on Healthcare Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Randomized Controlled Trials », *PLOS One*, Published: April 9, 2014.
- Keucheyan, Razmig « Durkheim, Wittgenstein et les normes de la pensée », *Diogène*, 2009/4 (n° 228).
- Kinlen, Leo, "Wittgenstein in Newcastle", *Northern Review*, 13, 2003-2004.
- Laugier, Sandra, « Où se trouvent les règles ? », *Archives de Philosophie* 3/2001 (Tome 64), p. 505-524. *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 61, 2006, 504-512.
- Leclercq, Bruno, « Des actes aux règles : aller (Wittgenstein) et retour (Austin) », *Dissensus*, N° 3 (février 2010), Dossier : Droit et philosophie du langage ordinaire.
- Misra S, Daly B, Dunne S, Millar B, Packer M, Asimakopoulou K. "Dentist-patient communication: what do patients and dentists remember following a consultation?" *Implications for patient compliance. Patient preference and adherence*. 2013.
- Mlika, Hamdi, « Mélika Ouelbani, Wittgenstein et Kant. Le dicible et le connaissable ». *Dogma*, Novembre 2008.
- Morvan, Yoann, « 21 : Ludwig Wittgenstein, du geste architectural aux territoires du langage ordinaire », *Le territoire des philosophes, La Découverte*, 2009.

- Palhoriès, Fortuné, « Le pragmatisme en Morale », *Revue néo-scolastique de philosophie*, Année 1913 Volume 20 Numéro 79.
- Pastorini, Chiara, « L'analyse philosophique du mental chez Ludwig Wittgenstein », *Le philosophe* 2007/2 (n° 29).
- Pierce, Charles Sanders, "Comment rendre nos idées claires", *Revue philosophique*, 1879.
- Plaud, Sabine, « Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein », *Philonsorbonne*, 1 | 2007, 2013.
- Potter, Van Rensselaer, "Bioethics, the Science of Survival," *Perspectives in Biology and Medicine* 14, no. 1 (1970): 127-53.
- Pouthier, Adrien, « Accessibilité : 10 ans de loi, 10 ans de perdus ? » - *LE MONITEUR.FR*- Publié le 10/02/15 à 14h42 - Mis à jour le 12/02/15 à 13h57.
- Prado Jr., Plínio W., « La norme et l'idiome. Notes sur Wittgenstein, le dressage et l'infans », *Le Télémaque*, 2009/2 (n° 36).
- Raïd, Layla, « Self-Reliance » et l'éthique de Wittgenstein », *Revue française d'études américaines*, 2002/1 (no91).
- Reich, Warren T. *How bioethics got its name in The Hastings Center Report*. Hastings-on-Hudson: Nov 1993.
- Schmezer, Gerhard, « Wittgenstein, Lecteur de la bible », *Archives de Philosophie* 2013/1 (Tome 76).
- Scruton, Roger, « Wittgenstein et la compréhension musicale », Presses Universitaires de France, *Rue Descartes* 2003/1 - N° 39.
- Sen, Amartya, "Straffa, Wittgenstein, and Gramsci", *Journal Of Economic Literature*, Vol. XLI (December 2003) pp.1240-1255.
- Siewe, Alex, « Sida, cobayes et polémique », *Jeune Afrique*, 07 février 2005.

- Sinha, Ajit, "A Comment on Sen's "Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci", *Gokhale Institute of Politics and Economics*, February 2004.
- Tappolet, Christine, « Le contextualisme ». *Question d'éthique contemporaine*, 2005.
- Waismann, Friedrich, « Recensions , *Cités*, no 5 « Retour du moralisme ? Les intellectuels et le conformisme », janvier 2001, p. 217-233.
- *Revue française des affaires sociales* 2002/3 (n° 3) Éthique médicale et biomédicale Débats, enjeux, pratiques.
- *Wittgenstein Politique*, *Cités* 2009/2 (n° 38).
- La « Supériorité de l'éthique », *Le Magazine Littéraire* 1 2003 (n°416).

Textes Législatifs

- Code de déontologie médicale, Ministère de la Santé publique et de l'assurance maladie. Décret 95-1000 du 6 septembre 1995. Journal Officiel du 8 septembre 1995 :13305-10.
- Loi n°2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé. Journal Officiel du 5 mars 2002.
- Loi n° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie. Journal Officiel du 23 avril 2005.
- Code de la santé publique : articles L1111-11 à L1111-12 Expression de la volonté des malades en fin de vie / Code de la santé publique : articles R1111-17 à R1111-20 Comment rédiger ses directives anticipées.

Autres documents

- Ferry-Lemonnier E. *La prévention et la prise en charge des accidents vasculaires cérébraux en France: Synthèse du rapport à Madame la ministre de la santé et des sports*, 2009. tel-00815733.
- Dobritz, *Ça suffit comme chat !!*, édition Bruno Leprince, Paris, 2006

Thèses

- Aenishänslin, Markus, «Le "Tractatus" de Wittgenstein et l'"Éthique" de Spinoza: étude de comparaison structurale», 1988.
- Badreddine, Jemmali L'éthique dans la philosophie analytique : Wittgenstein et ses contemporains : limites, significations et controverses, 2010.
- Beterbanfo Modeste Some, « Wittgenstein et l'éthique : vers une synthèse de la méta-éthique et de l'éthique substantielle », 2008.
- Grondin, Vincent, « La réflexion phénoménologique au crible de la grammaire : la question de l'expression de la vie intérieure de la conscience chez Husserl et Wittgenstein », 2013.
- Raïd, Layla, « Le réalisme, la connaissance et l'ordinaire: éthique et épistémologie après Wittgenstein », 2011.
- Rapczyk, Nicolat, « Les variations infinies de la vie, Relativisme culturel et rationalité des normes et des valeurs », 2010.
- Valette, Pierre, « Du tri à l'Autre, Ethique et médecine d'urgence », 2011.
- Vallaëys, François, « Les fondements éthiques de la Responsabilité Sociale », 2011.