



HAL
open science

”Capter et retenir quelque chose de la vie” : Stanley Cavell, Cora Diamond, Martha Nussbaum et la littérature comme philosophie morale

François de Montigny

► **To cite this version:**

François de Montigny. ”Capter et retenir quelque chose de la vie” : Stanley Cavell, Cora Diamond, Martha Nussbaum et la littérature comme philosophie morale. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2020. Français. NNT : 2020PA01H216 . tel-03208063

HAL Id: tel-03208063

<https://theses.hal.science/tel-03208063>

Submitted on 26 Apr 2021

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.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie
de l'Université Paris 1

Présentée et soutenue publiquement par
François de Montigny

**« Capter et retenir quelque chose de la vie » : Stanley Cavell, Cora
Diamond, Martha Nussbaum et la littérature comme philosophie
morale**

Sous la direction de Mme le Professeur Isabelle THOMAS-FOGIEL

Composition du jury :

Elise DOMENACH, Maître de conférences, École Normale Supérieure de Lyon

Antonia SOULEZ, Professeur émérite, Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis

Laurent JAFFRO, Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Date de soutenance :
28 avril 2020

Résumé

La littérature peut-elle dire quelque chose en éthique qui échappe à la philosophie ? Si c'est le cas, doit-on considérer que certains textes littéraires font partie de la philosophie ? Nous nous intéresserons dans cette thèse aux réponses que proposent Stanley Cavell, Cora Diamond et Martha Nussbaum à ces questions. En critiquant la philosophie morale traditionnelle et en cherchant à défendre la pertinence morale de la littérature, ces trois philosophes américains développent des conceptions de la relation entre philosophie et littérature qui rapprochent les deux disciplines autour d'une tâche ou d'un travail commun. Nous tenterons de montrer que ces différentes conceptions, qui impliquent implicitement ou explicitement une redéfinition de la philosophie à partir d'un nouveau critère de reconnaissance, mènent à un affaiblissement de la distinction fondamentale entre philosophie et sophistique. En effet, les critères de reconnaissance de la philosophie proposés par Cavell, Diamond et Nussbaum sont soit trop partiels et subjectifs pour permettre le maintien de cette distinction primordiale, soit trop restrictifs pour rendre compte de la diversité des visions du monde et des points de vue que l'on retrouve autant en littérature qu'en philosophie.

Mots clés : éthique, philosophie morale, littérature, Stanley Cavell, Cora Diamond, Martha Nussbaum, sophistique, argumentation.

« To catch and keep something of life » : Stanley Cavell, Cora Diamond, Martha Nussbaum, and literature as moral philosophy

Summary

Can literature say something in ethics that philosophy cannot ? If so, should we consider some literary texts as philosophy ? In this thesis, we will study the answers that Stanley Cavell, Cora Diamond and Martha Nussbaum give to these questions. As they criticize traditional moral philosophy and defend literature's moral relevance, these three American philosophers develop conceptions of the relationship between philosophy and literature that bring the two disciplines together on the basis of a common task or work. We will try to show that these different conceptions, which entail implicitly or explicitly a redefinition of philosophy based on a new criterion of recognition, lead to a weakening of the fundamental distinction between philosophy and sophistry. We will argue that the criteria of recognition put forward by Cavell, Diamond and Nussbaum are either too partial and subjective to allow the upholding of this primordial distinction, or too restrictive to reflect the diversity of moral visions and point of view in philosophy and in literature.

Keywords : ethics, moral philosophy, literature, Stanley Cavell, Cora Diamond, Martha Nussbaum, sophistry, argument.

Thèse réalisée à Paris 1, EA 1451 Centre d'histoire des philosophies modernes de la Sorbonne
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, École doctorale de philosophie (ED 280), 13 rue du Four,
7^e étage, 75006.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier ma directrice, Isabelle Thomas-Fogiel, qui a su depuis mes premières années d'étudiant stimuler et alimenter ma réflexion philosophique. Ses conseils judicieux et ses relectures patientes ont été plus qu'essentiels à la rédaction de cette thèse, qui est née en bonne partie de ma lecture de ses travaux et de ses cours. Mes premiers remerciements lui sont donc dus.

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans le soutien de mes parents; soutien financier, certes, mais surtout soutien moral dans les périodes de doute et de remise en question inévitables au cours du long processus qu'est le doctorat. Ce point d'appui inébranlable a été et sera toujours indispensable à mon cheminement, et ces remerciements ne peuvent d'aucune façon rendre compte de l'immensité de ma gratitude.

Les remerciements sont aussi de mise pour mes amis de si longue date Sophie, Étienne et Gabriel. J'ai en effet eu la chance de pouvoir compter sur des esprits philosophiques hors du commun tout au long de mon parcours universitaire pour pouvoir mettre à l'épreuve, clarifier et raffiner mes idées, pour découvrir des auteurs qui ne me quittent plus et pour faire de la réflexion parfois poussée et abstraite un véritable plaisir. Cette thèse n'est qu'une étape de plus dans notre perpétuelle discussion.

Je remercie aussi mes amis plus récents François, Kevin et Philippe, qui ont fait de mes années parisiennes des années mémorables et qui ont su être depuis ce temps le meilleur antidote au spleen du doctorant.

Je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, dont le financement a rendu possible mon inscription au doctorat à Paris 1 et la rédaction de cette thèse.

Finalement, je voudrais remercier l'ensemble de mes professeurs de philosophie, et tout particulièrement Patrice Philie et Daniel Tanguay, pour avoir initié en moi l'appétit philosophique et le désir de connaissance qui a changé à jamais mon rapport au monde.

Table des matières

Introduction générale : la relation entre philosophie et littérature dans la philosophie américaine du XXe siècle	6
Section 1- Stanley Cavell : la philosophie par la lecture rédemptrice	29
Introduction	30
1) Le scepticisme et <i>Othello</i>	34
2) L'ordinaire et <i>Fin de partie</i>	55
3) Le perfectionnisme moral	85
4) La conception cavellienne de la lecture : transfert, séduction et lecture rédemptrice	99
5) Quel critère pour la philosophie ?.....	105
Conclusion	117
Section 2- Cora Diamond: entre le réalisme moral et l'immanence du Bien	123
Introduction : l'esprit réaliste	124
1) Le nouveau Wittgenstein et le réalisme.....	125
2) L'éthique.....	132
3) Éthique et littérature	167
4) La philosophie et la littérature sans l'appui de l'immanence du Bien	190
Conclusion	204
Section 3- Martha Nussbaum : la littérature et la conception aristotélicienne de l'éthique	209
Introduction.....	210
1) Style et contenu, émotions et imagination : l'éthique et le roman	213
2) Certains romans ont une valeur éthique supérieure	256
3) Un critère de reconnaissance implicite et restrictif.....	268
Conclusion	281
Conclusion générale : un projet aporétique mais néanmoins prometteur.....	287
Bibliographie.....	297

Introduction générale : la relation entre philosophie et littérature dans la philosophie américaine du XXe siècle

La question de la relation entre philosophie et littérature n'est pas nouvelle : posée dès les débuts de la philosophie, elle semble indissociable de la naissance de ce nouveau mode d'interrogation et d'écriture. C'est bien sûr Platon qui, dans *La République*, fut le premier à faire état d'une querelle ancienne entre la toute jeune philosophie et la poésie :

Voilà donc, dis-je, le raisonnement par lequel je voulais conclure, à l'occasion de notre récapitulation sur la poésie : compte tenu de ce qu'elle est, nous avons eu des raisons valables de l'avoir précédemment bannie de la cité. C'est, en effet, notre raisonnement qui nous le commandait. Disons-lui encore, pour qu'elle ne nous accuse pas de rigidité et de grossièreté, qu'il est ancien le conflit entre la philosophie et l'art de la poésie.¹

Par cette critique initiale, Platon inaugure l'une des positions philosophiques classiques concernant les liens entre philosophie et littérature. Selon lui, la poésie est à rejeter hors de la cité idéale parce qu'elle ne serait qu'imitation, qu'elle ne connaîtrait ni l'art de construire les objets ni l'art de les utiliser et qu'elle exciterait les passions plutôt que de s'adresser à la raison². Cette caractérisation de la littérature³ comme mode d'écriture irrationnel sans préoccupation pour la vérité aura une influence durable sur la philosophie, qui expliquera du moins en partie la réticence de nombreux philosophes à considérer la littérature avec sérieux. Cette position de rejet de la littérature n'est cependant pas la seule à être représentée dans la philosophie occidentale : selon la majorité des interprètes, Aristote reconnaît une valeur morale et pédagogique à la littérature, et concevrait une affinité entre le travail du philosophe et du poète qui ne les mettrait

¹ PLATON, *La République*, traduction, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, 607b.

² PLATON, *La République*, 595a-608b.

³ Puisque Platon utilise le terme « poésie » pour parler de l'ensemble des types d'écriture littéraire de son époque, sa critique de la poésie peut être comprise comme une critique de la littérature en général, et non seulement d'un genre littéraire particulier.

pas en opposition. La position d'Aristote quant à la valeur de la poésie et sa proximité avec la philosophie est cependant encore aujourd'hui l'objet de débats chez les interprètes. Si pour certains Aristote préfigure une tradition philosophique qui voit dans la littérature une alliée et une consœur de la philosophie, d'autres affirment plutôt que bien que le regard du Stagirite sur la poésie soit plus clément que celui de Platon, il ne considère pourtant la poésie ni comme une alliée naturelle ni même comme une véritable concurrente de la philosophie⁴.

Les typologies cherchant à clarifier le rapport entre philosophie et littérature au cours de l'Histoire sont nombreuses. Sans proposer nous-mêmes de typologie nouvelle ni en favoriser une seule, nous croyons qu'il est possible de réunir l'ensemble des attitudes philosophiques à propos de la littérature en deux grandes catégories, qu'illustrent bien les exemples de Platon et d'Aristote : un rejet ou une distanciation entre philosophie et littérature, d'une part, et un rapprochement, voire une assimilation, entre les deux disciplines d'autre part. La condamnation de la littérature par Platon inaugure l'attitude de rejet qui sera partagée à des degrés divers par Locke, Frege, Carnap et bien d'autres; cette attitude n'est cependant pas une position univoque centrée autour d'un seul argument, d'une seule critique. Ainsi, selon Arthur Danto, la condamnation platonicienne de la littérature, qui inaugure le mouvement de rejet et la condamnation de la littérature par la philosophie, doit se comprendre de deux façons : d'abord, l'art (et donc la littérature) ne serait concerné que par le plaisir et non par la vérité; ensuite, l'art ne serait qu'une forme aliénée ou impropre de la philosophie⁵. Pour Carnap, la littérature, comme

⁴ Pour deux interprétations opposées du rapport d'Aristote à la poésie, voir HALLIWELL, Stephen, *Aristotle's Poetics*, Londres, Duckworth, 1986, et NUSSBAUM, Martha, « Le discernement de la perception : une conception aristotélicienne de la rationalité privée et publique », *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavel, Passages, les Éditions du Cerf, 2010, p. 89-162; NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1986, chapitres 8-12.

⁵ DANTO, Arthur C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986, p. xiv-xv. ⁵ Si pour Danto ces deux critiques sont présentes chez Platon, Martha Nussbaum insiste plutôt sur la seconde,

la métaphysique, n'aurait qu'une fonction expressive et aucune fonction représentative : « [u]n poème lyrique n'a pas de sens assertionnel, pas de sens théorique, il ne contient pas de savoir »⁶. Les positions des deux philosophes peuvent donc se rejoindre et se comparer sous certains aspects, mais elles ne constituent pas une critique unifiée que partageraient tous ceux qui nient à la littérature toute pertinence philosophique.

Les raisons qui poussent certains philosophes à s'intéresser à la littérature et à s'interroger sur ses liens avec la philosophie sont tout aussi multiples. De fait, cette multiplicité rend l'exercice de tenter de tracer un portrait général de la relation entre philosophie et littérature au cours des âges pratiquement impossible. Certains philosophes s'interrogent sur les liens entre la littérature et la question du jugement, de l'éthique, de l'action, du langage, du savoir, de l'esthétique, de l'éducation, des émotions et de nombreux autres aspects de la discipline philosophique; pour d'autres, ce sera la question de la philosophie comme genre littéraire qui sera au centre de leur préoccupation. Rassembler Nietzsche, Schiller, Derrida, Aristote, Bergson et Heidegger autour d'une même position, appuyée par les mêmes arguments, est certainement un objectif illusoire. Comme le note Anthony Cascardi, les philosophes qui s'intéressent à la littérature n'ont que peu de chance d'être d'accord dans leurs prémisses, et encore moins dans leurs conclusions⁷. Seule la reconnaissance du caractère problématique de la relation entre les deux disciplines et de l'intérêt qu'elle peut avoir pour la philosophie permet dans bien des cas de les réunir autour de l'appellation « philosophie de la littérature ».

Si la question de la relation entre philosophie et littérature ne cesse d'être présente dans les discussions philosophiques, certains contextes la ramènent à l'avant-plan : ainsi, dans les

qui impliquerait que Platon, comme tous les Anciens, reconnaît les prétentions de la littérature à s'interroger sur la vie bonne et sur la vérité. Voir à ce sujet le premier chapitre de la troisième section de cette thèse.

⁶ CARNAP, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935, p. 29.

⁷ CASCARDI, Anthony, « Introduction », dans CASCARDI, Anthony (éditeur), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1987, p. ix-x.

années 1960-1970, les théories structuralistes et poststructuralistes créent un engouement majeur autour de ce que l'on appellera la théorie littéraire, et remettent au goût du jour les questions de philosophie de la littérature⁸. Bien que le mouvement à l'origine de cet engouement trouve sa source dans la pensée française, cette résurgence est particulièrement marquée dans le milieu philosophique américain, où la question de la littérature avait été à bien des égards mise de côté depuis le tournant analytique des années 1950⁹. On assiste alors aux États-Unis à un retour en force de la littérature dans les discussions philosophiques dès la fin des années 1960, notamment par l'influence des « Yale Critics » (Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey Hartman et J. Hillis Miller) qui furent les premiers et les plus ardents défenseurs du poststructuralisme et de la déconstruction dans les milieux littéraire et philosophique américains.

Ce renouveau de la question des liens entre littérature et philosophie aux États-Unis est intimement lié à la nouvelle popularité de la philosophie dite continentale et du poststructuralisme en Amérique. Or, ces deux courants de pensée ne font pas l'unanimité et leur traitement de la littérature se trouve de plus en plus critiqué au cours des années 1980-1990 par des philosophes pour lesquels la théorie littéraire ne peut rendre compte de ce que la littérature peut faire de plus important. Parmi ces critiques, un projet particulier qui propose de concevoir la littérature comme une forme de philosophie morale se distingue tout particulièrement. Selon ses partisans, la littérature serait plus apte que la philosophie à exprimer et à défendre certaines positions morales; elle permettrait aussi de mieux rendre compte de certains aspects de notre vie morale que la philosophie « traditionnelle », c'est-à-dire, pour les auteurs qui fondent ce projet, la

⁸ SELDEN, Raman, « Introduction », dans SELDEN, Raman (éditeur), *The Cambridge History of Literary Criticism, volume 8 : From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 1-2.

⁹ RORTY, Richard, « Deconstruction and Circumvention », *Critical Inquiry*, vol. 11, no 1, septembre 1984, p. 21.

philosophie morale d'inspiration analytique, et surtout ses variantes kantienne et utilitaristes¹⁰. Leur projet se veut donc à la fois une critique de la théorie littéraire « continentale » et de la philosophie analytique, mais aussi une réflexion sur ce que veut dire « faire de la philosophie morale ».

Notre thèse examinera ce projet et interrogera ses conséquences philosophiques. Pour ce faire, nous nous intéresserons à la pensée de ses trois plus grands défenseurs, soit Stanley Cavell, Cora Diamond et Martha Nussbaum. Si les positions de ces trois auteurs diffèrent parfois sur des points fondamentaux, ils sont les figures marquantes et incontournables de ce mouvement de la philosophie de la littérature qui insiste sur la dimension morale et pratique de la littérature et qui critique à la fois la philosophie analytique académique et la théorie littéraire continentale. À travers une étude de la pensée de chaque auteur, nous tenterons donc de discerner les critiques qu'ils adressent à la philosophie dite « traditionnelle », quelle conception de la philosophie ils défendent, et quelle relation entre la philosophie et la littérature ils proposent.

En plus de tenter de répondre à ces questions, nous nous interrogerons sur les conséquences philosophiques des critiques de la philosophie morale traditionnelle et du rapprochement entre philosophie et littérature opéré par ces trois auteurs. Nous chercherons ainsi à montrer dans cette thèse que le projet de défense de la littérature comme philosophie morale que soutiennent Cavell, Diamond et Nussbaum mène à un affaiblissement de la distinction entre

¹⁰ Cette « philosophie traditionnelle » est rarement définie chez les auteurs qui la critiquent, ce qui laisse entendre qu'il s'agit de la philosophie morale telle qu'elle se pratique dans leur milieu académique. Ainsi, dans le milieu américain des années 1970-1980, la plupart des critiques sont dirigées vers le kantisme et l'utilitarisme, les deux courants prédominants de la philosophie morale académique de cette période. Voir notamment NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 38-44; DIAMOND, Cora, « Rien que des arguments ? », « Manger de la viande, manger des gens », « Se faire une idée de la philosophie morale », dans *L'esprit réaliste*, traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses universitaires de France, 2004 ; CAVELL, Stanley, « Troisième partie : La connaissance et le concept de moralité », *Les voix de la Raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, L'Ordre philosophique, Éditions du Seuil, 1996, p.361-471 ; « Ibsen », *Cities of Words : Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. 247-264.

sophistique et philosophie, et que les conséquences de cet affaiblissement menacent la pérennité de la discipline philosophique. En tentant de rapprocher philosophie morale et littérature, les trois philosophes vont rassembler les deux disciplines autour d'une tâche commune. Or, bien qu'aucun des trois auteurs ne cherche à nuire à la philosophie, cette tâche commune, par sa généralité, ne leur permet pas de rendre compte des particularités de la philosophie morale. Plus encore, en rejetant les critères traditionnels d'identification ou de reconnaissance de la philosophie pour y inclure la littérature, ils développent tous trois des conceptions de la philosophie qui ne permettent plus selon nous de distinguer cette dernière de la sophistique.

Pour bien comprendre le projet de Cavell, Diamond et Nussbaum, il est nécessaire de nous pencher brièvement sur le contexte philosophique américain de la seconde moitié du XXe siècle et sur l'état des relations entre littérature et philosophie à ce moment. Nous verrons ainsi que ce projet prend forme par ses critiques autant des études littéraires, alors fortement influencées par la philosophie poststructuraliste, que de la philosophie morale analytique dominante dans le milieu académique américain.

Le contexte américain des années 1960-1970

Bien que le questionnement autour de la relation entre philosophie et littérature ne soit jamais entièrement disparu du milieu philosophique américain, la plupart des commentateurs s'entendent pour parler d'un renouveau de la question qui s'articulerait autour de la réception de la pensée poststructuraliste et déconstructionniste à la fin des années 1960¹¹. Les années qui précèdent ce renouveau, marquées par la philosophie analytique inspirée de Moore, Russell et du

¹¹ DASENBROCK, Reed W., « Redrawing the Lines : An Introduction », dans DASENBROCK, Reed W. (éditeur), *Redrawing the Lines : Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p.3-6 ; RUDRUM, David, « Introduction - Literature and Philosophy : The Contemporary Interface », dans RUDRUM, David (éditeur), *Literature and Philosophy : A Guide to Contemporary Debates*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 1-3.

premier Wittgenstein, auraient selon certains¹² considéré comme caduc l'intérêt philosophique pour la littérature et, de façon plus générale, pour l'écriture et le style. Cette caractérisation de la philosophie analytique américaine du milieu du siècle comme indifférente à la question de l'art et de la littérature serait pour d'autres quelque peu abusive : Shusterman rappelle ainsi les travaux de Moore et de Wittgenstein en esthétique, tout comme ceux de philosophes plus tardifs comme Goodman¹³. Les philosophes s'intéressant à la question de la littérature dans le milieu analytique, comme Stanley Cavell et Iris Murdoch, auraient néanmoins longtemps été considérés comme excentriques et marginaux¹⁴, limitant ainsi leur influence.

Le mouvement de réunion de la philosophie et de la littérature dans les milieux académiques américains du milieu du XXe siècle est inauguré par la réception américaine du poststructuralisme et de la déconstruction, qui se fit beaucoup plus dans les départements d'anglais (l'équivalent américain des départements de littérature) que dans les départements de philosophie; alors que pour les philosophes analytiques, les écrits de Derrida, Barthes, Foucault ou Todorov présentaient peu d'intérêt, certains critiques littéraires y virent au contraire une source d'inspiration importante¹⁵. Dans les années qui précèdent le fameux débat entre Derrida et Searle (1977¹⁶), c'est donc par les études littéraires que se fait la réception aux États-Unis de la pensée française, et c'est par cette réception que la question de la relation entre philosophie et littérature gagnera en popularité. Les revues consacrées à la question, comme *New Literary*

¹² DASENBROCK, Reed W., « Redrawing the Lines : An Introduction », p.5-6 ; NUSSBAUM, Martha, « Ralph Cohen and the Dialogue Between Philosophy and Literature », *New Literary History*, vol. 40 no 4, automne 2009, p. 757.

¹³ SHUSTERMAN, Richard, « Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction », *The Monist*, vol. 69, no 1, janvier 1986, p. 24.

¹⁴ NUSSBAUM, Martha, « Ralph Cohen and the Dialogue Between Philosophy and Literature », p. 757.

¹⁵ Pour un portrait détaillé de la réception du poststructuralisme et de la déconstruction aux États-Unis, voir CUSSET, François, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

¹⁶ Bien que l'article de Derrida à l'origine de ce débat date de 1972, celui-ci s'entame avec la publication de la réponse de Searle à Derrida en 1977.

History (fondée en 1969) et *Philosophy and Literature* (fondée en 1976) se multiplient; les « Yale Critics » (Harold Bloom, Paul de Man, Geoffrey Hartman et J. Hillis Miller), un groupe de critiques littéraires parmi les premiers à s'intéresser à la pensée française des années 1960, publient des ouvrages influents, comme *Deconstruction and Criticism* (1979), qui contient aussi un article de Derrida¹⁷. La « théorie littéraire », comme on appelle alors les travaux en philosophie de la littérature issus des études littéraires et de la philosophie continentale, devient prédominante dans le milieu littéraire américain et initie un nouveau rapprochement entre philosophie et littérature dont la séparation, aux yeux de G. Hartman, n'aurait été bénéfique à aucune des deux¹⁸.

Malgré la popularité de la théorie littéraire, Martha Nussbaum décrit plutôt les années 1970-1980 comme des années où la relation entre philosophie et littérature était « négligée »¹⁹. De même, la réception des ouvrages de Cavell dans les départements d'études littéraires fut longtemps différée et est encore aujourd'hui difficile²⁰. Bien que Cavell et Nussbaum s'intéressent de prime abord aux mêmes sujets que les théoriciens littéraires, c'est-à-dire la littérature et ses liens avec la philosophie, il semble que la communication entre eux soit dès le départ problématique. Le désaccord entre, d'une part, Cavell, Diamond, Nussbaum et les auteurs

¹⁷ Sur le rôle des « Yale Critics », voir MARTIN, Wallace, « Introduction », dans ARAC, Jonathan, GODZICH, Wlad et MARTIN, Wallace (éditeurs), *The Yale Critics : Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. xv-xxxviii.

¹⁸ « The separation of philosophy from literary study has not worked to the benefit of either. » : Cette phrase de Hartman, dans la préface de *Deconstruction and Criticism*, a fait l'objet de nombreuses critiques par les philosophes analytiques s'intéressant à la littérature, puisqu'elle implique une séparation complète entre les études littéraires et la philosophie avant l'avènement de la « théorie littéraire ». Comme le dit Dasenbrock : « Here Hartman acts as if no one before him had ever connected the two disciplines. » (HARTMAN, Geoffrey H., « Preface », dans BLOOM, Harold, DE MAN, Paul, DERRIDA, Jacques, HARTMAN, Geoffrey H., MILLER, J. Hillis, *Deconstruction and Criticism*, The Seabury Press, 1979, p. ix. DASENBROCK, Reed Way, « Introduction », *Redrawing the Lines*, p. 4. Voir aussi SHUSTERMAN, Richard, « Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction », p. 22.)

¹⁹ NUSSBAUM, Martha, « Ralph Cohen and the Dialogue Between Philosophy and Literature », p. 757.

²⁰ STEWART, Garrett, « The Avoidance of Stanley Cavell », dans GOODMAN, Russell B. (éditeur), *Contending With Stanley Cavell*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 140-156. Voir aussi ELDRIDGE, Richard et RHIE, Bernard, « Introduction : Cavell, Literary Studies, and the Human Subject : Consequences of Skepticism », dans ELDRIDGE, Richard, RHIE, Bernard (éditeurs), *Stanley Cavell and Literary Studies : Consequences of Skepticism*, New York, Continuum International Publishing Group, 2005, p. 1-14.

gravitant autour de leur projet et, d'autre part, les théoriciens littéraires et les tenants du poststructuralisme et de la déconstruction rendait en fait toute communication presque impossible. Pour Nussbaum, ce désaccord peut s'articuler ainsi : « [Les théoriciens littéraires] prenaient pour acquis que tout travail qui cherchait à poser au texte littéraire des questions sur la bonne façon de vivre, qui considérait que l'œuvre s'adressait aux intérêts et aux besoins pratiques du lecteur et qu'elle concernait d'une façon ou d'une autre nos vies, devait être désespérément naïf, réactionnaire, et insensible aux complexités de la forme littéraire et de la référentialité intertextuelle »²¹.

Afin de mieux saisir le contexte américain des années 1970-1980, les différents écrits autobiographiques de Martha Nussbaum nous sont fort utiles²². Le projet de Nussbaum, qui vise à considérer la littérature comme étant de la philosophie morale²³, se construit en réaction à deux courants de la philosophie contemporaine : la théorie littéraire poststructuraliste et déconstructionniste et la philosophie morale analytique, souvent appelée philosophie « traditionnelle » par Nussbaum, Cavell et Diamond. Dans le premier chapitre de *Love's Knowledge*, ouvrage composé d'essais de Nussbaum autour de la littérature et de la philosophie morale, celle-ci relate son étonnement initial face à la résistance que son projet engendre autant auprès des théoriciens littéraires que des philosophes moraux « traditionnels »²⁴. Pour les théoriciens littéraires, l'intérêt principal de la littérature réside dans ce qu'elle nous révèle sur le langage : Hartman, dans la préface à *Deconstruction and Criticism*, affirme que l'une des forces

²¹ « It was assumed [by literary theorists] that any work that attempts to ask of a literary text questions about how we might live, treating the work as addressed to the reader's practical interests and need, and as being in some sense about our lives, must be hopelessly naive, reactionary, and insensitive to the complexities of literary form and intertextual referentiality, » : NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge*, p. 21 ; notre traduction.

²² Voir notamment l'introduction de *La connaissance de l'amour*, « Introduction : Forme et contenu, philosophie et littérature », p. 15-88, et l'article « Ralph Cohen and the Dialogue Between Philosophy and Literature ».

²³ Ce projet est annoncé dans le titre de l'article de Nussbaum qui lance son projet, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », sur lequel nous reviendrons dans les prochaines pages. Sur la relation qu'entrevoit Nussbaum entre la philosophie morale et la littérature, voir la troisième section de cette thèse.

²⁴ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 25-44.

de la littérature est qu'elle révèle « la priorité du langage sur la signification », et que la déconstruction « refuse d'identifier la force de la littérature avec quelque concept de la signification incarnée »²⁵. En d'autres termes, le texte ne s'intéresserait qu'à lui-même et aux autres textes, et à rien qui ne leur serait extérieur; il n'engagerait pas son lecteur dans une réflexion sur des enjeux concrets mais offrirait plutôt des considérations théoriques sur le langage et sur l'écriture. C'est contre ce point de départ que s'élève Nussbaum, qui reconnaît Cavell et Diamond comme des alliés de son projet²⁶ dans ces mêmes passages de *Love's Knowledge*.

Le point de départ de Nussbaum n'est donc pas celui de la théorie littéraire, et provient, en plus de son intérêt pour les questions morales et la littérature, de ses travaux en philosophie grecque. Dans *The Fragility of Goodness*, Nussbaum étudie les liens entre la philosophie, la tragédie et l'éthique dans la pensée grecque. Selon elle, pour les Grecs des cinquième et quatrième siècles avant Jésus-Christ (soit l'époque de Platon, Aristote, Eschyle, Euripide et Sophocle), la philosophie et la littérature étaient considérées comme deux moyens similaires de tenter de répondre aux questions pratiques : aucune des deux n'était vue comme divertissement alors que l'autre aurait été plus sérieuse²⁷. On considérait donc que la littérature, tout comme la philosophie, tentait de répondre aux questions centrales de la vie humaine, et notamment à la question qui guide le questionnement éthique socratique, « comment doit-on vivre ? ». Pour les concitoyens de Platon, les poètes, en particulier les poètes tragiques, auraient donc été les penseurs les plus importants en ce qui concernait les questions éthiques²⁸; la querelle ancienne entre philosophie et littérature ne représenterait donc pas la conception usuelle de la littérature de

²⁵ « the priority of language to meaning »; «[Deconstruction] refuses to identify the force of literature with any concept of embodied meaning » : HARTMAN, Geoffrey, « Preface », *Deconstruction and Criticism*, p. vii ; notre traduction.

²⁶ Sur Cavell, voir NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 29, 41. Sur Diamond, voir NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 29-40.

²⁷ NUSSBAUM, Martha, « Interlude 1 : Plato's Anti-Tragic Theater », *The Fragility of Goodness*, p. 123.

²⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 32-33.

son époque. Considérer la littérature comme étant de la philosophie morale ne serait donc pas, selon Nussbaum, une idée nouvelle, mais plutôt une façon de comprendre le rôle de la littérature dont les origines seraient au moins aussi anciennes que celles de la philosophie.

La querelle entre philosophie et littérature et le rejet de la poésie par Platon seraient aussi, nous dit Nussbaum, une reconnaissance implicite non seulement de la place de la poésie dans la société athénienne de l'époque mais aussi le signe de la concurrence entre philosophie et poésie quant aux questions éthiques²⁹. Si en effet Platon s'efforce de convaincre ses lecteurs que les prétentions éthiques de la littérature sont fausses, que celle-ci n'est qu'imitation et manipulation des émotions, c'est parce qu'il aurait considéré que la poésie se présentait, aux yeux de ses contemporains, comme une source d'enseignement éthique légitime et non comme un simple divertissement. La condamnation initiale de la poésie serait donc, paradoxalement, un appui supplémentaire pour le projet de Nussbaum : même si Platon ne croyait pas que les positions morales défendues par la poésie étaient justes, il reconnaîtrait que celle-ci se pose elle aussi la question de la bonne vie.

Le point de vue ancien sur les liens entre éthique et littérature sera donc le point de départ de Nussbaum, et un point de discorde fondamental avec la théorie littéraire. Cette dernière nie toute possibilité pour la littérature d'atteindre une signification qui dépasserait le langage³⁰, alors que Nussbaum se penche principalement sur la signification morale de la littérature. Ce

²⁹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 44-45.

³⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 41-43. Ce rejet d'une dimension morale et pratique de la littérature par la déconstruction est clairement exprimé chez Hartman, qui associe la critique déconstructionniste à un refus d'assimiler la force de la littérature à la signification (HARTMAN, Geoffrey, « Preface », *Deconstruction and Criticism*, p. vii). Il nous faut cependant noter que certains déconstructionnistes, en premier lieu J. Hillis Miller, l'un des auteurs de *Deconstruction and Criticism*, défendent une éthique de la lecture propre à la déconstruction, où l'acte de lecture est en lui-même une action éthique. Voir MILLER, J. Hillis, *The Ethics of Reading*, New York, Columbia University Press, 1987. Bien que Nussbaum, Cavell et Diamond considèrent eux aussi que la lecture d'un texte littéraire soit en elle-même éthique, ils s'intéressent de plus à la signification morale du texte littéraire et à ce que l'auteur du texte tente de transmettre à ses lecteurs, ce qui les distance de la position de Miller et des déconstructionnistes.

désaccord est par ailleurs l'un des premiers points de rencontre entre Cavell et Nussbaum. Dans l'essai sur *King Lear* paru dans *Must We Mean What We Say ?*³¹, Cavell s'attaque dès les premières pages au « New Criticism » et aux tendances des critiques à détacher les mots des personnages qui les énoncent. Le « New Criticism » refuserait ainsi de considérer les personnages comme des êtres humains qui s'expriment par leurs mots et nierait la possibilité de comprendre ces personnages à l'aide de la psychologie, pour plutôt se concentrer sur l'étude du langage. L'objectif de Cavell dans sa lecture de la pièce sera plutôt d'éviter de théoriser sur les données de son enquête³², c'est-à-dire le texte lui-même, dans lequel des personnages passeraient par les mots pour faire état de leur pensée; pour ce faire, il lui faudrait considérer les personnages comme des personnes, et chercher à les comprendre comme des sujets psychologiques. Le refus de théoriser serait donc un refus de sortir du contexte mis en scène dans le texte pour le comprendre, pour plutôt insister sur le fait que les mots prononcés dans ce contexte se rapportent à ce contexte et au personnage qui les énonce³³. Cavell et Nussbaum partagent donc une critique de la théorie littéraire et de toute critique littéraire qui éviterait de considérer le texte littéraire comme étant d'abord préoccupé par des questions humaines pratiques.

Le rejet de la dimension morale de la littérature et de la signification au profit de la théorie et du signifié est donc au cœur du désaccord entre Nussbaum, Cavell, Diamond et la

³¹ CAVELL, Stanley, « The Avoidance of Love : A Reading of *King Lear* », *Must We Mean What We Say ? A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 267-353.

³² CAVELL, Stanley, *Must We Mean What We Say ?*, p. 271-272. À noter que Hartman, dans la préface de *Deconstruction and Criticism*, affirme quant à lui que le lecteur de cet ouvrage y trouvera « une proportion plus grande que d'habitude de théorie » (HARTMAN, Geoffrey, « Preface », *Deconstruction and Criticism*, p. viii-ix ; notre traduction).

³³ CAVELL, Stanley, *Must We Mean What We Say ?*, p. 268. Il nous faut noter ici que Cavell écrit son essai sur *King Lear* en 1966-1967 (*Must We Mean What We Say ?*, p. ix), soit quatre ans avant son premier contact avec la déconstruction à l'été 1970 (CAVELL, Stanley, *Little Did I Know : Excerpts from Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 448). Ses propos sur la critique littéraire s'appliquent donc plutôt, comme il l'indique, au New Criticism qu'au déconstructionnisme et à la théorie littéraire qui le suivra. Néanmoins, nous croyons que la critique de la théorie et le retour à une compréhension humaine des personnages que prône Cavell pourrait certainement s'appliquer au déconstructionnisme tel que décrit par Hartman dans *Deconstruction and Criticism*.

théorie littéraire. La philosophie morale analytique ne serait toutefois pas plus ouverte à une considération de la valeur morale de la littérature selon ces trois auteurs. Dans son essai *Anything But Argument ?*, publié en 1982 mais d'abord présenté en 1981³⁴, Cora Diamond critique les philosophes, comme Onora O'Neill, qui considèrent que la seule façon de faire de la philosophie est de présenter une argumentation rationnelle. Aux yeux de Diamond, cette conception de la philosophie ne permettrait pas de rendre compte de la force morale de certains romans et poèmes³⁵. Selon elle, en s'arrogeant le droit et la possibilité uniques de proposer une réflexion morale, la philosophie traditionnelle rejeterait d'emblée certaines positions exprimées dans des œuvres littéraires et qui n'auraient pu être exprimées avec autant de force dans des ouvrages de philosophie³⁶. Sa critique rejoint les propos de Nussbaum, qui déplore l'intérêt exclusif pour l'utilitarisme et le kantisme dans la philosophie morale américaine des années 1970-1980, l'hostilité de ces positions pour la littérature³⁷ et de façon plus générale la possibilité pour la littérature de faire de la philosophie morale, sujet de l'ensemble des essais qui composent *Love's Knowledge*. Elle rejoint aussi les interrogations sur la rationalité morale de Cavell dans le chapitre IX de *The Claim of Reason*³⁸. Dans les trois cas, les auteurs s'interrogent sur ce que signifie « faire de la philosophie morale » et sur les présupposés de la philosophie morale traditionnelle; le monopole de l'argumentation rationnelle dans les discussions morales est remis en question, et la littérature leur permettrait de montrer ce que peut signifier une réflexion morale, voire une philosophie morale, qui s'en éloigne.

³⁴ Voir les pages 20-21 de cette introduction.

³⁵ DIAMOND, Cora, « Rien que des arguments ? », *L'esprit réaliste*, p. 391-396.

³⁶ Pour une discussion plus en profondeur de cet essai, voir la deuxième section de cette thèse.

³⁷ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 29-30.

³⁸ CAVELL, Stanley, « La connaissance et le concept de moralité », *Les voix de la Raison*, p. 365-399.

Les critiques de Cavell, Diamond et Nussbaum envers la philosophie morale analytique, que nous étudierons plus en détail dans les chapitres de cette thèse qui leur sont consacrés, se font à partir d'un héritage fortement marqué par la tradition analytique. Cavell et Diamond sont en effet philosophes analytiques de formation et spécialistes de Wittgenstein, en plus de s'être illustrés par leurs travaux sur les pensées d'Austin (dans le cas de Cavell) et de Frege (pour Diamond). Quant à Nussbaum, qui est d'abord spécialiste de philosophie grecque et d'Aristote, sa formation philosophique à la New York University et à Harvard dans les années 1960-1970 se fait elle aussi dans un milieu fortement analytique, la philosophie continentale poststructuraliste commençant alors à peine à être étudiée dans certains départements d'anglais et d'études littéraires. Les travaux de Cavell, Diamond et Nussbaum en philosophie de la littérature et en éthique sont donc à la fois ancrés dans la philosophie analytique et critiques de ses limites et de ses points aveugles.

Bien que le projet de chaque auteur présente des modalités qui lui sont propres, les travaux de Cavell, Diamond et Nussbaum se rejoignent par leur héritage analytique, par leur critique à la fois de la philosophie morale traditionnelle analytique et de la théorie littéraire déconstructionniste, par le partage de références mais surtout par leur conception de la philosophie morale et de ses liens avec la littérature. Pour ces trois auteurs, les textes littéraires ne seraient pas qu'une source d'exemples et d'expériences de pensée pour la philosophie morale, mais développeraient plutôt une réflexion morale³⁹ qui leur serait propre et qu'on ne pourrait simplement traduire ou paraphraser dans un texte philosophique. La littérature disposerait même de certains avantages sur la philosophie morale traditionnelle, que ce soit en raison de ses vertus

³⁹ La question du statut du texte littéraire par rapport à la philosophie morale – le texte littéraire est-il considéré comme pertinent pour la philosophie morale ou comme faisant partie de la philosophie morale ? – sera traitée pour chaque auteur dans le chapitre qui lui est consacré. Nous utilisons ici le terme plus général de « réflexion morale » afin de pouvoir rassembler les trois auteurs autour d'une position commune.

et de sa sensibilité, de ses liens avec les émotions ou de sa capacité à rendre compte de la complexité de notre vie morale. Cavell, Diamond et Nussbaum cherchent donc non seulement à promouvoir le recours à la littérature en philosophie morale, mais aussi à défendre l'idée d'une réflexion morale propre à la littérature.

Cavell, Diamond et Nussbaum : un dialogue déjà amorcé

Les trois auteurs qui font l'objet de notre thèse partagent un héritage analytique, une critique de la philosophie morale traditionnelle et une conception de la philosophie morale ouverte aux possibilités de la littérature. Les points de rencontre qui les unissent ne sont cependant pas que philosophiques, mais aussi biographiques. Leur travail philosophique en faveur de la littérature va en effet les amener à prendre connaissance de leurs travaux réciproques, à collaborer et à entrer en dialogue en de nombreuses occasions. Ainsi, alors que la réception du travail de Cavell dans le milieu académique américain est souvent difficile⁴⁰ et que la première publication de *Must We Mean What We Say ?* ne se fait qu'en 1969, les premières références à Cavell par Diamond se retrouvent dans un article sur Wittgenstein publié en 1967, « Secondary Sense »⁴¹. De même, Cavell et Nussbaum, collègues à Harvard de 1975 à 1982, enseignent ensemble à la fin des années 1970 un cours d'Humanités qui met en relation littérature, cinéma et philosophie⁴². Le dialogue entre Cora Diamond et Martha Nussbaum à propos des liens entre philosophie morale et littérature verra le jour en 1981, dans un congrès de l'American Philosophical Association (APA). Alors que Nussbaum a été invitée à présenter ce

⁴⁰ Voir la note 12 de cette introduction.

⁴¹ DIAMOND, Cora, « Secondary Sense », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 67 (1966-1967), p. 189-208. Aussi présent dans DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 225-241.

⁴² NUSSBAUM, Martha, « Ralph Cohen and the Dialogue Between Philosophy and Literature », p. 758-759.

qui deviendra son premier article sur le sujet énonçant son projet, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », Diamond présente une intervention intitulée « Anything But Argument ? »⁴³, que l'on retrouvera par la suite dans *The Realistic Spirit*. Ce congrès inspirera la publication d'un numéro spécial de la revue *New Literary History* autour de la proposition de Nussbaum et de son article, auquel participera Cora Diamond avec l'essai « Having a Rough Story What Moral Philosophy Is »⁴⁴, une réponse directe à Nussbaum (aussi présent dans *The Realistic Spirit*). Le dialogue entre les deux philosophes se poursuivra dans un autre colloque de l'APA en 1985, où Diamond répond, avec un essai intitulé « Missing the Adventure : Reply to Martha Nussbaum » (lui aussi repris dans *The Realistic Spirit*), à l'essai de Nussbaum « 'Finely Aware and Richly Responsible' : Moral Attention and the Moral Task of Literature », repris et modifié dans *Love's Knowledge*.

L'élaboration du projet de Nussbaum, qui culminera avec la publication de *Love's Knowledge* en 1990, est donc nourri par son dialogue avec Diamond. Dans ses essais consacrés à la philosophie de la littérature et à l'éthique, celle-ci défend une position proche de celle de Nussbaum mais néanmoins différente: si cette dernière s'appuie sur une conception aristotélicienne de la vie morale pour justifier le recours aux textes littéraires en philosophie morale, la critique de la philosophie morale traditionnelle de Diamond se fait plutôt à partir de Wittgenstein et d'Iris Murdoch. De même, alors que Cavell ne considère pas qu'il soit possible de théoriser une relation entre philosophie et littérature mais affirme plutôt que cette relation ne s'exprime que dans des lectures particulières, Diamond et Nussbaum considèrent plutôt que certains ouvrages littéraires doivent être considérés comme des ouvrages philosophiques. Cavell,

⁴³ « American Philosophical Association. Pacific Division : Fifty-Fifth Annual Meeting », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 54, no 3, février 1981, p. 361-381.

⁴⁴ DIAMOND, Cora, « Having a Rough Story What Moral Philosophy Is », *New Literary History*, vol. 15, no 1, Automne 1983, p. 155-169. Aussi présent dans DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 367-381.

Diamond et Nussbaum ne s'accordent donc pas toujours dans leurs positions en éthique et en philosophie de la littérature, mais la similarité de leurs projets généraux, auxquelles s'ajoutent de nombreux points de rencontre biographiques, font en sorte qu'il est selon nous possible et souhaitable d'examiner leurs pensées en tant que projet homogène. Une étude comparative de leurs travaux nous permettra de nous interroger sur les conséquences philosophiques du rapprochement entre philosophie et littérature de façon plus générale, en dépassant les modalités propres à chaque auteur.

Au-delà de la défense de la pertinence éthique de la littérature, ce sont les conséquences pour la philosophie du projet de Cavell, Diamond et Nussbaum que nous cherchons à questionner dans cette thèse. En affirmant que la philosophie morale doit se distancier de l'argumentation rationnelle pour se rapprocher de la littérature, les trois auteurs en viennent selon nous à concevoir la philosophie d'une façon qui la rend difficilement distinguable de la sophistique. C'est l'affaiblissement de cette distinction qui est l'objet principal de notre thèse, et qui nous pousse à interroger les conceptions de la philosophie proposées par nos trois auteurs.

Thèse : un affaiblissement de la distinction entre philosophie et sophistique

Comme nous l'avons dit, Cavell, Diamond et Nussbaum cherchent à défendre une plus grande proximité entre philosophie morale et littérature à la fois en plaidant en faveur de la « force morale » des textes littéraires et en critiquant la philosophie morale traditionnelle. Bien qu'il existe de nombreuses différences entre leurs pensées, ils tentent tous trois de rassembler la philosophie morale et la littérature autour d'une tâche qui leur serait commune; cette tâche commune permettrait de montrer la proximité entre les disciplines et de critiquer la philosophie

morale traditionnelle en ce qui a trait du monopole qu'elle s'arrogue quant aux questions morales. En effet, si la philosophie morale et la littérature partagent bel et bien une tâche commune et que la littérature peut traiter des questions morales sans passer par la philosophie, le monopole de la philosophie morale sur ces questions devrait être remis en question. Or, ce rassemblement autour d'une tâche commune ne permet pas selon nous de prendre en compte les particularités de la philosophie ni celles de la littérature. La généralité qui résulte de ce rassemblement permet l'intrusion dans cette nouvelle discipline plus large de textes qui ne partagent pas les idéaux de la philosophie, voire qui mettent ces idéaux en péril. Afin de réunir les deux disciplines, Cavell, Diamond et Nussbaum insistent sur la possibilité pour le texte littéraire de produire les mêmes résultats que la philosophie morale traditionnelle, c'est-à-dire de convaincre le lecteur de partager la vision morale qu'il expose ou encore, chez Cavell, d'amener le lecteur à dépasser le texte et à élaborer ses propres réflexions. Plus encore, le texte littéraire serait selon eux parfois mieux placé que le texte de philosophie morale traditionnelle pour rendre compte de la complexité de notre vie morale et de certaines positions morales particulières. Ce que fait le texte de philosophie morale traditionnelle par l'argumentation rationnelle – que ce soit tenter de convaincre le lecteur de partager sa vision morale ou plutôt amener le lecteur à ses propres réflexions – pourrait donc être fait, et même mieux, par le texte littéraire sans passer par l'argumentation rationnelle.

En rassemblant ainsi littérature et philosophie morale autour d'une même tâche, Cavell, Diamond et Nussbaum mettent en péril la distinction entre sophistique et philosophie puisque ce qui caractérise selon eux la philosophie morale, c'est-à-dire son travail et son effet sur le lecteur, peut se retrouver non seulement dans les textes littéraires et philosophiques mais aussi dans les textes de sophistique, de rhétorique et de propagande. Les tâches communes aux textes de philosophie morale et de littérature qu'identifient Cavell, Diamond et Nussbaum sont en effet si

générales qu'elles ne sont pas propres à ces deux disciplines; plus encore, en rejetant l'argumentation rationnelle comme critère d'identité ou de reconnaissance de la philosophie, nos trois auteurs se retrouvent avec une conception de la philosophie qui peine à garder la sophistique à l'extérieur de la discipline. Si la philosophie ne se reconnaît pas par la présence d'une argumentation rationnelle, il faudra en effet que Cavell, Diamond et Nussbaum proposent un autre critère de reconnaissance qui permette de distinguer ce qui est philosophie et ce qui n'est pas philosophie. Or, les critères de reconnaissance qu'ils proposent sont trop vagues, trop subjectifs et trop partiels pour s'acquitter de ce rôle. Nous verrons comment les conceptions de la philosophie morale défendues par Cavell, Diamond et Nussbaum ne disposent pas des critères nécessaires pour rejeter la sophistique, et ouvrent ainsi la porte à un effacement de la distinction entre philosophie et sophistique.

Par sophistique, nous n'entendons pas ici un ensemble de thèses qui constituerait une discipline distincte. Ce terme nous sert plutôt à désigner ce par rapport à quoi la philosophie s'est d'abord définie et spécifiée, ce qu'elle continue à faire à ce jour. Depuis Platon, la philosophie s'est construite comme discipline en insistant sur son objectif de recherche de la vérité et en se distinguant de l'art des sophistes; l'amour de la sagesse n'est pas la prétention de posséder (et de pouvoir transmettre) la sagesse. La discussion entre Socrate et Gorgias dans le dialogue du même nom, ou Platon oppose la rhétorique qui ne cherche qu'à convaincre et persuader sans s'intéresser à la vérité à la philosophie qui cherche la vérité et la sagesse, nous sert malgré ses imprécisions à définir notre utilisation du terme sophistique⁴⁵. Socrate, qui tente par sa discussion avec le sophiste Gorgias de savoir en quoi consiste la sophistique, y distingue « deux formes de

⁴⁵ La discussion à laquelle nous référons précède celles entre Socrate et Polos et Socrate et Calliclès : PLATON, *Gorgias*, traduction, introduction et notes par Monique Canto, Paris, Flammarion, 1993, 449a – 461b.

convictions : l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître »⁴⁶. La première est pour Socrate la sophistique (ou la rhétorique⁴⁷), la seconde la philosophie.

La sophistique est donc immédiatement comparée à la philosophie lorsque Socrate tente de la définir dans le *Gorgias*, et cette comparaison permet à Platon à la fois de critiquer la sophistique et de clarifier la nature de la démarche philosophique. Notre utilisation du terme reprend cette conception parfois critiquée⁴⁸ de la sophistique puisque nous ne nous intéressons pas à sa véracité historique mais plutôt à la compréhension actuelle du terme qui en fait l'« autre » de la philosophie, qui partage certaines de ses méthodes mais qui ne partage pas sa quête de vérité. Ainsi Barbara Cassin affirme-t-elle que « la sophistique, réalité historique, est en même temps un artefact produit par la philosophie. L'essence de l'artefact est tout simplement de faire du sophiste l'alter ego négatif du philosophe : son mauvais autre. »⁴⁹. Notre objectif n'est pas de ramener les projets de Cavell, Diamond et Nussbaum à une doctrine ancienne et aux thèses qui s'y rattachent, mais est plutôt de montrer que les conceptions de la philosophie qu'ils proposent amènent un affaiblissement de la distinction entre la philosophie qui cherche la sagesse et la sophistique qui ne cherche qu'à défendre une position et à persuader sans tenter d'atteindre la vérité, et mettent donc en péril l'avenir de la philosophie.

Nous ne cherchons pas non plus à montrer dans cette thèse que les conceptions de la philosophie de nos trois auteurs sont en elles-mêmes de la sophistique, mais plutôt qu'elles ne nous permettent pas de garder celle-ci à distance. Ainsi, Cavell, Diamond et Nussbaum ne

⁴⁶ PLATON, *Gorgias*, p. 141, 454e.

⁴⁷ Nous utiliserons dans cette thèse les termes « rhétorique » et « sophistique » comme des synonymes. Cependant, le terme « sophistique » nous paraît plus apte à montrer l'opposition avec la philosophie en raison de son histoire et de son étymologie, c'est pourquoi nous le privilégions. Nous considérons aussi la propagande comme une forme de ce que nous désignons par « sophistique » ou « rhétorique ».

⁴⁸ Voir à ce sujet les travaux de Barbara Cassin, tout particulièrement CASSIN, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

⁴⁹ CASSIN, Barbara, « Qui a peur de la sophistique ? Contre l'ethical correctness », *Le Débat*, vol. 5, no 72, 1992, p. 51.

défendent pas selon nous des positions sophistes, et nous ne croyons pas que la littérature doit être comprise comme une forme de sophistique. Cependant, le rapprochement entre philosophie et littérature opéré par nos trois auteurs a selon nous comme conséquence de rapprocher aussi philosophie et sophistique. Il s'agit d'une conséquence importante de leur projet qui doit nous pousser à nous questionner sur les façons de concevoir la proximité entre philosophie et littérature. Par l'examen des pensées de Cavell, Diamond et Nussbaum, notre objectif est donc d'interroger à nouveaux frais un des projets les plus importants de la philosophie de la littérature actuelle en insistant sur ses conséquences philosophiques, jusqu'ici peu discutées.

Structure de la thèse

Notre thèse est composée de trois sections; chaque section est consacrée à l'étude de la pensée d'un des auteurs sur lesquels nous nous penchons. Dans la première, consacrée à Cavell, nous mettons en relation trois grands thèmes de sa pensée, soit le scepticisme, l'ordinaire et le perfectionnisme, avec sa lecture de trois œuvres littéraires, *Othello*, *Fin de partie* et *Une maison de poupée*. Puisque Cavell ne considère pas qu'il existe de relation générale entre philosophie et littérature mais plutôt des relations particulières entre certains textes, nous avons choisi de nous intéresser à trois exemples de ces relations entre des textes de Cavell et des textes littéraires. Ces lectures nous permettent de dresser un portrait d'ensemble de la pensée de Cavell tout en étudiant ce qu'il entend par une lecture philosophique de textes littéraires. Ces trois chapitres sont suivis d'une présentation de la conception rédemptrice de la lecture chez Cavell et d'un dernier chapitre sur les conséquences philosophiques des lectures cavelliennes et de sa conception de la lecture.

La deuxième section est consacrée à Diamond. Dans le premier chapitre, nous étudions sa critique de la philosophie morale traditionnelle à l'aide de trois questions : De quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'éthique ? Que fait-on lorsqu'on parle d'éthique ? Comment peut-on/doit-on faire de l'éthique ou de la philosophie morale ? Après avoir tenté de répondre à ces trois questions avec Diamond, nous nous pencherons sur les liens qu'elle entrevoit entre éthique et littérature. Finalement, nous verrons comment sa critique du monopole de l'argumentation rationnelle en éthique et le manque de justification de sa croyance en ce que nous appelons « l'immanence du Bien » mène à un rapprochement entre philosophie et sophistique.

La troisième section porte quant à elle sur la pensée de Nussbaum. Nous distinguons dans le projet de Nussbaum deux propositions que nous examinons tour à tour. La première proposition concerne la possibilité pour la littérature de dire quelque chose qui échappe à la philosophie. Nous nous pencherons dans le chapitre qui en fait l'examen sur le rôle des émotions en éthique et du style en philosophie morale, ainsi que sur l'importance du particulier et de la perceptivité en éthique selon Nussbaum. Le second chapitre étudie la deuxième proposition que nous attribuons à Nussbaum, soit que les œuvres littéraires qui témoignent d'une conception aristotélicienne de l'éthique ont une valeur morale particulière. Nous y verrons comment un certain type de roman aurait pour Nussbaum une valeur morale particulière, et comment ces romans sont liés à la conception aristotélicienne de l'éthique. Nous terminerons cette section par une critique de la circularité de l'argumentation de Nussbaum, qui vient selon nous nuire à ses efforts pour éviter un rapprochement entre philosophie morale et sophistique et qui ne lui permet pas de se lancer dans l'aventure morale que requiert la lecture de textes littéraires.

Précision méthodologique

Nous utiliserons au cours de cette thèse les mots « éthique » et « morale » de façon interchangeable. Puisque les auteurs auxquels nous nous intéressons ne les différencient pas, nous utiliserons le mot choisi par chaque auteur dans la section qui lui est consacrée.

1- Stanley Cavell : la philosophie par
la lecture rédemptrice

Introduction

S'intéressant à la relation entre art et philosophie depuis les années 1960, Stanley Cavell est l'un des précurseurs de la résurgence de cette question dans le milieu philosophique analytique américain de la seconde moitié du XXe siècle. Dès la parution de *Must We Mean What We Say ?* en 1969, Cavell étonne ses contemporains par ses études de Shakespeare, Beckett et Thoreau, du modernisme en arts plastiques et en musique et du cinéma hollywoodien. Ces analyses sont toujours ancrées dans la philosophie du langage ordinaire, qu'il a découvert par les cours d'Austin et la lecture de Wittgenstein, ses deux plus grandes influences. C'est à partir de ce point de vue philosophique que Cavell se propose d'explorer à la fois des œuvres d'art individuelles et des mouvements artistiques.

Philosophe analytique de formation, Cavell sera au fil du temps de plus en plus influencé par la philosophie continentale, particulièrement Heidegger et, dans une moindre mesure, Levinas. C'est cependant surtout par son style que Cavell détonne dans le milieu analytique américain : refusant la froideur du style analytique, Cavell exprime par son écriture l'une de ses grandes idées, selon laquelle philosophie et littérature, puisqu'elles s'expriment toutes deux dans des textes et qu'elles traitent des mêmes questions, sont étroitement liées. La lecture de ses ouvrages peut donc décontenancer le lecteur habitué à un style philosophique plus classique. Ceux-ci entremêlent de plus les discussions philosophiques, littéraires et cinématographiques : on peut retrouver au sein d'un même essai les noms de Wittgenstein, Kant, Wordsworth, Shakespeare et Frank Capra. L'interdisciplinarité n'est pas chez Cavell qu'un vœu pieux mais plutôt un mode de réflexion.

Bien que Cavell soit l'un des philosophes américains du XXe siècle s'étant le plus intéressé à la question du rapport entre philosophie et littérature, il refuse de théoriser ce rapport.

On ne trouve donc chez lui aucune description précise de la relation qu'il entrevoit entre les deux disciplines, puisque cette relation n'existerait pas⁵⁰. L'idée d'une relation unique entre, d'une part, l'ensemble des textes littéraires et, d'autre part, l'ensemble des textes philosophiques lui paraît en effet incohérente et réductrice. C'est plutôt par la lecture de textes de philosophie et de littérature que les points de rencontre pourraient se montrer; on ne pourrait donc parler de la relation entre philosophie et littérature mais des relations entre des textes littéraires et philosophiques. À travers des lectures croisées de Wittgenstein et Shakespeare, ou encore Emerson et Ibsen, Cavell tente de montrer à ses lecteurs qu'il suffit de mettre en dialogue les textes et les auteurs pour que leur parenté se manifeste.

Il est ainsi quelque peu ardu pour les commentateurs de Cavell de cerner et d'expliquer sa conception du rapport entre philosophie et littérature sans simplement répéter ses essais ou appeler à leur lecture. En effet, selon Cavell, non seulement la relation entre philosophie et littérature ne s'exprime que dans des lectures particulières, mais aucun appareil théorique n'est nécessaire pour aborder les textes littéraires de façon philosophique. Ceux-ci ne seraient pas non plus une application de thèses philosophiques mais des réflexions à part entière sur des thèmes parfois communs aux deux disciplines⁵¹. Pourtant, les lectures cavelliennes d'œuvres comme *Othello*, *Fin de partie* ou *Une maison de poupée* sont étroitement reliées à ses préoccupations philosophiques majeures, et vont souvent de pair avec certains essais strictement théoriques et philosophiques. S'il n'est donc pas nécessaire selon Cavell d'approcher l'œuvre littéraire par la théorie philosophique, il semble qu'une étude approfondie de ses propres lectures doive passer par ses écrits philosophiques.

⁵⁰ RUDRUM, David, *Stanley Cavell and the Claim of Literature*, p. 3-4.

⁵¹ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge : In Seven Plays of Shakespeare*, Updated Edition, [Fichier ePub], New York, Cambridge University Press, 2003, p. 5.

Pour expliquer l'autonomie des textes littéraires tout en défendant la proximité entre littérature et philosophie, Cavell tente de définir une conception de la lecture qui lui permette d'expliquer comment la lecture d'un roman ou d'une pièce de théâtre peut le mener à des considérations philosophiques qui ne sont pas nécessairement celles de l'auteur – par exemple, comment une analyse de Beckett peut mener à des considérations sur la philosophie du langage ordinaire ou une analyse d'Ibsen à une réflexion sur le perfectionnisme. Sa conception de la lecture se veut donc une façon de ne pas limiter le texte à l'intention de son auteur, mais aussi de permettre à un texte littéraire d'être pertinent pour la philosophie sans être soumis aux mêmes exigences que les textes philosophiques. La lecture cavellienne ne cherche donc pas à identifier chez un auteur une influence philosophique qui expliquerait la présence de thèmes philosophiques dans son œuvre, mais plutôt à proposer une interprétation de textes littéraires qui se justifie par la pertinence de ses résultats.

En voulant permettre aux textes littéraires de stimuler la réflexion philosophique, Cavell tente donc d'expliquer comment des textes qui n'ont à priori rien à voir avec la philosophie peuvent néanmoins donner lieu à des lectures philosophiques. Plutôt que de tenter d'inclure des textes littéraires dans le domaine, comme le feront Diamond et Nussbaum⁵², Cavell propose de s'intéresser au processus de lecture et à l'élaboration de réflexions par le lecteur suite à la lecture. Le texte devient ce qui lit le lecteur, l'agent de la relation de lecture : il fait surgir chez celui-ci des réflexions qu'il ignorait avoir, et développe ainsi sa réflexion philosophique. La conception cavellienne de la lecture rédemptrice, qu'il rapproche du concept psychanalytique de transfert, permet de montrer comment la philosophie peut s'inspirer d'une multitude de textes même si ceux-ci ne peuvent être considérés comme des textes philosophiques. Ainsi, en insistant sur les similarités entre les textes littéraires et philosophiques et en diminuant l'importance de leurs

⁵² Voir les sections 2 et 3 de cette thèse.

différences, Cavell remet en question l'importance de la distinction entre les genres littéraires pour plutôt proposer une façon de comprendre l'effet du texte basée sur le processus de lecture et ses résultats chez le lecteur. S'il existe bien pour Cavell certains critères de reconnaissance de la philosophie, ils restent vagues et mal définis et ne permettent pas d'identifier facilement ce qui est de la philosophie et ce qui n'en est pas. Les textes littéraires peuvent aussi partager certains de ces critères, en plus de partager des problèmes et des préoccupations avec des textes philosophiques. De même, la lecture rédemptrice, qui permet selon Cavell d'expliquer comment un texte qui n'est pas philosophique peut mener le lecteur à des réflexions philosophiques et à la rédaction d'un texte philosophique, s'applique plutôt à rassembler l'ensemble des textes autour d'un processus de lecture qu'à permettre de distinguer les textes qui ont une pertinence philosophique des textes qui n'en ont pas.

Il existe cependant selon Cavell un autre de la philosophie, qu'il appelle l'irrationalisme, et une tendance de la philosophie elle-même à devenir frauduleuse, qui la transformerait alors en sophistique. La philosophie a donc besoin de critères de reconnaissance: elle ne peut simplement rester dans l'indétermination, puisque cette indétermination risque de la rendre impossible à distinguer de la sophistique et ne permet pas de dénoncer sa corruption. Nous croyons cependant que les critères de reconnaissance proposés par Cavell ne suffisent pas à la tâche, et que sa conception de la lecture rédemptrice efface d'autant plus les caractéristiques qui permettent à la philosophie de se distinguer de la sophistique. Cavell reconnaît ainsi la nécessité de maintenir une définition de la philosophie, et ne cherche pas à défendre l'idée selon laquelle tout texte est, ou peut être, un texte de philosophie : or, la conception de la philosophie qu'il propose ne fournit pas selon nous les moyens nécessaires pour s'acquitter de cette tâche. C'est ce paradoxe que nous chercherons à mettre en lumière.

Dans cette section, nous présenterons trois grands thèmes de la pensée cavellienne – le scepticisme, l’ordinaire et le perfectionnisme – auxquels nous joindrons trois de ses analyses littéraires – sur *Othello*, *Fin de partie* et *Une maison de poupée*⁵³. Pour chaque analyse littéraire, nous tenterons de déterminer ce qui fait la particularité de l’interprétation cavellienne, comment l’œuvre littéraire est liée à la problématique philosophique, et ce que l’œuvre littéraire peut apporter à sa réflexion. Nous nous pencherons par la suite sur la conception cavellienne de la lecture, qu’il nomme lecture rédemptrice, et qu’il élabore en s’inspirant de concepts psychanalytiques. La dernière partie de cette section montrera comment Cavell rapproche selon nous la philosophie de la sophistique à la fois par sa conception de la lecture et par sa conception de la philosophie. Ce rapprochement fait en sorte qu’il devient difficile pour Cavell de distinguer ce qui est philosophie de ce qui ne l’est pas, et ce malgré certains dangers auxquels la philosophie est exposée.

1) Le scepticisme et *Othello*

Le scepticisme est certainement la pierre angulaire de la pensée cavellienne. À partir de sa lecture de Wittgenstein, Cavell s’interroge sur les sources du scepticisme et les façons de le réfuter, ce qui le conduit d’une part à constater l’importance du sujet dans la littérature, mais aussi à se questionner sur la nature de la discipline philosophique. En effet, bien qu’il s’agisse de l’un des problèmes philosophiques les plus anciens, le scepticisme n’a pu jusqu’à aujourd’hui être réfuté de façon convaincante, ce que Kant appelait un « scandale de la philosophie et de la

⁵³ Bien qu’il s’agisse de trois pièces de théâtres, les analyses de Cavell que nous étudierons dans cette section ne sont que très peu concernées par la question de la théâtralité de ces œuvres. Cavell se penche cependant sur la nature de la représentation théâtrale dans d’autres essais, notamment : CAVELL, Stanley, « L’évitement de l’amour : une lecture du *Roi Lear* », *Dire et vouloir dire : Livre d’essais*, traduit par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Passages, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 413-518.

raison humaine universelle »⁵⁴. Le questionnement sceptique est donc non seulement une interrogation philosophique aussi vieille que la discipline mais est aussi révélateur de notre rapport au monde et à autrui.

Les philosophes n'auraient cependant pas été les seuls à s'intéresser au scepticisme : de nombreux écrivains, parmi lesquels Shakespeare, se sont penchés sur le problème sceptique et sur ses conséquences. Les lectures shakespeariennes de Cavell, dont certaines se retrouvent dans ses ouvrages les plus connus (« *The Avoidance of Love : A Reading of King Lear* » dans *Must We Mean What We Say ?* et un long passage sur *Othello* dans *The Claim of Reason*) et qui sont rassemblées dans *Disowning Knowledge : In Seven Plays of Shakespeare*, sont selon nous le meilleur moyen d'examiner ce que peut signifier pour lui la proximité entre littérature et philosophie. Les pièces de Shakespeare s'intéressent en effet pour Cavell à la question philosophique du scepticisme, mais de telle façon que la réflexion qu'elles présentent n'est pas réductible à des propositions philosophiques. L'étude des lectures cavelliennes du Barde d'Avon nous permettra donc de mieux comprendre ce que Cavell croit pouvoir trouver dans la littérature qu'il ne pourrait atteindre par la philosophie. Il nous faut cependant d'abord nous intéresser à ce que Cavell peut dire du scepticisme sans passer par la littérature, pour voir par la suite ce que la lecture d'œuvres littéraires peut ajouter à la réflexion philosophique.

1.1) Le scepticisme chez Cavell

Selon Cavell, deux types de scepticisme doivent être distingués : le scepticisme quant au monde extérieur et le scepticisme par rapport à autrui. Bien qu'il puisse sembler que le scepticisme quant au monde extérieur soit la cause du scepticisme par rapport à autrui, Cavell ne

⁵⁴ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 89, B XXXIX.

considère pas que ce soit le cas ⁵⁵ : le scepticisme par rapport à autrui peut selon lui exister sans que le scepticisme par rapport au monde extérieur ne soit présent. De plus, le second scepticisme ne concerne pas que l'existence d'autrui, mais aussi la similarité entre moi-même et autrui. En effet, en parlant de scepticisme par rapport à autrui, Cavell réfère entre autres à l'une des préoccupations de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, c'est-à-dire la fausse asymétrie concernant les états mentaux. Dans les *Recherches*, Wittgenstein s'interroge sur la signification d'expressions comme « je sais que j'ai mal » et « je ne sais pas si tu as mal ». Selon la fausse asymétrie, puisque nos états mentaux nous sont immédiatement accessibles, nous pouvons toujours les déterminer : une expression comme « je ne sais pas si j'ai mal » n'a alors aucun sens. Cependant, les états mentaux d'autrui ne nous seraient pas immédiatement accessibles : l'expression « je ne sais pas si tu as mal » a donc un sens. Ainsi, cette fausse asymétrie nous amène à croire que, si nous ne pouvons douter de nos propres états mentaux, nous pouvons douter de ceux d'autrui. De plus, puisque nous ne pourrions accéder immédiatement aux états mentaux d'autrui, rien ne nous assure que ce qu'un autre appelle « douleur » correspond à ce que j'entends par « douleur ». La fausse asymétrie rend donc possible le scepticisme par rapport à autrui, puisque nous ne pouvons jamais avoir la même certitude envers autrui qu'envers nous-même : nous ne pouvons savoir ce qu'il ressent, ce qu'il pense, et ainsi de suite. Le scepticisme par rapport à autrui concerne donc l'existence d'autrui mais aussi le partage d'une humanité commune.

Pour Cavell, aucune des deux formes de scepticisme ne peut être réfutée ⁵⁶. C'est cependant la seconde forme de scepticisme qui le préoccupe plus particulièrement, puisque ce

⁵⁵ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, L'Ordre philosophique, Éditions du Seuil, 1996, p. 645-648.

⁵⁶ Bien que certains interprètes de Wittgenstein considèrent que sa notion de critère permet justement de réfuter le scepticisme, Cavell critique fortement cette interprétation, notamment dans les chapitres I et II des *Voix de la Raison*.

scepticisme peut être vécu, ce qui ne serait pas le cas du premier⁵⁷. Les deux premières parties de *The Claim of Reason* tentent en effet de montrer que nous ne savons pas vraiment ce que « vivre son scepticisme » pourrait signifier lorsqu'il est question du monde extérieur⁵⁸; plus encore, « à l'égard du monde extérieur, la santé mentale requiert d'emblée que je reconnaisse que je ne peux pas vivre mon scepticisme »⁵⁹. Ainsi, selon Cavell, le scepticisme quant au monde extérieur est une dérive de la philosophie qui se détache de l'ordinaire, et vivre ce scepticisme signifierait tout simplement abandonner cette raison initiale, ce sens commun, cette santé mentale⁶⁰. Le scepticisme par rapport à autrui, cependant, est une possibilité réelle aux conséquences parfois tragiques. L'expérience à la base de la tentation sceptique par rapport à autrui serait en effet tout à fait banale : dès que l'on s'interroge sur la bonne foi de quelqu'un, sur ses motivations, sur ses pensées réelles, on s'imagine la distance entre notre certitude par rapport à nous-même et notre incertitude par rapport à autrui, c'est-à-dire la fausse asymétrie.

Selon Cavell, si l'on ne peut réfuter aucun des deux scepticismes, c'est tout simplement parce que, d'une certaine façon, le sceptique a raison. En effet, lorsque les philosophes tentent de montrer au sceptique qu'il a tort d'affirmer que nous ne savons pas si le monde extérieur existe ou si autrui est notre semblable, ils se butent à une impossibilité. Cavell s'intéresse donc autant au scepticisme qu'aux réponses philosophiques au scepticisme⁶¹. L'une des réponses auxquelles il s'attarde quelque peu est la réponse kantienne, selon laquelle il faut nous résoudre à l'idée d'une limite du savoir humain⁶². Ainsi, pour Kant, savoir que le monde extérieur existe n'est pas impossible mais simplement au-delà des capacités humaines. Le sceptique aurait donc raison

⁵⁷ CONANT, James, « On Bruns, On Cavell », *Critical Inquiry*, vol. 17, no. 3 (Spring 1991), p. 629.

⁵⁸ CONANT, James, « On Bruns, On Cavell », p. 629.

⁵⁹ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la Raison*, p. 646.

⁶⁰ Le terme anglais « sanity », difficile à traduire, réfère plutôt à la santé mentale d'un individu qu'à la raison comme capacité cognitive. Son contraire, *insanity*, se traduit d'ailleurs par « folie ».

⁶¹ CONANT, James, « On Bruns, On Cavell », p. 620-621.

⁶² CAVELL, Stanley, *À la recherche du bonheur : Hollywood et la comédie du remariage*, traduit par Christian Fournier et Sandra Laugier, Paris, Cahiers du cinéma, 1993, p. 78-80.

dans la mesure où nous ne pouvons pas savoir si le monde extérieur existe vraiment, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il puisse affirmer que le monde extérieur n'existe pas. Pour Cavell, Kant n'a pas tort d'affirmer que nous ne pouvons pas savoir si le monde extérieur existe : or, comme il le fait souvent, Cavell reprend une phrase pour la changer en insistant sur un nouveau terme. Selon Kant (ou selon le Kant de Cavell), nous ne *pouvons* pas savoir si le monde extérieur existe : il y a donc une limite à la raison humaine, aux capacités humaines. Pour Cavell, nous ne pouvons pas *savoir* si le monde extérieur existe, puisque notre relation au monde n'est tout simplement pas une relation de savoir : « ce qui fonde le rapport de la créature humaine au monde comme totalité, son rapport au monde en tant que tel, n'est pas un rapport de connaissance, ou [il] ne relève pas en tout cas de ce que nous pensons sous ce nom de connaissance »⁶³. Ce qui unit le sceptique et le philosophe qui cherche à le réfuter est que tous deux considèrent la question de l'existence du monde extérieur et d'autrui comme une question de savoir (*knowledge*). Cavell affirme, comme le sceptique, qu'il nous est impossible d'atteindre un tel savoir : cela ne signifie pas pour autant que nous soyons éternellement aux prises avec l'incertitude et la tentation sceptique⁶⁴.

Notre relation au monde, tout comme notre relation à autrui, n'est donc pas une relation de savoir : que faire alors de la fausse asymétrie qui donne naissance au second scepticisme ? Ici, Cavell se réfère aux *Recherches philosophiques* pour tenter de montrer la fausseté de cette asymétrie à partir d'une idée maîtresse de Wittgenstein : si l'asymétrie est fausse, ce n'est pas parce que nous pouvons savoir ce qu'autrui pense ou ressent, mais parce que notre relation à nous-même n'est pas non plus une relation de savoir. De plus, notre relation à autrui, même si elle n'est pas relation de savoir, n'est pas aussi incertaine que le sceptique voudrait le faire croire.

⁶³ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p. 358.

⁶⁴ CONANT, James, « On Bruns, On Cavell », p. 627.

Selon Wittgenstein, et Cavell à sa suite, l'apparente immédiateté entre notre conscience et nos états mentaux ou notre douleur nous pousse à affirmer que l'idée que je ne sache pas si j'éprouve une douleur est un non-sens. Or si l'affirmation « je ne sais pas si j'ai mal aux dents » est un non-sens⁶⁵, il s'ensuit que « je sais que j'ai mal aux dents » est aussi un non-sens, puisque « là où 'je ne sais pas' n'a pas de sens, 'je sais' n'en a pas plus. 'Je sais' ne porte pas sur moi *comme* 'je crois' ou 'je suis certain'. Il ne renvoie pas à un état intérieur reconnaissable, l'état de la possession assurée de la vérité par l'esprit. »⁶⁶. Bien que chez Wittgenstein l'idée d'un rapport immédiat et totalement clair à notre esprit est vivement critiquée, son but n'est pas d'étendre le scepticisme par rapport à autrui à notre rapport à nous-même : le fait que nous ne *sachions* pas si nous avons une douleur ne signifie pas que nous sommes toujours dans l'incertitude quant à nos propres douleurs et états mentaux. Cavell précise que l'idée selon laquelle nos états mentaux ne nous sont pas toujours directement accessibles peut être comprise de façon beaucoup plus banale, par exemple lorsque l'on tente de réprimer une émotion ou de cacher une douleur : il ne serait pas impossible, dans ces cas, d'en venir à se demander ce que l'on ressent vraiment.

La fausse asymétrie nous porte à croire que nous avons un accès immédiat et certain à nos propres états mentaux, et qu'une telle certitude est impossible concernant ceux d'autrui. Wittgenstein et Cavell tentent de montrer que l'immédiateté et la certitude quant à nos états mentaux est illusoire; de plus, notre accès aux états mentaux d'autrui est lui aussi mal représenté par la fausse asymétrie. Ainsi, notre mode d'accès à nos états mentaux n'est pas bien différent de notre mode d'accès à ceux d'autrui. Comme Cavell l'affirme dans la conclusion de l'essai « Connaître et reconnaître » (« Knowing and Acknowledging », en version originale), « [j]e

⁶⁵ On peut bien sûr, comme Laugier et d'autres commentateurs le mentionnent avec raison, imaginer certains contextes dans lesquels cette phrase est pourvue de sens : il ne s'agit pas ici d'exclure définitivement hors du langage cette combinaison de mots qui ne pourrait d'aucune façon être sensée. LAUGIER, Sandra, « Ce que le scepticisme 'veut dire' », *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 2010, no 1, p. 13.

⁶⁶ LAUGIER, Sandra, « Ce que le scepticisme 'veut dire' », p. 13.

connais votre douleur exactement comme vous la connaissez »⁶⁷ : mon accès à mes états mentaux, tout comme aux états mentaux d'autrui, ne se fait pas via la connaissance, mais via la *reconnaissance* (« acknowledgment »). La méprise du sceptique et de l'anti-sceptique n'est donc pas seulement d'accorder un accès privilégié à la connaissance de soi, mais aussi de mal comprendre la nature de cet accès.

Cavell n'est certainement pas le premier philosophe à se réapproprier l'idée de reconnaissance au XXe siècle : il s'agit d'un concept au cœur de la pensée de philosophes aussi divers que Levinas, Axel Honneth ou Charles Taylor. Si le concept tel qu'utilisé au XXe siècle tire souvent sa source de Hegel, ses modalités précises varient selon le philosophe qui y fait appel. Chez Cavell, on peut discerner deux grandes raisons, étroitement reliées, qui justifient l'utilisation du concept de reconnaissance. La première concerne notre rapport à nous-même. La reconnaissance implique un effort, une volonté qui n'est pas nécessairement présente dans la connaissance (la distinction entre *knowledge* et *acknowledgment* est sur ce point plus évocatrice : l'*acknowledgment* est une action, *to know* ne l'est pas). En effet, puisque notre rapport à nos propres états mentaux n'est pas un rapport privilégié de savoir et de certitude, nous nous trouvons avec nous-même dans un rapport de reconnaissance semblable à notre rapport à autrui. Il est possible que, par un refus d'exprimer ses sensations ou sa douleur ou d'accepter ses émotions, celles-ci deviennent incertaines : la reconnaissance de nos propres états mentaux nous demande alors de diriger notre attention vers notre propre esprit⁶⁸. De la même façon, reconnaître autrui demande un effort; la reconnaissance n'est pas d'un phénomène passif mais doit être le résultat d'une volonté. Le refus de reconnaissance est donc l'impulsion qui donne naissance à la tentation

⁶⁷ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire : Livre d'essais*, traduit par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Passages, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 412.

⁶⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 410-411.

sceptique : en refusant de reconnaître autrui, on lui refuse son humanité, et son existence devient pour nous source d'interrogation et de confusion.

La reconnaissance implique aussi que notre rapport à autrui ne doit pas être compris de la même façon que notre rapport à un objet. Le philosophe qui s'interroge sur l'existence du monde extérieur (ou sur la possibilité de connaître le monde extérieur) peut prendre comme point de départ les objets directement accessibles par nos sens, qui sont les « meilleurs cas » (« *best cases* ») pour fonder la connaissance sur le monde extérieur⁶⁹. En n'utilisant que la première et la troisième personne (moi et autrui, je et il/elle), le sceptique semble vouloir imiter ce processus dans son interrogation sur le scepticisme quant aux autres esprits. Le rapport au « je », qui est selon le philosophe traditionnel immédiatement accessible, serait le « meilleur cas » pour établir l'existence du monde; le rapport à autrui, « il », un objet générique⁷⁰ à laquelle cette connaissance devrait pouvoir s'étendre⁷¹. Cavell rappelle pourtant, en plus du « je » et du « il/elle », l'existence de la deuxième personne, le « tu », qui apparaît rarement dans les discussions philosophiques sur les autres esprits⁷². Le « tu », contrairement au « il », implique une proximité, un contact, qui échappe à un simple rapport de connaissance : le « tu » demande la reconnaissance. Comme le note Cavell :

[C]onsidérez l'autre personne autre que la première personne que l'on néglige toujours (à ma connaissance) dans ces discussions, la deuxième personne : « Je sais que tu souffres. » J'ai dit que la raison pour laquelle « Je sais que j'ai mal » n'est pas une expression de certitude, c'est que c'est une expression de douleur – c'est une monstration de l'objet au sujet duquel quelqu'un (d'autre) peut être certain. Je pourrais dire ici que la raison pour laquelle « Je sais que tu souffres » n'est pas une expression de certitude, c'est que c'est une réaction à cette monstration; c'est une expression de *sympathie*.⁷³

⁶⁹ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 210-211.

⁷⁰ C'est-à-dire un objet qui ne demanderait aucune habileté particulière de la part de l'observateur pour être identifié : CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 645.

⁷¹ On voit ici à nouveau comment solipsisme et scepticisme sont étroitement reliés : si je ne peux avoir la certitude que de ma propre existence, le monde est mon monde.

⁷² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 408-409.

⁷³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 409.

Ainsi, selon lui, le questionnement sceptique (« Cet individu a-t-il vraiment mal ? ») nous sépare d'autrui comme s'il s'agissait d'un objet qui échappe à notre connaissance; poser cette question à un ami qui exprime sa souffrance n'est pas simplement une question épistémologique mais un refus de reconnaissance qui met en doute notre propre humanité. Essayer de comprendre notre rapport à autrui et au monde comme un rapport de connaissance est ainsi une façon d'éviter la proximité, la présence (*presentness*) du monde au fondement de notre expérience quotidienne, de l'ordinaire. Plus encore, puisque la présence d'autrui demande la reconnaissance, la sympathie, c'est le « tu » qui constitue le « meilleur cas » de la reconnaissance, celui envers qui la reconnaissance doit être la plus facile.

Pour Cavell, le retrait du monde qu'exprime le questionnement sceptique, s'il nous éloigne de notre expérience fondamentale du monde, n'en est pas moins un phénomène humain tout à fait naturel : « rien en effet de plus humain »⁷⁴. Il ne s'agit pas en effet selon lui d'un accident de l'histoire de la philosophie mais du résultat de la recherche de certitude à la base de la philosophie et de la science⁷⁵. Pour mettre fin à la tentation sceptique, il faut donc se résoudre non pas à l'idée d'une limite de la rationalité humaine mais plutôt à accepter que la relation de connaissance ne soit pas le seul mode d'accès au monde qui s'offre à nous :

Mais comment nous arrêtons-nous ? Comment apprenons-nous que ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de plus de connaissance, mais d'être disposé à nous passer de savoir ? Car ceci résonne à nos oreilles comme si l'on nous demandait d'abandonner la raison pour l'irrationalité (car nous savons ce qu'elles sont et nous savons qu'elles forment une alternative), ou d'échanger la connaissance pour la superstition (car nous savons à quel moment la conviction est l'une et à quel moment elle est l'autre – la chose que les superstitieux tiennent toujours pour admis). Voilà pourquoi nous croyons que le scepticisme doit vouloir dire que nous ne pouvons savoir que le monde existe, et donc peut-être qu'il n'en existe pas (conclusion que certains font profession d'admirer et d'autres de redouter). Alors que ce que suggère le scepticisme, c'est que puisque nous ne pouvons pas savoir que le monde existe, sa dimension présente à nous ne saurait être fonction du fait de connaître. Le

⁷⁴ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 311.

⁷⁵ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 27-37

monde doit être *accepté* ; de même que la présence d'autres esprits n'est pas censée être connue mais reconnue.⁷⁶

Ce qui rend le scepticisme par rapport à autrui particulièrement dangereux aux yeux de Cavell est qu'il peut être vécu et qu'il menace le fondement de la réflexion morale. Comme nous le disions précédemment, alors que selon lui le scepticisme quant au monde extérieur ne peut être vécu, le second scepticisme est vécu de façon quotidienne. Le monde doit être *accepté*; l'autre doit être *reconnu*. S'extirper de la tentation sceptique concernant autrui demande donc un effort. Or, sans cet effort, c'est la moralité en entier qui disparaît. Pour Cavell, les dangers du scepticisme par rapport à autrui ne sont donc pas qu'abstraites et théoriques mais tout à fait pratiques. En effet, ignorer un fait et ignorer quelqu'un n'aurait pas la même portée ou la même signification: « 'Manquer à savoir', cela pourrait simplement vouloir dire un échantillon d'ignorance, l'absence de quelque chose, un blanc. 'Manquer à reconnaître', c'est la présence de quelque chose, une confusion, une indifférence, un endurcissement, un épuisement, une froideur. Le vide spirituel n'est pas un blanc. »⁷⁷.

1.2) La lecture cavellienne d'*Othello*

Pour Cavell, la possibilité de vivre son scepticisme par rapport à autrui, si elle peut bien s'expliquer par la philosophie, peut trouver son expression la plus juste et la plus complète dans des textes littéraires, tout particulièrement les tragédies shakespeariennes. Dans les dernières pages de *The Claim of Reason*, Cavell s'éloigne ainsi de Wittgenstein pour plutôt proposer, entre autres, une étude d'*Othello*. Pourquoi recourir à une lecture d'*Othello* pour clore un ouvrage philosophique sur le scepticisme ? Les grandes tragédies shakespeariennes sont selon lui des

⁷⁶ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 482-483.

⁷⁷ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 410.

réflexions incontournables sur ce sujet qui, à bien des égards, surpassent les ouvrages philosophiques se penchant sur la question. Bien que l'époque de Shakespeare est aussi celle de la « crise de la connaissance » qui apparaît avec la naissance de la science moderne (Shakespeare est un contemporain de Bacon, Galilée et Descartes) et que ce contexte explique en partie ses préoccupations sceptiques, Cavell insiste sur l'originalité et la profondeur de sa réflexion. Dès *Must We Mean What We Say ?* et son essai sur *King Lear*, il identifie la tragédie shakespearienne comme le lieu primordial d'expression et de réflexion sur le scepticisme concernant autrui. La source de cet intérêt pour Shakespeare est une intuition, une interprétation, qu'il résume ainsi dans *Disowning Knowledge*, un recueil de ses lectures du dramaturge: « Mon intuition est que l'avènement du scepticisme tel que manifesté dans les *Méditations* de Descartes existe déjà pleinement chez Shakespeare, dès l'époque des grandes tragédies dans les premières années du XVIIe siècle, dans la génération qui précède celle de Descartes. »⁷⁸.

Cette intuition n'est pas, selon Cavell, une hypothèse, dans la mesure où elle ne demande pas à être prouvée par une étude historique sur les influences de Shakespeare: une intuition demanderait plutôt une « compréhension particulière » (« understanding of a particular sort »⁷⁹) de l'œuvre. Il s'agit donc pour Cavell de montrer qu'une lecture de Shakespeare à partir d'une préoccupation pour le scepticisme permet d'y trouver une réflexion de grande qualité qui, à son tour, permet la réflexion de ses lecteurs. L'intuition, tout comme l'hypothèse, requiert une confirmation, mais la confirmation de l'intuition se fait par le travail d'interprétation lui-même : le résultat de cette interprétation, le travail présenté, doit confirmer l'intuition dont il tire son origine. Il est important de noter ici que Cavell propose dans *The Claim of Reason* l'idée selon

⁷⁸ «My intuition is that the advent of skepticism as manifested in Descartes's Meditations is already in full existence in Shakespeare, from the time of the great tragedies in the first years of the seventeenth century, in the generation preceding that of Descartes. » : CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 32-33 ; notre traduction.

⁷⁹ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 36.

laquelle « [u]ne mesure de la qualité d'un texte nouveau est la qualité des textes qu'il suscite »⁸⁰. De la même façon, la valeur d'une intuition et de l'interprétation qui la suit ne dépendrait pas de preuves historiques mais de la qualité des réflexions qu'elle suscite. C'est pourquoi Cavell affirme que son intuition sur le scepticisme chez Shakespeare n'est pas une hypothèse qui demande à être prouvée par des faits mais plutôt une façon de le lire qui sera jugée selon sa fécondité. Ainsi, il reconnaît que sa lecture des grandes tragédies est partielle, voire même parfois outrageante; elle laissera aussi de côté des interprétations tout aussi fécondes, mais sa principale tâche est de pousser son intuition aussi loin que possible⁸¹.

Cavell étudie sept tragédies shakespearienne à partir de son intuition initiale : *Othello*, *King Lear*, *Coriolanus*, *Hamlet*, *The Winter's Tale*, *Macbeth* et *Antony and Cleopatra*. Chacune de ces tragédies explore le problème du scepticisme par rapport à autrui. Cette préoccupation de la tragédie shakespearienne pour le scepticisme met en lumière une proximité jusque là ignorée entre tragédie et scepticisme : le scepticisme est en lui-même une tragédie, et la tragédie essaie de répondre au même problème fondamental, le refus de reconnaissance :

Ce n'est pas avant d'avoir mis au point la fin de *The Claim of Reason* avec une lecture d'*Othello* que j'ai pu proposer que la tragédie est la mise au point d'une réponse au scepticisme – comme j'aime le dire aujourd'hui, que la tragédie est une interprétation de ce dont le scepticisme est déjà en lui-même une interprétation; que, par exemple, l'« évitement » de Cordelia par Lear est un exemple de l'annihilation inhérente à la problématique sceptique, que le « doute » sceptique est motivé non pas par (même quant il est exprimé comme) une rigueur intellectuelle (malavisée) mais par un déni (déplacé), par une déception qui se consume elle-même et qui cherche une revanche pouvant consumer le monde.⁸²

⁸⁰ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p. 31-32.

⁸¹ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 37-38.

⁸² « [N]ot until the working out of the end of *The Claim of Reason* with a reading of *Othello* could I claim that tragedy is the working out of a response to skepticism – as I now like to put the matter, that tragedy is an interpretation of what skepticism is itself an interpretation of; that, for example, Lear's "avoidance" of Cordelia is an instance of the annihilation inherent in the skeptical problematic, that skepticism's "doubt" is motivated not by (not even where it is expressed as) a (misguided) intellectual scrupulousness but by a (displaced) denial, by a self-consuming disappointment that seeks world-consuming revenge. » : CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 39-40 ; notre traduction.

La tragédie shakespearienne répond en outre à une question fondamentale pour Cavell : que signifie « vivre son scepticisme » par rapport à autrui ? *Othello* représente pour lui la tragédie shakespearienne où cette question est présentée de la façon la plus claire et la plus immédiate. Shakespeare y raconte l'histoire d'Othello, général maure à Venise, qui vient tout juste d'épouser en secret Desdémone, fille d'un sénateur vénitien. Iago, qui considère avoir été lésé par Othello en n'étant pas promu son second, et Roderigo, noble vénitien amoureux de Desdémone, cherchent à se venger. Iago élabore un plan pour faire croire à Othello que son épouse le trompe avec Cassio, son second. Par plusieurs stratagèmes, Iago sème le doute dans l'esprit du général maure. Celui-ci, obnubilé par la jalousie, tue Desdémone et se donne ensuite la mort.

Bien que l'interprétation traditionnelle de la pièce mette la jalousie au cœur des motivations d'Othello, le sujet principal de la pièce selon Cavell n'est pas la jalousie mais bien le scepticisme par rapport à autrui. En fait, la jalousie permet à Othello de concrétiser son scepticisme⁸³. Ce qui le tourmente n'est pas la suspicion d'infidélité initiée par Iago mais la tentation sceptique qui, suite à son mariage, ne le quitte plus :

Ce qui est pour moi spécifiquement en jeu au niveau épistémologique dans l'allégorie d'Othello et Desdémone est ma découverte que le doute radical et brûlant d'Othello n'est pas causé par les médisances d'Iago. Othello va plutôt saisir les suggestions d'Iago comme les effets ou la couverture de quelque chose qui est déjà révélé et revendiqué par l'objet, malgré ses dénégations ferventes. Ainsi la jalousie d'Othello elle-même est un concept instable, renversé. Il cherche une possession qui n'est pas en opposition à la revendication ou au désir de quelqu'un d'autre mais qui établit un lien absolu ou inaliénable avec lui-même, auquel aucun désir ou revendication ne pourrait s'opposer, face auquel aucun désir ne pourrait éventuellement compter; comme si la jalousie était dirigée vers la pure existence de l'autre, sa séparation d'avec lui-même. C'est contre la possibilité (imaginaire) de dépasser cette séparation hyperbolique que la demande (décue, intellectualisée, impossible, impérative, hyperbolique) du sceptique prend son sens.⁸⁴

⁸³ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 42.

⁸⁴ « What specifically for me is at stake epistemologically in the allegory of Othello and Desdemona is my finding that Othello's radical, consuming doubt is not caused by Iago's rumoring. Othello rather seizes upon Iago's suggestions as effects or covers for something the object has itself already revealed, and claimed, despite its most fervent protestations to the contrary. In this way Othello's jealousy itself is an unstable, turned concept. He seeks a possession that is not in opposition to another's claim or desire but one that establishes an absolute or inalienable bonding to himself, to which no claim or desire could be opposed, could conceivably count; as if the jealousy is directed to the sheer existence of the other, its separateness from him. It is against the (fantasied) possibility of

Alors que Desdémone et Othello sont unis par le mariage, et qu'elle est ainsi pour lui le « meilleur cas » pour la reconnaissance, Othello ne peut dépasser l'impossibilité de posséder complètement Desdémone, de ne faire qu'un avec elle. Ce désir de possession de Desdémone est en partie un désir sexuel (d'où l'insistance de Cavell sur la non-consommation du mariage : Othello ne peut faire qu'un avec son épouse) mais aussi, plus profondément, un refus de reconnaître Desdémone comme une personne entière et autonome. L'amour d'Othello se transforme en refus de reconnaissance parce qu'il ne peut s'exprimer que comme désir de possession. Comme cette possession est impossible, que Desdémone reste pour lui étrangère et mystérieuse, Othello succombe à la tentation sceptique qui rend tout rapport à autrui incertain et incompréhensible.

Ce n'est donc pas l'existence de Desdémone qui est problématique pour Othello, mais la condition humaine en général. Desdémone est celle dont la reconnaissance devrait être la plus facile puisqu'il l'aime; or c'est justement cet amour tyrannique et possessif qui le mène tout droit au scepticisme :

Rien n'est plus certain pour Othello que l'existence de Desdémone; que son être de chair et de sang, séparé, autre. Là est précisément le possible qui le torture. Sa torture *est* prémonition de l'existence de l'autre, donc de sa propre existence comme existence dépendante et partielle. J'irai même plus loin : le scepticisme qu'il professe sur le chapitre de la fidélité de Desdémone détourne l'attention d'une conviction plus profonde; doute épouvantable recouvrant une certitude encore plus épouvantable, une inénonçable certitude. Or cela rejoint ce que je n'ai cessé de soutenir : à l'origine du scepticisme, il y a la tentative de transformer la condition humaine, la condition de l'humanité, en une difficulté d'ordre intellectuel, en énigme.⁸⁵

Le doute initié par Iago sert donc selon Cavell de couverture au scepticisme d'Othello: ce n'est pas parce qu'il croit que Desdémone le trompe qu'Othello la tue, mais bien parce que son

overcoming this hyperbolic separateness that the skeptic's (disappointed, intellectualized, impossible, imperative, hyperbolic) demand makes sense. » : CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 47 ; notre traduction.

⁸⁵ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p. 702-703.

tempérament violent ne lui permet pas d'exprimer son incapacité de la posséder et son refus de reconnaissance d'une autre façon. Plus encore, en refusant de reconnaître Desdémone et en la tuant, Othello en vient à rejeter sa propre humanité, ce qui se traduit par son suicide. En refusant de reconnaître son épouse, qu'il aime pourtant véritablement, Othello plonge dans l'insoluble énigme du scepticisme, et le monde qui l'entoure devient étrange, incompréhensible, inhumain. La tragédie shakespearienne montre ainsi que « vivre son scepticisme » n'est pas un problème philosophique abstrait mais une détresse concrète dont les conséquences peuvent être horribles :

La tragédie est le lieu où l'on ne peut échapper aux conséquences de ce recouvrement d'une question par l'autre, où il faut en payer le prix : toute défaillance dans la reconnaissance d'un cas idéal d'autrui est un déni de l'autre qui présage sa mort, par lapidation si ce n'est par pendaison; tandis que la mort en nous de notre capacité à reconnaître change nos cœurs en pierre, à moins que ceux-ci n'en éclatent.⁸⁶

Qu'est-ce que Cavell croit pouvoir nous dire par sa lecture d'Othello qu'il n'aurait pu nous dire sans ce recours à la littérature ? La tragédie shakespearienne lui permet de pousser sa réflexion sur le scepticisme par rapport à autrui en s'arrêtant à ce que peut signifier « vivre son scepticisme ». Il ne s'agit plus d'un problème théorique qui ne concerne que le philosophe mais d'un problème pratique. Plus précisément, *Othello* lui permet d'explorer à la fois les conséquences du scepticisme mais aussi ses sources afin de montrer qu'il s'agit d'un problème vécu et concret. Si l'on suit l'interprétation cavellienne de la pièce, les conséquences possibles du scepticisme sont très clairement présentées : la transformation de la condition humaine en énigme intellectuelle insoluble n'a pas que des conséquences philosophiques mais peut même mener au meurtre et au suicide. La reconnaissance d'autrui est donc une nécessité non seulement pour une vie humaine réussie mais pour une vie humaine qui ne devient pas tragédie. Shakespeare peut aussi selon Cavell mieux exprimer comment le désir de possession d'autrui peut se transformer

⁸⁶ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p.703.

en scepticisme. Othello n'est pas un philosophe confronté à des textes sceptiques à la suite desquels il ne peut revenir à sa condition humaine initiale : c'est son amour pour Desdémone qui est au fondement de son scepticisme, qui n'est jamais exprimé de façon théorique. Le scepticisme recouvre ce refus pour en faire une énigme intellectuelle, mais il ne s'agit pas à la base d'un problème abstrait et théorique.

Bien que Cavell affirme que le texte shakespearien ne doit pas être considéré comme un exemple ou une illustration de problèmes philosophiques, l'utilisation qu'il en fait dans *The Claim of Reason* semble le contredire en partie. En effet, les concepts théoriques (le scepticisme par rapport à autrui, « vivre son scepticisme ») dont il est question dans *Othello* ont déjà été explorés par Cavell dans les pages précédentes de son ouvrage. La lecture de Cavell se fait donc en fonction de préoccupations philosophiques dont l'exposition théorique a déjà été présentée. De la même façon, Cavell affirme que son essai sur *King Lear* permet de « rendre visibles, et pourrait-on dire réalistes, les conséquences fantastiques du refus de reconnaissance »⁸⁷. Il semble donc que, bien que les textes de Shakespeare ne sont pas que des illustrations ou des exemples des écrits philosophiques de Cavell, l'interprétation qu'il en propose rend le texte philosophique et le texte littéraire indissociables.

Les essais sur *Othello* et *King Lear* sont cependant aussi présents dans l'ouvrage de Cavell où sont recueillis tous ses essais sur les tragédies shakespeariennes, *Disowning Knowledge*. Dans la préface à la dernière édition de l'ouvrage, Cavell s'interroge sur la nécessité de présenter ces essais en lien avec les essais plus philosophiques avec lesquels ils avaient été

⁸⁷ « [...] making visible, one might say realistic, the fantastic consequences of the avoidance of acknowledgment » : CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 22; notre traduction.

d'abord publiés⁸⁸. Peut-on présenter les essais sur Shakespeare sans leur contexte philosophique ? Doit-on connaître la conception cavellienne du scepticisme par rapport à autrui pour les comprendre ? Si les textes de Shakespeare ne sont aucunement l'illustration de thèmes philosophiques, et si la lecture qu'en fait Cavell n'en fait pas non plus l'exemplification de problèmes philosophiques, les essais sur Shakespeare ne devraient-ils pas pouvoir être lus sans plus de connaissance de l'œuvre de Cavell ? Ces questions rejoignent celle de la nécessité de passer par l'œuvre littéraire pour explorer le scepticisme quant à autrui en profondeur puisqu'elles concernent toutes l'interdépendance des essais littéraires et des essais philosophiques de Cavell et l'autonomie de ses lectures. Si l'on peut se passer de *The Claim of Reason* pour lire l'essai sur *Othello*, peut-on aussi se passer de l'essai sur *Othello* pour lire *The Claim of Reason* ?

Bien que Cavell croie qu'une publication des essais sur les tragédies shakespeariennes sans les textes philosophiques qui les précèdent dans ses ouvrages est possible, elle n'est pas de prime abord idéale : la lecture des seuls essais sur Shakespeare ne permet pas de rendre compte des particularités et de la complexité de ses interprétations⁸⁹. Cependant, Cavell reconnaît immédiatement après cette affirmation qu'il s'agit d'une exagération :

C'est en vérité une exagération. La philosophie qui tire sa source de problèmes de ce que j'appelle – depuis que j'ai commencé avec l'essai sur *Lear* à lire Shakespeare en public – la reconnaissance et l'évitement, provient de ce que la philosophie anglophone connaît sous le nom du problème des autres esprits. C'est cette intersection qui m'a poussé à essayer de suivre un texte individuel de Shakespeare à ma manière, c'est-à-dire seulement jusqu'où, et n'importe où, je pourrais être guidé. Mais ce qui guide ma manière est la conviction qu'un tel texte n'aurait pas l'allure que je lui reconnais à moins qu'il n'atteigne des résultats interprétatifs intéressants qui sont distincts, mais non indépendants, de son appel à la philosophie. Qu'y a-t-il d'autre qui puisse établir la pertinence de la philosophie, et non confirmer son impertinence ?⁹⁰

⁸⁸ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 19-26.

⁸⁹ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 20-21.

⁹⁰ «Yet it is in truth rather an exaggeration. The philosophy that arises from issues of what I call attention to – beginning with the essay on *Lear* to read Shakespeare in public – as acknowledgment and avoidance, bears on what English-speaking philosophy knows as the problem of other minds. It was just this intersection that caused me to try my hand at following an individual text of Shakespeare in my manner, namely only where, and wherever, I could be led. But what guides the manner is the conviction that such a text would lack the bearing I propose unless it achieved interpretative results of interest apart from, while not independent of, its call upon philosophy. What else could

Le problème du scepticisme et de la reconnaissance d'autrui n'est donc pas qu'un problème d'intérêt pour le philosophe mais est un problème vécu et concret : une lecture de textes de Shakespeare qui insiste sur leur pertinence à ce sujet devrait donc avoir un intérêt qui dépasse l'exemplification d'un problème philosophique. Cavell considère que si ses essais sur Shakespeare ne pouvaient être lus qu'à la suite des essais philosophiques exposant le problème du scepticisme quant à autrui de façon théorique, leur pertinence devrait être remise en question. De même, pour justifier l'intérêt de la philosophie pour le scepticisme, il faut montrer qu'il ne s'agit pas que du résultat d'une interrogation théorique abstraite et trop poussée mais d'un problème vécu, ce que peuvent faire les tragédies shakespeariennes.

Dans cette même préface, Cavell indique deux points de rencontre entre la littérature et la philosophie. Les deux disciplines partagent d'abord une même vertu première, la sensibilité (« *responsiveness* »)⁹¹. Cette vertu ne s'exprime pas de la même façon dans les textes philosophiques et les textes littéraires – la philosophie est plus « patiente » que la littérature – mais elle permet d'expliquer les préoccupations communes aux deux disciplines. Ces préoccupations communes, et c'est là le deuxième point de rencontre, ne dépendent pas non plus de la mise en dialogue de textes des deux disciplines pour apparaître. Les textes de Shakespeare considérés de façon autonome sont préoccupés par la question du scepticisme, tout comme la philosophie s'est interrogée sur le scepticisme sans passer par les textes de Shakespeare. Les points de rencontre entre philosophie et littérature permettent à Cavell d'expliquer comment Shakespeare peut parler d'un sujet philosophique comme le scepticisme sans que la philosophie ne soit nécessaire à sa lecture.

establish philosophy's pertinence, not confirm its impertinence ? » : CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 21-22; notre traduction.

⁹¹ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p.23-24.

Othello ou *King Lear* peuvent donc être lus de façon sérieuse sans qu'il ne soit nécessaire de connaître le problème philosophique du scepticisme quant à autrui; cependant, la lecture qu'en propose Cavell implique un enchevêtrement entre philosophie et littérature qui peut difficilement être démêlé. Si les deux disciplines sont toujours à proximité l'une de l'autre, c'est par la pratique de lecture de Cavell que le lien entre elles s'établit. Ce lien ne peut pas non plus être généralisé aux deux disciplines dans leur ensemble mais ne concerne qu'une lecture particulière; on peut, comme Cavell le fait lui-même, proposer d'autres lectures particulières par lesquelles s'établirait un lien entre un texte littéraire et un problème philosophique, cependant ce lien reste toujours particulier. Ainsi, selon Cavell, le texte littéraire n'a pas besoin de philosophie pour être lu, mais une lecture particulière peut demander le recours à la philosophie : une telle lecture met alors en lumière la proximité entre les disciplines.

Ce portrait de la relation entre philosophie et littérature dans le cas précis de la lecture de Shakespeare par Cavell nous amène à poser deux questions. La première concerne le rapport entre la fiction et la réalité, l'expérience réelle. En effet, si l'on peut vivre son scepticisme, ne serait-il pas mieux de s'appuyer sur des exemples réels plutôt que des exemples littéraires pour l'expliquer ? Pourquoi et comment les textes de fiction de Shakespeare peuvent-ils dépasser un compte-rendu d'une expérience vécue lorsqu'il s'agit de décrire le réel ? Cette question nous semble d'autant plus pertinente que Cavell affirme que *King Lear* (et, par extension, les autres tragédies shakespeariennes) permet de rendre « visible » et « réaliste » les conséquences du scepticisme. Or, la question du réalisme en littérature et du rapport entre réalité et fiction n'est jamais abordée directement par Cavell. Si la littérature peut rendre un problème philosophique plus réaliste, il faut aussi s'interroger sur ses avantages par rapport à l'expérience réelle et au témoignage.

C'est cependant la question suivante, indiquée par Cavell lui-même, qui reste à notre avis la plus problématique : qu'est-ce qui requiert le recours à la philosophie, la pièce de Shakespeare ou la lecture cavellienne de la pièce de Shakespeare⁹² ? En effet, Cavell défend l'autonomie du texte littéraire, qui n'a pas besoin de philosophie pour être lu et compris. Cavell affirme ainsi, dans l'essai consacré à *King Lear*, qu'il tentera de lire la pièce en restant le plus possible collé au texte, sans appel à la théorie⁹³. Les théories auxquelles réfère ici Cavell, notamment le « New Criticism », se proposent comme clés ou méthodes de lecture permettant d'atteindre une meilleure compréhension du texte⁹⁴. Cavell affirme vouloir se concentrer sur le texte « tel qu'il est écrit », sans approche littéraire quelle qu'elle soit : le texte n'a pas besoin d'être approché, il se présente de façon immédiate au lecteur. Cependant, Cavell affirme aussi que ses lectures de Shakespeare se font en fonction d'une intuition philosophique précise, qui pour sa part nécessite le recours à la philosophie. Ainsi, Cavell nous dit qu'on ne doit pas approcher le texte de Shakespeare par la théorie, alors même que sa propre lecture a comme point de départ un problème philosophique.

Cet arbitraire dans les lectures de Cavell, que peut symboliser l'expression « deux poids, deux mesures », n'est pas limité aux essais sur Shakespeare : il s'agit en fait d'un problème récurrent dans ses lectures, qui se veulent souvent « ordinaires », sans théories ni références extérieures, mais qui pourtant ne peuvent s'empêcher de faire ce qu'elles dénoncent⁹⁵. Alors qu'il défend une lecture qui s'attarde au texte tel qu'il est, sans ajout extérieur, les interprétations qu'il

⁹² CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 22.

⁹³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 418-419.

⁹⁴ Dans l'introduction de son essai sur *King Lear*, Cavell distingue deux grandes approches théoriques à l'œuvre de Shakespeare : l'une centrée sur les personnages, l'autre sur les mots. Selon lui, de telles approches oublient l'unité du texte, où ce sont les personnages, des êtres humains fictifs, qui disent les mots du texte. Plutôt que de recourir à une autre approche théorique, Cavell affirme vouloir se pencher sur le texte sans intermédiaire, en se concentrant sur ce qui est écrit, tel qu'il est écrit. Voir CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 413-419.

⁹⁵ La question du « deux poids, deux mesures » dans les lectures cavelliennes sera abordée plus longuement au point 2.4.3 de cette section.

propose font souvent appel tant à la philosophie qu'aux récits bibliques ou à la poésie. Si l'on pouvait donc croire que Cavell considère que c'est sa propre lecture de Shakespeare qui appelle la philosophie, puisque le texte de Shakespeare peut être lu sans elle, son insistance sur une lecture du texte « tel quel » laisse plutôt penser qu'il considère que les différentes références philosophiques, bibliques, poétiques et autres sont partie intégrante du texte, et donc que c'est le texte lui-même qui demande le recours à la philosophie. Cavell ne chercherait donc pas à montrer que Shakespeare développe une réflexion autonome sur le scepticisme, mais une lecture attentive de ses textes montrerait toutefois que c'est bien ce que Shakespeare tente de faire. Plus encore, son intuition interprétative, qui n'est pas une hypothèse, ne chercherait pas à prouver que Shakespeare était préoccupé par le scepticisme, mais plutôt que l'on peut comprendre Shakespeare comme étant préoccupé par le scepticisme et que cette compréhension de son œuvre est féconde. Cavell affirme donc, d'une part, ne pas vouloir aborder le texte à l'aide d'un appareil théorique externe, ni tenter de prouver que son auteur était préoccupé par les questionnements philosophiques et scientifiques de son époque, tout en se permettant, d'autre part, de présenter une lecture de Shakespeare centrée sur le problème du scepticisme sans chercher à montrer qu'une lecture interne des textes le permet. Il faudrait donc, pour que l'injonction à une lecture des textes « tels quels » puisse se conjuguer avec la pratique interprétative de Cavell, que ses intuitions de lecture correspondent toujours à ce que le texte fait et dit lui-même, et ce bien que ces intuitions ne soient pas des hypothèses et qu'elles ne cherchent pas à exprimer une vérité du texte, ce qui nous paraît dubitable.

Le « deux poids, deux mesures » dans l'interprétation cavellienne ne vient pas nier l'intérêt de ses lectures, mais demande des précisions méthodologiques qui nous semblent absentes de ses travaux. Comprendre les œuvres de Shakespeare comme étant fortement

marquées par la question du scepticisme permet selon nous d'en montrer une dimension souvent oubliée par les critiques, tout en montrant comment peut s'incarner le problème théorique du scepticisme quant aux autres esprits. C'est plutôt lorsqu'il est question de la démarche interprétative de Cavell et de sa conception de la lecture d'un texte que les choses se complexifient inutilement. En effet, il nous semble difficile de conjuguer l'appel à une lecture interne des textes et le recours à ce que Cavell appelle des intuitions de lecture. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cette tension dans les lectures cavelliennes montre selon nous l'une des limites du recours à l'ordinaire en philosophie de la littérature : en effet, puisque le recours à l'ordinaire se veut chez Cavell et chez Wittgenstein un effort de retenue des tentations philosophiques qui mènent au scepticisme, la pratique d'une lecture ordinaire s'avèrera souvent insatisfaisante pour le philosophe qui cherche à explorer la signification d'un texte littéraire.

2) L'ordinaire et *Fin de partie*

Depuis les débuts de ce que l'on appelle la philosophie du langage ordinaire, le concept d'ordinaire a été au cœur de nombreuses discussions philosophiques et l'objet de nombreuses critiques. Il peut en effet sembler paradoxal que des ouvrages de philosophie fort complexes prétendent pouvoir finalement nous faire atteindre l'ordinaire, qui serait pourtant sous nos yeux depuis toujours. Chez Cavell, l'ordinaire revêt une importance philosophique capitale : l'une des principales tâches de la philosophie est de nous ramener vers l'ordinaire, qui est certes sous nos yeux mais qui ne serait que rarement l'objet de notre attention. L'ordinaire cavellien n'échappe pas à l'impression contradictoire que donne l'utilisation de ce terme chez les philosophes : le

concept tel que présenté par Cavell est en effet bien éloigné de l'acception usuelle du terme « ordinaire ». En effet, Cavell nous parle de l'ordinaire comme un lieu non pas à découvrir, mais à retrouver: les procédures philosophiques d'Austin et de Wittgenstein cherchent ainsi à « nous ramener à l'ordinaire, un lieu où nous ne sommes jamais allés »⁹⁶. La philosophie en est insatisfaite, déçue, et c'est ce qui explique qu'elle mène au scepticisme. Bien qu'elle nous éloigne de l'ordinaire, le rejet de la philosophie ne pourrait nous en rapprocher⁹⁷. Il s'agit d'un thème central mais parfois obscur de la pensée de Cavell, puisque l'ordinaire se laisse bien mal définir.

Le thème de l'ordinaire se retrouve souvent dans les interprétations d'œuvres littéraires chez Cavell, qui compare les lectures « théoriques » de certains critiques littéraires à ses propres lectures « ordinaires » des mêmes œuvres⁹⁸. Nous nous intéresserons donc dans ce chapitre à la signification que peut avoir l'ordinaire dans une œuvre littéraire, mais aussi à l'ordinaire comme principe de lecture. En effet, pour Cavell, l'ordinaire n'est pas qu'un thème philosophique mais doit guider tout l'effort philosophique, et guidera aussi les lectures d'œuvres littéraires; néanmoins, cet énoncé d'intention se retrouve parfois contredit par la pratique interprétative de Cavell. L'étude de la lecture de *Fin de partie* nous permettra donc de nous interroger sur les limites de l'ordinaire comme guide interprétatif et d'examiner plus en profondeur la question d'un double standard dans les lectures cavelliennes. Il nous faut cependant d'abord tenter de comprendre ce que Cavell entend par ordinaire, et le rôle de l'ordinaire dans l'enquête philosophique.

⁹⁶ « *returning us to the ordinary, a place we have never been* » : CAVELL, Stanley, *Philosophy the Day After Tomorrow*, Cambridge, Harvard University Press, p. 9-10 ; notre traduction.

⁹⁷ CAVELL, Stanley, *Philosophy the Day After Tomorrow*, p. 11-12.

⁹⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 416-417.

2.1) L'ordinaire cavellien

Afin de clarifier ce en quoi consiste l'ordinaire cavellien, il nous faudra d'abord identifier ce que l'ordinaire n'est pas. La première erreur, autant en ce qui concerne Cavell qu'en ce qui concerne la philosophie du langage ordinaire en général, est de réduire l'ordinaire au sens commun : une philosophie basée sur l'ordinaire ne serait alors guère plus qu'une reformulation de la sagesse de l'homme de la rue. Pourtant, comme l'affirme Sandra Laugier, « [l']ordinaire n'est pas le sens commun, car il n'a rien d'évident, et nous ne savons pas ce que c'est »⁹⁹. Le « nous » se rapporte ici aux philosophes, mais aussi à l'ensemble de la communauté : l'ordinaire n'est pas ce dont le philosophe s'est éloigné et qui fut préservé dans la sagesse populaire, mais quelque chose qui est à (re)découvrir pour nous tous.

Si la philosophie traditionnelle est bel et bien selon Cavell un effort d'éloignement et de fuite de l'ordinaire, il serait néanmoins vain, pour vouloir y revenir, de s'en remettre à l'époque qui précède la philosophie traditionnelle occidentale. Il n'y a pas chez Cavell de « Chute » où l'homme serait entré dans la philosophie pour quitter l'ordinaire, puisque l'insatisfaction envers l'ordinaire est, tout comme la tentation sceptique à laquelle elle est étroitement liée, on ne peut plus humaine¹⁰⁰. Ce n'est donc pas la philosophie traditionnelle qui serait à la source de l'insatisfaction envers l'ordinaire, mais plutôt le contraire : l'engagement dans la voie de la philosophie traditionnelle témoigne de cette insatisfaction initiale. Ainsi, la philosophie du langage ordinaire de Cavell n'est pas une anti-philosophie, mais plutôt une philosophie de la philosophie, c'est-à-dire un effort philosophique pour comprendre pourquoi la philosophie traditionnelle tend à nous éloigner de notre rapport ordinaire avec le monde.

⁹⁹ LAUGIER, Sandra, « Introduction », *Raison publique*, vol. 1, numéro 18, 2014, p. 10.

¹⁰⁰ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 311-312.

Enfin, l'ordinaire ne peut être atteint par l'étude empirique, puisqu'il ne s'agit pas pour le philosophe du langage ordinaire d'établir une norme du langage en fonction de la popularité d'un usage mais de se questionner sur les structures de notre langage. La distinction peut paraître difficile à saisir, puisqu'il peut sembler que les méthodes d'enquêtes empiriques et les questions du philosophe du langage reviennent au même. Ainsi, quand Austin demande « ce que nous disons quand... » (« *what do we say when...* »), on pourrait croire qu'il nous demande d'aller observer ce que les locuteurs d'une langue disent dans des circonstances précises. Or, la question d'Austin s'adresse plutôt directement à son lecteur ou son interlocuteur : « que disons-nous quand... » n'est guère différent de « que dites-vous quand... » lorsque l'interlocuteur est un locuteur natif du langage dont il est question. Les données de base de la philosophie du langage ordinaire sont donc disponibles pour tous les locuteurs natifs d'une même langue, sans qu'une étude empirique soit nécessaire¹⁰¹. Plus encore, le philosophe du langage ordinaire ne cherche pas à prédire ce qu'un individu dira dans telles circonstances, mais demande plutôt à son interlocuteur de se remémorer ce qu'il a lui-même dit dans une situation semblable, ou de s'imaginer ce qu'il dirait si cette situation se présentait¹⁰². Le philosophe n'a donc pas besoin d'un échantillon significatif atteignable par une étude empirique mais d'un seul locuteur natif de sa langue pour pouvoir continuer son enquête.

L'ordinaire selon Cavell n'est donc ni le sens commun, ni un passé lointain, ni une étude empirique; il nous est familier bien que nous n'y soyons jamais allés, et le (re)découvrir est une nouvelle tâche de la philosophie, comme le suggère le titre de l'un de ses livres, *In Quest of the Ordinary*. En fait, l'ordinaire cavellien est ce que la tentation sceptique nous amène à vouloir quitter, c'est-à-dire notre rapport ordinaire au monde et à autrui. L'appel de Cavell à accepter le

¹⁰¹ Nous reviendrons sur cette question au point 2.2 de cette section.

¹⁰² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 153.

monde et à reconnaître autrui est donc l'appel à redécouvrir l'ordinaire. La tentation sceptique étant selon Cavell fondamentalement humaine, la perte de l'ordinaire l'est tout autant : le paradoxe de l'ordinaire est bien réel, puisqu'il témoignerait de la tentation humaine de rejeter ce qu'il y a de plus humain en nous. En cherchant à retourner vers un ordinaire où nous ne sommes jamais allés, Cavell tenterait de nous faire redécouvrir nos pratiques et notre langage, ce qui témoigne à nouveau du caractère paradoxal de l'ordinaire.

Selon Cavell, si la philosophie traditionnelle va de pair avec la tentation sceptique, elle mène aussi au rejet du langage ordinaire, comme en témoigne la popularité de l'idée d'un langage idéal chez les philosophes du début du XXe siècle. En cherchant à rejeter les incertitudes, les imprécisions et l'inconnu qui proviennent du langage ordinaire, le positivisme logique proposait d'élaguer le langage ordinaire pour en extraire un langage idéal qui présenterait un portrait fidèle de la structure de la réalité. Cette recherche de certitude aux dépens d'un accès plus direct au monde n'est pas sans rappeler la source de la tentation sceptique : le retour à l'ordinaire sert pour Cavell de remède à la tentation sceptique, en nous montrant que notre rapport naturel et ordinaire au monde (notamment par le langage ordinaire) n'est ni problématique, ni insuffisant.

La philosophie du langage ordinaire telle que défendue par Cavell s'efforce donc de trouver dans l'ordinaire, c'est-à-dire dans nos pratiques, nos jugements et nos façons de parler, un moyen de désamorcer des questionnements philosophiques qui ne peuvent que nous éloigner d'un rapport au monde plus immédiat. Or, comme le note Laugier, deux questions doivent absolument trouver réponse pour que ce type d'enquête soit possible¹⁰³. D'abord, comment peut-on justifier de fonder la philosophie sur ce que nous disons ? La philosophie du langage ordinaire présuppose en effet que le langage ordinaire nous amène à mieux saisir le monde, ce que

¹⁰³ LAUGIER, Sandra, « Lire Cavell », *Archives de philosophie*, vol. 61, no 1, 1998, p. 12.

rejetaient complètement les positivistes logiques, qui y voyaient plutôt un facteur de confusion. Qu'est-ce qui nous assure que le langage ordinaire soit assez solide pour fonder la philosophie ?

Deuxièmement, si nous acceptons l'idée d'une philosophie fondée sur le langage ordinaire, il nous faut nous demander ce qui permet à certains philosophes d'identifier ce langage ordinaire, « ce que nous disons quand... ». Comme nous l'avons dit, la philosophie du langage ordinaire n'est pas une enquête empirique : comment, alors, Wittgenstein, Austin ou Cavell peuvent-ils se permettre d'affirmer que « nous disons ceci quand... » ? L'accès aux données de base de la philosophie du langage ordinaire est au centre des questionnements sur la légitimité de cette façon de faire de la philosophie.

Afin de clarifier le recours à l'ordinaire auquel appelle Cavell, il convient donc de nous arrêter à ces deux questions. Par la suite, nous tenterons de voir brièvement quelles sont les possibilités qu'entrevoit Cavell pour la philosophie du langage ordinaire, qu'il conçoit comme une nouvelle forme de critique philosophique.

2.1.1) Le langage comme ordinaire

Pour justifier le recours au langage ordinaire comme matériau de base de la philosophie, Cavell s'applique à montrer que le langage n'est pas qu'une construction humaine parmi tant d'autres, mais est étroitement lié à notre forme de vie. Vouloir un langage plus épuré, comme le voulaient les positivistes logiques, serait donc encore une fois une tentative de renoncer à notre humanité. Si le langage ordinaire comporte parfois des imprécisions et peut être source de malentendus, il n'en reste pas moins qu'il manifeste très directement notre rapport au monde. La philosophie du langage ordinaire ne se fonde donc pas sur l'une de nos pratiques, mais sur

l'ensemble de nos pratiques, dont le langage est le témoin. C'est pourquoi lorsqu'il s'interroge sur ce que nous disons, l'insistance de Cavell est sur le « nous », c'est-à-dire sur le fait que cette pratique, cette façon de parler est partagée par une communauté, une forme de vie. Comme l'écrivait Wittgenstein : « Ce que nous proposons, ce sont à proprement parler des remarques sur l'histoire naturelle des hommes. Ce ne sont cependant pas des contributions singulières, mais plutôt des constatations dont personne n'a douté, et qui n'échappent à notre attention que parce que nous les avons constamment sous les yeux.»¹⁰⁴.

Cavell insiste donc sur la dimension naturelle et humaine du langage, ce qui le met en opposition avec les lectures plus conventionnalistes de Wittgenstein, comme celles de Kripke ou de Rorty. L'accord *dans* le langage n'est pas pour Cavell un accord *sur* le langage; il précède tout autre accord puisqu'il fonde la possibilité de ces accords. Comme le disait Wittgenstein, « [c]et accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie »¹⁰⁵. Le fait que nous puissions nous parler, que nous nous comprenions, ce que Cavell appelle notre « harmonie, ou notre accord mutuel »¹⁰⁶, dépend de notre forme de vie :

Il y a une rationalité et une objectivité des procédures qui sont fondées dans nos « formes de vie ». C'est en effet ce qu'a toujours dit Cavell, et cela signifie aussi que cette nécessité est inhérente à *tous* nos usages du langage, dès lors que nous *voulons dire* quelque chose. La règle n'est donc ni un fondement ni une explication : elle est *là*, ce qui ne diminue en rien son caractère rigoureux, parce que « naturel ».¹⁰⁷

Les lectures conventionnalistes de Wittgenstein conçoivent selon Cavell l'accord sur le langage comme un accord contractualiste, où les différents membres d'une communauté se mettent d'accord sur un usage; Cavell conçoit plutôt le langage comme un accord biologique, c'est-à-dire

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, 2004, remarque 415.

¹⁰⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 241.

¹⁰⁶ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 258.

¹⁰⁷ LAUGIER, Sandra, « Lire Cavell », p. 11.

une entente mutuelle qui distingue une forme de vie d'une autre¹⁰⁸. Il ne s'agit donc pas d'un accord au sens de l'expression de la volonté par des individus, mais d'un *attunement*, une harmonisation ou une syntonie – comme un orchestre s'accorde avant une représentation. Puisque cet accord forme le donné (*given*) au-delà duquel nous ne pouvons poursuivre notre investigation, le langage ordinaire peut et doit former la base de la philosophie :

Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension des recueils de règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que nous le fassions en fin de compte est affaire de ce que nous partageons certains itinéraires d'intérêt et de sentiment, certains modes de réaction, certains sens de l'humour, de l'importance et de l'accomplissement, de ce qui est insupportable, de ce qui est comparable à quoi d'autre, de ce qu'est un reproche, de ce qu'est le pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où il est un appel, et où il est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des « formes de vie ». La parole et l'activité humaine, leur santé mentale et leur communauté ne reposent sur rien de plus que cela, mais sur rien de moins non plus. C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (et parce qu'elle est) terrifiante.¹⁰⁹

Fonder la philosophie sur l'étude du langage ordinaire n'est donc pas choisir un phénomène au hasard pour représenter l'entièreté de l'expérience humaine, mais plutôt s'interroger sur le phénomène constitutif de notre rapport au monde et à autrui pour le redécouvrir dans sa naturalité. Il s'agit là de l'un des thèmes prépondérants de l'œuvre de Cavell et de sa lecture de Wittgenstein : le langage ordinaire, et donc l'ordinaire en général, ne sont ni arbitraires ni des conventions, mais notre forme de vie, à propos de laquelle notre bêche se tord et nous disons : « C'est ainsi justement que j'agis »¹¹⁰.

¹⁰⁸ CAVELL, Stanley, *This New Yet Unapproachable America : Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p.41-43. Voir aussi sur cette question CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles: La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, traduit par Christian Fournier et Sandra Laugier, Éditions de l'éclat, 1993, chapitre 2, « Le débat de l'ordinaire ».

¹⁰⁹ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 138-139.

¹¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 217.

2.1.2) Comment puis-je dire ce que nous disons ?

Si le langage ordinaire peut bel et bien servir de fondement à la philosophie chez Cavell, il faudra que le philosophe puisse déterminer ce qu'est ce langage ordinaire. Comme nous le disions précédemment, l'une des principales mécompréhensions de la philosophie du langage ordinaire est d'en faire une enquête empirique qui doit établir une norme grammaticale¹¹¹. Bien qu'il s'agisse pour Cavell d'une mécompréhension totale de son effort philosophique, la question qui en est à l'origine, « Comment déterminer ce qu'est le langage ordinaire ? », est fondamentale. En effet, de quel droit le philosophe peut-il affirmer que « nous disons ceci quand... » ? N'est-il pas possible que son lecteur ne se reconnaisse pas dans ce que le philosophe détermine comme étant le langage ordinaire ?

Selon Cavell, lorsque le philosophe affirme que « nous disons ceci quand... », sa seule autorité est celle d'un locuteur natif de la langue dans laquelle il écrit¹¹². Il n'est donc pas mieux placé que tout autre locuteur pour déterminer ce qui est dit dans une situation particulière : le philosophe ne se fait pas spécialiste du langage courant, mais réfère soit à ses expériences passées, soit à son imagination. De même, il invite implicitement son lecteur à se demander ce qu'il dirait, ou aurait dit, dans une situation semblable.

Le philosophe du langage ordinaire ne cherche donc pas à établir une norme à laquelle tous devraient par la suite obéir, mais simplement à déterminer ce qui est habituellement dit dans une situation particulière. Le recours à la mémoire ou à l'imagination du philosophe, critiqué par certains¹¹³, n'est pas non plus problématique pour Cavell, puisqu'un locuteur natif fait appel à ces

¹¹¹ Pour Cavell, le langage ordinaire a bel et bien une normativité, puisqu'il détermine les usages qui sont possibles dans une communauté langagière. Le rôle du philosophe du langage ordinaire n'est pourtant ni de lui-même déterminer ces normes (c'est le langage ordinaire qui le fait), ni d'interdire certaines façons de parler. La normativité du langage ordinaire est déjà présente dans le langage, et quiconque s'en éloigne se prive de la possibilité de signifier. Voir CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 98-99.

¹¹² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 76-78.

¹¹³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 76-78.

mêmes procédés lorsqu'il discute dans sa langue : « En *général*, de tels locuteurs n'ont pas besoin de preuves de ce qui se dit dans la langue ; ils sont eux-mêmes la source de telles preuves. »¹¹⁴. L'enquête basée sur le langage ordinaire ne demande donc pas plus de preuves ou de données empiriques que l'utilisation quotidienne de ce langage. Pourtant, la question de la possibilité pour le philosophe de parler au nom d'une communauté langagière, de parler en notre nom, n'est pas réglée : en effet, c'est la question du passage du « je » au « nous », laquelle est aussi à la base du scepticisme quant aux autres esprits¹¹⁵.

Pour que le philosophe puisse parler au nom d'une communauté langagière, la similitude entre son usage du langage et l'usage du langage de cette communauté doit être établie, tout comme on doit s'assurer de partager une même forme de vie si l'on veut comprendre autrui. Pour Cavell, dans les deux cas, cette assurance provient de la pratique: dans le cas du langage, ce qui me permet de parler au nom d'autrui sur ce qui constitue le langage ordinaire est ce qui me permet d'avoir une conversation dans ce langage avec un autre locuteur. En tant que locuteur natif d'une langue, qui peut utiliser cette langue pour communiquer et se faire comprendre par les autres locuteurs natifs de cette langue, le philosophe sait ce qu'est le langage ordinaire. Son expertise philosophique n'est donc pas requise pour déterminer ce qu'est le langage ordinaire; seule sa maîtrise de la langue est nécessaire. Cette entente mutuelle n'a d'autre fondement qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle constitue selon Cavell un donné. On ne peut en chercher le fondement, parce que ce fondement n'est pas seulement social mais biologique : il y a ainsi deux aspects de la forme de vie chez Cavell, que Laugier décrit comme horizontal (l'aspect social) et

¹¹⁴ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 77.

¹¹⁵ LAUGIER, Sandra, « Lire Cavell », p. 12-13.

vertical (l'aspect biologique, naturel)¹¹⁶. Le langage est à la fois le produit de notre accord et l'outil permettant notre accord.

Le passage du « je » au « nous » se fait donc par l'ordinaire, par l'existence de communautés langagières (de formes de vie) qui partagent certains critères de signification. Refuser au philosophe la possibilité de dire « ce que nous disons quand... » est donc lui refuser d'être membre de notre communauté langagière, lui refuser la parole. Cela ne signifie pas pour Cavell que tout ce que le philosophe affirme au sujet du langage ordinaire correspond nécessairement à ce que chaque membre de la communauté dirait dans une situation donnée : le philosophe peut se tromper, nous pouvons utiliser certains mots de façon idiosyncratique, et nous pouvons simplement être en désaccord avec lui. De tels désaccords peuvent nuire à l'analyse du philosophe (on pourrait dire par exemple qu'un philosophe manque de réalisme dans son étude du langage), mais ne viennent pas nier la possibilité pour un philosophe de parler au nom d'autrui, pas plus qu'un simple malentendu ne rend impossible toute communication.

2.1.3) Le langage ordinaire comme critique philosophique

Dans le second chapitre de *Must We Mean What We Say ?*, Cavell tente de répondre aux critiques de la philosophie du langage ordinaire, et notamment à la question suivante: « Dans quel sens, ou dans quelle mesure, le recours à 'notre usage de tous les jours' d'une expression représente-t-il un mode pour critiquer l'usage de cette expression dans les contextes philosophiques ? »¹¹⁷. Il n'est en effet pas du tout évident que le philosophe traditionnel se laisse convaincre par une explication du type « c'est ce que nous disons quand ... » alors qu'il tente de

¹¹⁶ LAUGIER, Sandra, « Lire Cavell », p. 16.

¹¹⁷CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 144.

montrer que cette façon de parler est erronée ou porte à confusion. Pourquoi serait-il en effet interdit au philosophe de vouloir clarifier ou modifier certains mots, certaines expressions du langage ordinaire ?

Selon certaines lectures peu généreuses de Wittgenstein, la naturalité du langage ordinaire signifierait selon lui qu'il est tout simplement impossible d'y changer quoi que ce soit, et c'est pourquoi il affirmerait que les efforts des philosophes pour le changer sont vains ou contre l'ordre naturel des choses. Une telle lecture accorde bien peu d'imagination à Wittgenstein, qui ne pouvait vraisemblablement pas s'imaginer que les langages n'ont subi aucun changement significatif au cours de leur histoire. Une autre lecture, un peu plus plausible mais, selon Cavell, néanmoins fautive, voit en Wittgenstein un conservateur radical qui, bien qu'il reconnaisse qu'il est possible de changer les usages du langage ordinaire, considère que nous ne devons pas le faire (que ce soit en raison de sa naturalité ou du respect de l'héritage que constitue le langage). Pourtant, selon Cavell, Wittgenstein n'affirme pas qu'on ne doit pas apporter de changement au langage ordinaire, mais plutôt que ce n'est pas le rôle de la philosophie que de le changer: « Une telle réforme [du langage], si elle poursuit des buts pratiques déterminés, si elle vise à améliorer notre terminologie pour éviter des malentendus dans l'usage pratique, est sans doute possible. Mais ce ne sont pas à ces cas-là que nous nous attachons. »¹¹⁸.

La remarque de Wittgenstein semble contredire une certaine vision du rôle de la philosophie, où celle-ci devrait nous montrer que nos croyances ordinaires (et donc nos façons de parler ordinaires) sont fausses, ou qu'elles doivent être clarifiées. Pour Cavell, une telle conception de la philosophie la rend comparable à la science : de la même façon que la recherche scientifique peut me montrer qu'il est faux que le Soleil tourne autour de la Terre, la philosophie pourrait me montrer qu'il est faux d'affirmer que « je sais qu'il existe un monde matériel ».

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 132.

Pourtant, le rapport entre la science et les croyances ordinaires n'est pas le même qu'entre la philosophie et les croyances ordinaires. En effet, selon le Wittgenstein de Cavell, la philosophie du langage ordinaire (qu'il distingue de la philosophie traditionnelle ou, comme l'appelait Wittgenstein, de la « métaphysique ») ne s'oppose pas aux croyances ordinaires, puisque l'objet de ses interrogations ne peut être une croyance. Alors que la philosophie traditionnelle tente de confirmer ou d'infirmer ce qui semble être une croyance populaire (par exemple, « je sais que le monde extérieur existe »), le philosophe du langage ordinaire s'interroge sur la possibilité de savoir une chose telle que « le monde extérieur existe ». Il ne s'agirait donc pas d'une défense du sens commun contre la philosophie, mais d'une étude de ce que nous appelons « savoir », « croyance ». Pour Cavell, le travail de Wittgenstein est comparable à celui de Kant, en ceci qu'il s'interroge sur les conditions de possibilité du savoir. L'étude grammaticale est donc une étude transcendantale¹¹⁹.

Ainsi, la philosophie du langage ordinaire présente de nouvelles catégories de critique, puisqu'elle réoriente l'objectif de la philosophie : il ne s'agit pas pour elle de simplement rétorquer au philosophe traditionnel que ses propos ne correspondent pas à nos façons ordinaires de parler, mais plutôt d'utiliser le langage ordinaire comme matériau de base d'une interrogation sur le rapport entre le langage et le monde. C'est pourquoi la philosophie du langage ordinaire de Cavell est, en un sens, une philosophie de la philosophie: l'un de ses principaux objectifs est la compréhension et la critique de la philosophie traditionnelle, elle s'adresse au philosophe qui refuse ou oublie l'ordinaire. L'appel wittgensteinien à ce que la philosophie laisse le langage ordinaire tel qu'elle le trouve n'est pas une abdication de l'interrogation philosophique devant le sens commun mais plutôt un appel à une attention renouvelée envers notre rapport aux mots et au monde. Le recours à l'ordinaire et l'attention portée à nos pratiques sont donc des efforts pour

¹¹⁹ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 153.

une meilleure connaissance de soi (*self-knowledge*)¹²⁰. Le philosophe du langage ordinaire ne cherche pas de nouveaux faits pour s'opposer aux croyances populaires : « Il est au contraire essentiel à notre recherche que nous ne voulions apprendre par elle rien *de nouveau*. Ce que nous voulons *comprendre* est quelque chose de déjà pleinement manifeste. C'est en effet *cela* qu'en un certain sens nous semblons ne pas comprendre. »¹²¹.

L'ordinaire se retrouve chez Cavell non seulement lorsqu'il est question de philosophie du langage ordinaire, mais aussi dans ses lectures de certaines œuvres littéraires, tout particulièrement sa lecture de *Fin de partie* de Beckett. La lecture interne ou du texte « tel quel » à laquelle il appelait aussi chez Shakespeare est en effet un appel à une lecture ordinaire, qui ne cherche pas à dépasser le texte et qui tente de comprendre le texte de la façon la plus ordinaire qui soit. Le recours à l'ordinaire dans les lectures cavelliennes montre cependant selon nous les limites de ce concept hors du domaine de la philosophie du langage. En effet, bien qu'il affirme vouloir lire le texte de Beckett dans ce qu'il a de plus ordinaire, et de comprendre les personnages et les situations mis en scène par Beckett de la façon la plus ordinaire possible, Cavell succombe lui aussi à ce qu'il appelle la « sur-lecture ». Cette « sur-lecture », qu'il défend ouvertement comme pratique de lecture, contrevient pourtant à l'énoncé d'intentions ou de guides de lecture de Cavell dans ses essais sur Beckett ou sur *King Lear*, et serait aussi contraire à l'intention de Beckett dans l'écriture de ses pièces et romans. Or, s'il reconnaît à Beckett le droit de se contredire et de chercher la fin de la signification tout en écrivant des pièces et des romans, nous croyons que la contradiction que nous retrouvons chez Cavell est plus problématique et met en doute l'intérêt philosophique d'une lecture ordinaire.

¹²⁰ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 156.

¹²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 89.

2.2) L'ordinaire dans *Fin de partie*

En débutant son essai « Ending the Waiting Game », consacré à la pièce *Fin de partie* de Beckett (*Endgame* en anglais), Cavell critique d'emblée certaines interprétations du texte, se demandant si elles ne sont pas simplement « de l'esbroufe, suscitée par une teinture de philosophie à la mode »¹²². Les lectures proposées par Georg Lukacs et Martin Esslin ne comprennent pas selon lui que Beckett ne fait pas que constater l'essoufflement de la signification dans le monde moderne, qui se manifesterait dans l'absurde et l'*angst* qui le caractérise; bien qu'ils fassent chacun une lecture bien différente de cet essoufflement, le critique et le philosophe marxiste font selon Cavell la même erreur d'interprétation, qui les mène tous deux à une lecture incapable de voir le problème artistique au cœur de l'œuvre de Beckett. Celui-ci reconnaît plutôt d'après Cavell la victoire totalisante de la signification, et l'impossibilité, malgré ses efforts, de ne rien dire, de ne rien signifier¹²³. Pour en arriver à une telle lecture de Beckett, Cavell propose d'aborder *Fin de partie* à partir de l'ordinaire, en insistant sur le caractère ordinaire des événements et des dialogues de la pièce¹²⁴, mais aussi en montrant que le langage utilisé par Beckett est caractérisé par sa *littéralité cachée* : les mots de Beckett doivent être compris dans leur signification la plus immédiate, la plus ordinaire, mais le spectateur ou le lecteur sera pourtant tenté de pousser son interprétation plus loin, de leur ajouter des significations¹²⁵. Le lien entre *Fin de partie* et l'ordinaire est donc double. D'une part, Cavell propose de façon explicite de faire une lecture ordinaire de la pièce. Cette lecture ordinaire nous rappelle la lecture interne à laquelle appelait Cavell dans son essai sur *King Lear*, mais pourra

¹²² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 219.

¹²³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 220-221.

¹²⁴ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 222.

¹²⁵ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 224-226.

aller encore plus loin dans l'essai sur Beckett puisque celui-ci cherche par son texte à atteindre l'ordinaire, ce qui pour Beckett veut dire chercher à se débarrasser de la tyrannie de la signification¹²⁶. Le second lien avec l'ordinaire sera donc, d'autre part, que l'effort du philosophe du langage ordinaire et l'effort de Beckett sont, selon Cavell, comparables. Conscients de la tentation humaine de ne pas se satisfaire de l'ordinaire et de toujours chercher plus de significations ou de certitude, Beckett et le philosophe du langage ordinaire tentent de « [reconduire] les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien »¹²⁷. En effet, selon Cavell, les personnages de Beckett, et Beckett lui-même, cherchent à atteindre le silence, le néant, la solitude¹²⁸. La quête de l'ordinaire qui pour le philosophe pourrait mettre fin à nos tentations métaphysiques serait pour Beckett une quête de la fin de signification.

Paradoxalement, les principales critiques de l'essai de Cavell concernent la tendance de ce dernier à sur-interpréter certains éléments de la pièce, parfois sans fondements suffisants¹²⁹. Cavell tomberait souvent dans ce qu'il appelle lui-même la « sur-lecture » (« *overreading* »¹³⁰), une pratique de lecture qu'il défend mais qui est en conflit direct avec la lecture interne et ordinaire des textes. Il y a donc une contradiction entre les intentions de Cavell clairement énoncées au début de l'essai et la lecture qui les suit. Cavell identifie cependant une contradiction similaire chez Beckett, qui chercherait à atteindre la fin de la signification tout en continuant son travail d'écrivain. Selon Cavell, il ne s'agirait pas chez Beckett d'une contradiction véritable, parce qu'une action qui contredit une intention initiale n'est pas une contradiction¹³¹. Cavell peut-

¹²⁶ CRITCHLEY, Simon, *Very Little... Almost Nothing : Death, Philosophy, Literature*, Londres, Routledge, 1997, p. 178-179.

¹²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 116.

¹²⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 270.

¹²⁹ BERNSTEIN, Jay, « Philosophy's Refuge », dans WOOD, David (éditeur), *Philosophers' Poets*, Londres, Routledge, 1990, p. 177-191 ; OGDEN, Benjamin, « What Philosophy Can't Say About Literature », *Philosophy and Literature*, vol. 33, numéro 1, avril 2009, p. 126-138.

¹³⁰ CAVELL, Stanley, *À la recherche du bonheur*, p. 40-41.

¹³¹ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 276-278.

il bénéficier d'un passe-droit similaire à propos de la contradiction que nous identifions chez lui ?

« Ending the Waiting Game » nous permet donc de nous interroger sur les limites de la lecture cavellienne basée sur l'ordinaire, et sur la question des demandes spécifiques aux types de textes et aux disciplines. Pour ce faire, il nous faudra d'abord clarifier ce que Cavell entend par une lecture ordinaire de Beckett, et comprendre pourquoi le travail de Beckett et le travail du philosophe du langage ordinaire seraient similaires.

2.2.1) Des évènements ordinaires ?

Bien que le contexte de *Fin de partie* ne soit jamais clairement établi dans la pièce, on y retrouve un monde fréquemment visité par Beckett : un univers aux allures post-apocalyptiques, où les personnages sur scène (dans ce cas-ci, une famille : Nagg et Nell, leur fils Hamm, et Clov, serviteur de Hamm qui l'a recueilli enfant) semblent seuls au monde. Pourtant, selon Cavell, la pièce nous présente une famille comme les autres :

Mais prenez un peu de recul par rapport à cette extravagance, et c'est une famille, tout simplement. Peut-être pas n'importe quelle famille, mais il faut dire que chaque famille malheureuse a sa manière à elle d'être malheureuse – a sa manière à elle de se mettre dans la situation qui est la sienne. Les vieux parents, qui n'ont plus de fonctions utiles, figurent au rebut de la société, ils dépendent de la génération qu'ils ont mise au monde, qui quant à elle leur en veut d'être inutiles et dépendants. Ils font ce qu'ils savent faire le mieux : ils se chamaillent et ils se souviennent, sur le thème des jours meilleurs qu'ils ont connus. Et ils se réconfortent mutuellement de leur mieux, pas forcément par amour, ni même par habitude (peut-être que cet amour et cette habitude ne se sont jamais formés), mais par le fait qu'ils savent qu'ils y étaient tous les deux, qu'ils ont vécu ça ensemble, comme des compagnons d'armes, ou des passagers sur le même navire naufragé; et il semble qu'une vie, comme un désastre, ait besoin d'être repassée et revécue dans le souvenir, même si c'est cela qui en fait un désastre.¹³²

Même le langage utilisé par Beckett semble être pour Cavell une « imitation abstraite »¹³³ du

¹³² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 222.

¹³³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 224.

langage ordinaire : il ne s'agit pas d'une imitation réaliste de la façon dont nous parlons, mais plutôt, par ses références obscures pour le spectateur mais claires pour les personnages, par ses bris de continuité, ses retours en arrière soudains et ses connotations propres aux personnages, d'une représentation d'un langage ordinaire dans un monde fermé, comme peut l'être le langage d'une famille.

Pour Cavell, il est important que le lecteur ou le spectateur de la pièce ne soit pas complètement distrait par l'apparence extraordinaire du monde présenté par Beckett. Les allures cauchemardesques du monde de Nagg, Nell, Hamm et Clov ne doivent pas nous faire oublier que leur dynamique familiale n'a rien de nouveau, mais elles doivent aussi nous rappeler, par un travail métaphorique, que notre monde n'est pas si différent du leur. On aurait donc tort, selon Cavell, de voir dans la pièce de Beckett une fiction imaginative et incongrue, puisque le dramaturge réussit à projeter un portrait de nous-mêmes sans passer par le réalisme.

2.2.2) La « littéralité cachée »

Le langage de Beckett est selon Cavell un langage où les mots ne veulent dire que ce qu'ils veulent immédiatement dire, c'est-à-dire un langage d'où les implications du langage ordinaire sont absentes. Cavell donne comme exemple cet échange entre Hamm et Clov, où les implications usuelles du langage ordinaires disparaissent :

HAMM: Je t'ai fait trop souffrir. (*Un temps.*) N'est-ce pas ?

CLOV: Ce n'est pas ça.

HAMM (*outré*): Je ne t'ai pas trop fait souffrir ?

CLOV: Si.

HAMM (*soulagé*): Ah ! Quand même ! (*Un temps. Froidement.*)

Pardon. (*Un temps. Plus fort.*) J'ai dit: Pardon.

CLOV: Je t'entends.¹³⁴

Alors qu'on pourrait croire que Hamm se confesse et demande pardon, il ne fait selon Cavell que décrire une réalité, sans émotion. De même, dans l'échange suivant, ce qui de prime abord pourrait être vu comme une menace n'est finalement qu'une autre affirmation, dont Clov tire les conclusions logiques :

HAMM: Je ne te donnerai plus rien à manger.

CLOV: Alors nous mourrons.

HAMM: Je te donnerai juste assez pour t'empêcher de mourir. Tu auras tout le temps faim.

CLOV: Alors nous ne mourrons pas.¹³⁵

Plus encore, des expressions usuelles, comme « pour l'amour de Dieu », perdent aussi leur connotation d'exaspération et ne sont plus que l'expression du motif d'une demande; les questions rhétoriques ne sont plus des clichés mais appellent à une réponse : Beckett, tel que le comprend Cavell, cherche à vaincre le langage et la signification, à les réduire à leur plus simple expression, de laquelle il tente lui-même de se défaire tout en sachant qu'il ne le peut. Cette littéralité du texte de Beckett n'est pas cachée par l'auteur, mais est cachée par le spectateur lui-même : en s'interrogeant sur la signification de phrases qui lui semblent inhabituelles, étranges, le spectateur s'enfonce dans une quête de signification qui rend la pièce mystérieuse et indéchiffrable. Pourtant, selon Cavell, il suffit de s'attarder à ce qui est dit pour que cette apparente impénétrabilité disparaisse.

Les personnages de Beckett cherchent donc à signifier le moins possible, mais par ce fait même plongent les spectateurs dans une étourdissante quête de sens. Alors que les personnages se voient, comme le titre de la pièce le suggère, à la fin de l'Histoire, de leur vie, Nagg, Nell,

¹³⁴ BECKETT, Samuel, *Fin de partie*, cité dans CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 230.

¹³⁵ BECKETT, Samuel, *Fin de partie*, cité dans CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 232.

Hamm et Clov – mais surtout Hamm, sur lequel Cavell centre sa lecture – cherchent à réduire le monde au minimum, et ce autant par leurs actions que par leur langage. Il ne s’agit pas d’un effort de destruction du monde et du langage, mais d’une lente agonie, d’une préparation à la mort. Si le suicide n’est pas une solution adéquate, pourquoi alors, comme le demande Cavell, ne pas simplement se taire¹³⁶ ? La question peut être posée aux personnages, mais aussi à Beckett lui-même, qui, selon Cavell, ne croit pas que les mots peuvent vraiment transmettre des significations ou plutôt du sens¹³⁷. Cette croyance pousse autant Beckett que ses personnages à reconnaître l’impossibilité de se taire : même si les mots ne veulent plus rien (ou presque rien) dire, la tentation humaine de parler et de tenter de signifier est trop forte. De la même façon, Cavell, qui entreprend sa lecture de *Fin de partie* en voulant se restreindre à ce qui est dit, à lire le texte comme ordinaire, ne peut s’empêcher non seulement d’en proposer une interprétation mais d’y voir de nombreuses allusions et d’étendre sa réflexion à d’autres œuvres, d’autres auteurs. Alors qu’il insiste d’abord sur le caractère ordinaire du texte, sa lecture le mène vers une longue interprétation biblique, sans compter les références à Nietzsche, Camus, Sartre, Kant, Rilke, *Dr Strangelove*, et ainsi de suite. Cavell peut-il concilier cette succession de références à une lecture qui veut en rester à « ce que le texte dit vraiment » ?

2.2.3) Lecture ordinaire et « sur-lecture »

Dans les premières sections de son essai, Cavell nous présente les deux convictions à la base de son interprétation, soit le caractère ordinaire du contexte de la pièce et sa littéralité cachée. Sa lecture s’appuie sur une vision de la pièce comme ordinaire et littérale; pour bien la

¹³⁶ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 241-242.

¹³⁷ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 276-277.

comprendre, le spectateur doit se demander « quelles sont les circonstances les plus ordinaires dans lesquelles on prononcerait une telle réplique ? », ou encore « qu'est-ce que disent ces mots littéralement ? »¹³⁸. De même, selon Cavell, la littéralité cachée du texte a pour effet de nous montrer que son apparente obscurité n'est pas due à une obscurité réelle mais aux efforts du spectateur pour chercher des significations cachées là où les significations sont pourtant immédiates et évidentes : « Une telle découverte a pour effet de nous montrer que c'est *nous* qui nous obstinons à ne pas comprendre, qui nous induisons en erreur nous-mêmes, en exigeant une signification supplémentaire, ou autre là où la signification était la plus proche »¹³⁹.

Qu'est-ce que lire une pièce de façon « ordinaire » ? Pourquoi se rapporter à « ce que les mots disent vraiment » ? Pour Cavell, une lecture ordinaire n'est pas la reconnaissance dans une pièce des préoccupations philosophiques proches de celles de la philosophie du langage ordinaire, mais est d'abord une interrogation sur la nature des données qui servent à notre interprétation de la pièce. Tout comme la philosophie du langage ordinaire doit se demander ce qu'elle considère comme langage ordinaire, et pourquoi le prendre comme point de départ philosophique, une lecture ordinaire d'une œuvre littéraire se questionne sur les matériaux de base de la lecture, c'est-à-dire les mots, mais les mots dans leur contexte, c'est-à-dire dit par des personnages particuliers dans une situation particulière¹⁴⁰. Une lecture ordinaire est donc une lecture qui relie les mots et les personnages, et qui conçoit la pièce comme on concevrait la vie quotidienne, dans sa simplicité comme dans sa complexité, ce qui permet à la fois une meilleure compréhension des œuvres et un rapprochement entre la littérature et l'ordinaire. Il s'agit aussi d'une lecture qui évite d'ajouter à ses mots trop de significations, de connotations et de théorie : la lecture ordinaire, tout comme la philosophie du langage ordinaire, s'efforce de reconduire nos mots « de

¹³⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 227.

¹³⁹ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 225.

¹⁴⁰ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 414-419.

leur usage métaphysique à leur usage quotidien »¹⁴¹. Le cas de *Fin de partie* est cependant particulier puisqu'en plus de la lecture ordinaire que propose Cavell, la pièce telle qu'il la lit est déjà une réflexion sur l'ordinaire. En effet, selon Cavell, Beckett ne fait pas que présenter des personnages qui cherchent à atteindre le silence et la fin de la signification, mais cherche lui-même à contrer les attentes de ses spectateurs qui tenteront toujours d'ajouter des significations aux mots du texte¹⁴². La littéralité cachée du texte serait donc un effort conscient de la part des personnages et de l'auteur pour réduire la signification de leurs mots à son plus bas degré.

L'exposition des deux convictions et de quelques passages de la pièce qui les justifient est cependant suivie d'interprétations beaucoup plus poussées de la part de Cavell. Ces interprétations, qui concernent soit des passages précis de la pièce, soit la signification de la pièce en entier, ne sont jamais véritablement défendues. Ainsi, immédiatement suite au passage précédemment cité, Cavell s'interroge sur la présence de références à Dieu et au Christ dans la pièce :

À de nombreux endroits tout au long de la pièce, apparaissent les noms de Dieu et du Christ, de manière typique sous une forme verbale qui exprime conventionnellement une malédiction. Toutefois, elles ne servent jamais à maudire (dans la bouche, bien sûr, du personnage qui s'en sert), mais plutôt d'une façon parfaitement littérale. En voici deux exemples : « Mais que veux-tu qu'il y ait à l'horizon [au nom de Dieu] ? » (p. 31/47); « Attrape-la [une puce] pour l'amour du ciel [de Dieu] » (p. 33/50). Dans le contexte, le premier exemple nous montre Hamm en train de demander en réalité s'il y a quelque chose qui apparaît à l'horizon au nom de Dieu, comme son signe ou sur sa requête; et le second exemple veut dire en réalité que si vous aimez Dieu, si vous avez de la compassion pour lui, vous attraperez la puce et vous la tuerez. Notre conviction par de telles lectures dépendra de notre conviction par l'interprétation qui sera donnée de l'ensemble de la pièce, mais ces lectures suggèrent immédiatement un des mobiles du dévoilement par Beckett du littéral : il dissipe les malédictions, celles dont tout le monde est frappé. Une des malédictions qui nous touchent particulièrement, c'est que nous ne puissions nous servir naturellement du nom de Dieu que pour maudire, que nous ne puissions le prendre qu'en vain [voir Exode 10, 7]. Beckett dissipe cette malédiction en retournant la rhétorique de la malédiction; non pas, comme c'est la tradition, en se servant de ce nom dans la prière (ainsi que nous l'est montré explicitement à un autre endroit de la pièce, il est évident que *cette* solution-là ne nous est plus ouverte mais en changeant ses formules en énonciations déclaratives, en énoncés

¹⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 116.

¹⁴² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 277-279.

purement dénotatifs – en se servant de ces phrases « de manière cognitive », comme le formulaient les positivistes logiques.¹⁴³

Si nous citons longuement cet extrait, c'est parce qu'il nous semble caractéristique du va-et-vient dans la lecture de Cavell entre une attention particulière portée aux mots tels qu'ils sont dits et une tendance à extrapoler, à l'aide de chaque indice disponible, une interprétation beaucoup moins évidente et immédiate. D'abord, en portant attention aux mots tels qu'ils sont dits, Cavell voit que les références à Dieu et au Christ ne sont plus des blasphèmes mais doivent être compris de façon littérale. Déjà, il nous faut remarquer que cette lecture ne semble pas appuyée par le texte original. Le « What in God's name » (p. 31) de la traduction anglaise ne se retrouve pas du tout dans l'original français, comme le montre la citation précédente; la seconde référence à Dieu notée par Cavell, « for the love of God » (p. 33) est dans la version originale une expression plus générale, « pour l'amour du ciel » (p. 50). Puisque le traducteur du texte n'est autre que Beckett lui-même, les exemples choisis par Cavell ne nous paraissent pas probants pour la justification de sa lecture.

C'est cependant plutôt dans la lecture de Cavell la transition de la découverte selon laquelle les références à Dieu doivent être comprises dans leur littéralité vers une interprétation de l'intention de Beckett qui, bien qu'elle soit tout à fait plausible, ne peut être déduite de la lecture des mots tels qu'ils sont écrits, qui nous semble le plus importante pour notre propos. Cavell propose en effet bel et bien une interprétation, et non une lecture du texte « tel quel ». Au-delà de la question des références à Dieu dans l'édition originale, la lecture de Cavell ne nous

¹⁴³ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 225-226. La pagination des citations de Beckett dans *Dire et vouloir dire* se rapporte d'abord à l'édition américaine de *Fin de partie*, publiée chez Grove Press en 1958, ensuite à l'édition originale de la pièce publiée aux Éditions de Minuit en 1957.

paraît pas, malgré ce qu'il affirme, immédiate. Plutôt, il nous semble que malgré ses convictions initiales, Cavell propose ce qu'il appellera plus tard une « sur-lecture » (*overreading*) de Beckett.

Dans *Pursuits of Happiness*, ouvrage consacré aux comédies hollywoodiennes de « remariage », Cavell défend l'intérêt de telles « sur-lectures », c'est-à-dire une lecture dont le principal souci n'est pas la justesse mais de ne pas laisser de possibles significations de côté :

D'après mon expérience, les gens qui s'inquiètent d'une lecture forcée, d'une surinterprétation, ou qui ont peur d'aller trop loin, craignent (ou craignaient), de manière typique, de commencer : ils craignent la lecture en tant que telle, comme s'ils avaient peur que les textes – comme les gens, comme le temps et l'espace – ne veuillent dire des choses et de surcroît qu'ils ne veuillent en dire plus que vous n'en savez. C'est donc la peur du réel et c'est peut-être une peur salutaire, c'est-à-dire une peur justifiée. Cela me paraît une réaction plus intelligente devant des textes que l'opinion plus souriante selon laquelle la chasse au sens n'est pas moins divertissante que la chasse aux jupons (là non plus, en principe, aucune raison d'avoir peur). Pourtant, mon expérience m'apprend que pour la plupart des textes, comme pour la plupart des vies, il n'y a pas excès mais défaut de lecture.¹⁴⁴

Quelques pages après l'extrait de « Ending the Waiting Game » cité précédemment, Cavell suggère de comprendre la pièce à partir d'une interprétation précise, qu'il tente de justifier à l'aide de certains indices dans le texte :

Il est pas mal évident que Hamm et Clov veulent (si on peut dire) la fin du monde, mais pour comprendre la manière dont ils imaginent sa fin, pour trouver la raison pour laquelle il doit finir et les termes selon lesquels il peut être amené à sa fin, il faut disposer les personnages de la façon suivante : le refuge dans lequel ils se trouvent, c'est l'arche, la famille, c'est celle de Noé et l'époque, c'est quelque temps après le Déluge.¹⁴⁵

Les sections consacrées aux convictions sur l'ordinaire et la littéralité du texte sont ainsi suivies d'une longue interprétation biblique de la pièce, où celle-ci est lue en fonction du mythe du Déluge. Il s'agit bien d'une interprétation possible, voire plausible, de la pièce; est-elle cependant compatible avec une lecture basée sur l'ordinaire et la littéralité ?

Le problème que nous identifions dans « Ending the Waiting Game » n'est donc pas que

¹⁴⁴ CAVELL, Stanley, *À la recherche du bonheur*, p. 40-41.

¹⁴⁵ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 247.

Cavell propose une « sur-lecture » de *Fin de partie* riche en références et en significations, puisqu'il s'agit d'une pratique de lecture qu'il reconnaît et qu'il justifie. C'est plutôt la contradiction apparente entre des convictions initiales qui demandent une lecture ordinaire de la pièce et les moments de « sur-lecture » qui suivront qui nous semble problématique. L'exemple ci-dessus montre bien le va-et-vient entre lecture ordinaire ou « telle quelle » et interprétation qui se retrouve tout au long de l'essai de Cavell.

La présence d'une contradiction dans l'essai de Cavell est une critique déjà présente chez certains commentateurs, notamment Jay Bernstein et Benjamin Ogden. Selon Ogden¹⁴⁶, en cherchant à établir des liens entre *Fin de partie* et la philosophie du langage ordinaire, Cavell s'éloigne de son intention première, c'est-à-dire lire la pièce pour elle-même, lire ce que les mots disent vraiment. Bernstein¹⁴⁷ note lui aussi la contradiction entre les intentions de Cavell et sa pratique, affirmant que Cavell va au-delà de l'objet de son étude (la pièce de Beckett) en faisant justement ce que Beckett cherche à refuser. Il nous semble cependant que Bernstein et Ogden ne s'intéressent pas suffisamment à la pseudo-contradiction que Cavell identifie chez Beckett, et aux raisons qui le poussent à affirmer qu'il ne s'agit pas d'une véritable contradiction. Selon nous, l'identification et la justification de cette pseudo-contradiction par Cavell montrent qu'il est conscient de l'apparente contradiction dans son propre essai, et qu'il croit que, tout comme chez Beckett, elle témoigne d'une tendance et d'un besoin naturel de l'être humain à rechercher la signification et la parole.

Ainsi, à la toute fin de « Ending the Waiting Game », Cavell note qu'il peut sembler que Beckett lui-même se contredise. L'écrivain aurait en effet la « conviction évidente » que la communication est impossible, que les mots ne pourraient transmettre de sens, que l'auditoire est

¹⁴⁶ OGDEN, Benjamin, « What Philosophy Can't Say About Literature », p. 136.

¹⁴⁷ BERNSTEIN, Jay, « Philosophy's Refuge », p. 184.

inexistant; pourtant, il écrit des pièces de théâtre et des romans, et continue ainsi à s'exprimer et à communiquer à l'aide de mots¹⁴⁸. Selon Cavell, il n'y a pas de contradiction entre les pratiques d'écrivain de Beckett et sa « conviction évidente » sur la non-signification des mots puisque, d'une part, Beckett n' « utilise pas » les mots et, d'autre part, parce qu'une action qui va à l'encontre d'une conviction n'est pas une contradiction. D'abord, en limitant le plus possible la signification des mots qu'il utilise, Beckett refuse d'utiliser les mots de façon usuelle, c'est-à-dire avec les surplus de signification que le langage ordinaire leur confère habituellement. Comme nous l'avons vu, les mots et les phrases qui transmettent normalement une menace, une promesse ou une demande ne sont pour Cavell utilisés par Beckett que comme des descriptions de faits. L'écrivain irlandais tente donc de conformer sa pratique à sa conviction; pourquoi, dans ce cas, ne pas simplement rester silencieux ? Pour Cavell, Beckett écrit parce qu'il est impossible pour les êtres humains de se taire, de ne rien dire, d'être immobiles : tout comme ses personnages cherchent à atteindre la fin de la signification mais ne peuvent le faire que par la parole, Beckett est aux prises avec le besoin humain de parler et tente de concilier ce besoin avec sa conception du langage. Cavell relate d'ailleurs un passage d'une entrevue de Beckett où celui-ci, mis face à cette contradiction par l'intervieweur, répond : « Que voulez-vous, Monsieur ? C'est les mots, on n'a rien d'autre »¹⁴⁹. Ne rien signifier ne peut pas se faire : la conviction de Beckett ne pouvant être vécue, sa pratique d'écrivain n'est pas une contradiction¹⁵⁰. Plus encore, Beckett ne se contredirait pas vraiment : comme le dit Cavell, deux propositions qui se contredisent ne peuvent toutes deux être vraies, mais une conviction et une action qui y contrevient peuvent toutes deux

¹⁴⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 276-277.

¹⁴⁹ Rapporté dans CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 277; en français dans le texte original. Cette entrevue se trouve dans ESSLIN, Martin, *The Theatre of the Absurd*, New York, Anchor Books, 1961.

¹⁵⁰ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 277-278.

être présentes¹⁵¹. Il y aurait donc peut être un manque de cohérence chez Beckett, mais pas une contradiction. De plus, ce manque de cohérence est dû aux limites de la nature humaine et des outils à sa disposition : l'écriture de Beckett est donc absurde, mais aussi tragique.

Cette analyse de la pseudo-contradiction chez Beckett peut-elle s'appliquer à la contradiction qui se retrouve dans l'essai de Cavell ? L'argument selon lequel Beckett « n'utilise pas » le langage ne peut certainement pas s'appliquer à « *Ending the Waiting Game* » : on aurait peine à y trouver une littéarité cachée. Cependant, il nous semble que la tentation de vouloir signifier et de trouver des significations, que Beckett décèle chez ses spectateurs et que Cavell retrouve chez Beckett, peut en partie expliquer pourquoi Cavell aborde *Fin de partie* par son caractère ordinaire pour par la suite en proposer une interprétation beaucoup plus chargée en références. Plus encore, en affirmant que Beckett ne se contredit pas vraiment et qu'il ne fait qu'exprimer une tendance naturelle à la signification et à la parole chez les êtres humains, nous croyons que Cavell reconnaît sa propre contradiction et cherche à l'expliquer. Le besoin humain de parler auquel ni Beckett ni ses personnages ne peuvent résister est comparable au besoin de chercher des significations et des interprétations qui fait que Cavell passe de la lecture ordinaire à la « sur-lecture ». Ainsi, lorsqu'il demande, à la toute fin de son essai, « [r]eprocherons-nous à Beckett de ne pouvoir rester tranquille ? »¹⁵², Cavell pose selon nous cette même question à ses propres lecteurs : peut-on vraiment limiter une lecture de *Fin de partie* à l'ordinaire, sans en faire d'interprétation plus poussée ?

Cavell, en affirmant lire la pièce en fonction de son caractère ordinaire et littéral, se prête donc au jeu de Beckett, jusqu'au moment où la tentation d'ajouter des significations est trop forte. La famille normale deviendra ainsi une allégorie biblique, une horloge représentera l'ange

¹⁵¹ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 277-278.

¹⁵² CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 279.

Gabriel, un tableau retourné sera un symbole de l'impossibilité de l'art, et ainsi de suite. Comme Beckett, son travail trahit ses convictions initiales : ce qui devait d'abord être une lecture ordinaire de *Fin de partie* sera finalement une « sur-lecture » de la pièce. Si Cavell croit bel et bien que la contradiction entre ses convictions initiales et sa lecture de *Fin de partie* est comparable à la pseudo-contradiction de Beckett, il nous faut en conclure qu'il considère la « sur-lecture » comme une tendance naturelle de l'être humain, toujours à la recherche d'un surplus de signification et d'interprétations.

L'argument selon lequel Beckett ne se contredit pas, puisqu'une action qui va à l'encontre d'une conviction n'est pas une contradiction, nous semble cependant plus difficilement applicable au texte de Cavell. En effet, si l'on accepte cet argument et l'on que reconnaît que Cavell ne se contredit pas, il n'en reste pas moins que l'écart entre la conviction initiale et l'action exprime un manque de cohérence : or, le rôle de la cohérence dans un texte littéraire n'est pas le même que dans un texte philosophique. Beckett peut bien contrevenir à ses convictions dans un texte littéraire sans se contredire et sans manquer de cohérence, mais cela ne signifie pas que le manque de cohérence et l'apparence de contradiction ne sont pas problématiques dans un texte philosophique. Les types de textes et les disciplines dont ils sont issus ont en effet selon nous des critères et des demandes qui leur sont propres. Dans le cas de « Ending the Waiting Game », il nous semble que la contradiction de Cavell ne peut être simplement mise de côté : si la lecture ordinaire de la pièce de Beckett ne peut être faite, si la tendance à la « sur-lecture » et à l'interprétation sont inévitables pour le lecteur, il est selon nous nécessaire de le dire et de l'expliquer.

La comparaison entre la contradiction de *Fin de partie* et celle de « Ending the Waiting Game » nous permet de voir ce qui constitue selon nous un des problèmes de la conception

rédemptrice de la lecture de Cavell, que nous étudierons plus en détail aux points 4 et 5 de cette section. En ne prenant pas en compte les demandes et les critères spécifiques de chaque type de texte, Cavell offre un portrait de la lecture qui nous semble trop unifié et trop homogène, ce qui le mènera à une conception de la philosophie qui peine à se distinguer de la sophistique. En effet, les demandes du lecteur envers un texte littéraire ne sont pas les mêmes qu'envers un texte de philosophie. Le lecteur de Beckett qui remarque cette pseudo-contradiction chez l'écrivain irlandais ne la verra pas comme un défaut ou un problème dans son œuvre. Or, dans un texte de philosophie, le manque de cohérence et la contradiction entre les intentions de lecture et la pratique de lecture sont considérés comme un défaut du texte. La clémence du lecteur à l'endroit de Beckett ne doit donc pas nécessairement s'étendre à Cavell.

La lecture ordinaire, bien qu'elle permette de jeter un regard nouveau sur une œuvre et de s'interroger sur les conditions de possibilité de la critique, ne semble pas satisfaire l'appétit interprétatif de Cavell. Puisqu'il défend aussi la sur-lecture comme principe d'interprétation dans un autre ouvrage, on ne peut accuser simplement Cavell de faire ce qu'il dénonce. Pourtant, il cumule dans « *Ending the Waiting Game* » deux pratiques interprétatives qui se contredisent, ce qui nuit à la cohérence de son essai. Ce manque de cohérence peut aussi être reproché à Beckett : or, la cohérence ne joue pas le même rôle dans le travail de l'écrivain que dans celui du philosophe, puisque les exigences propres à chaque discipline ne sont pas les mêmes. En s'interrogeant lui-même sur les raisons de cette pseudo-contradiction chez Beckett, Cavell indique selon nous à ses lecteurs qu'il est conscient de l'écart entre ses convictions initiales et sa propre pratique interprétative, et qu'il s'interroge sur le rôle et la nature de la lecture philosophique d'œuvres littéraires; son manque de cohérence est donc conscient, peut-être même revendiqué. Cependant, si Cavell lui-même ne peut être satisfait par une lecture ordinaire d'une

œuvre qui présente déjà une réflexion sur l'ordinaire, l'intérêt de la lecture ordinaire comme posture interprétative nous paraît dubitable.

La comparaison entre la pseudo-contradiction de Beckett et la contradiction de Cavell, qui dit vouloir faire une lecture ordinaire mais tombe par la suite dans la « sur-lecture », est à notre avis implicite dans le texte de Cavell. Ainsi, l'échec de la lecture ordinaire de *Fin de partie* représente la tentation humaine vers la recherche de signification et l'insatisfaction on ne peut plus humaine envers l'ordinaire¹⁵³; « Ending the Waiting Game » et sa « sur-lecture » représente le rejet de l'ordinaire que Cavell reproche à la philosophie. Même si nous suivons cette comparaison, et que nous acceptons que les raisons qui poussent Beckett à écrire sont aussi celles qui poussent Cavell à la « sur-lecture », il n'en reste pas moins que Cavell se retrouve à faire ce qu'il dénonce, à être insatisfait de l'ordinaire au même titre que la philosophie traditionnelle qu'il critique. « Ending the Waiting Game » nous montre donc les limites du recours à l'ordinaire, et la difficulté de faire de la philosophie tout en évitant de tomber dans la recherche de signification et dans l'interprétation. Bien que les deux convictions initiales de Cavell, la littéralité cachée du texte et son contexte ordinaire, permettent d'attirer l'attention sur une dimension importante de l'écriture de Beckett, elles ne parviennent pas selon nous à montrer comment une lecture philosophique basée sur un recours à l'ordinaire peut dessiner un nouveau chemin philosophique.

¹⁵³ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 311-312.

3) Le perfectionnisme moral

S'il est aujourd'hui de plus en plus question de perfectionnisme moral dans les discussions philosophiques, c'est en grande partie grâce à Cavell et à ses efforts de réhabilitation de l'un des plus ardents défenseurs de cette notion, Ralph Waldo Emerson. Convaincu que l'oubli et la mécompréhension d'Emerson et du perfectionnisme ne peuvent qu'appauvrir le discours philosophique sur la vie morale, Cavell s'applique dans des ouvrages comme *In Quest of The Ordinary* (1988), *This New Yet Unapproachable America* (1988), *Cities of Words* (2004) et surtout *Conditions Handsome and Unhandsome* (1990) à défendre cette tradition et ce pionnier de la philosophie américaine contre des accusations fréquentes d'élitisme, de superficialité et d'impertinence.

Pour Cavell, le perfectionnisme moral est une dimension de la vie morale, et non une théorie morale concurrente de l'utilitarisme, de la déontologie ou de l'éthique des vertus. On pourrait selon Cavell en trouver la trace autant en philosophie qu'en littérature et au cinéma, dans des œuvres aussi diverses que *La République*, *L'idiot*, *Huckleberry Finn*, *The Philadelphia Story*, *Leaves of Grass*, *Le Misanthrope* et *La Divine Comédie*¹⁵⁴. Il s'agit cependant d'une idée qui aurait été selon lui évitée et rejetée par la philosophie académique ou professionnelle contemporaine, et dont les défenses contemporaines les plus sérieuses sont souvent littéraires¹⁵⁵. L'une des principales attaques contemporaines contre le perfectionnisme moral se retrouve dans *A Theory of Justice* de Rawls, où celui-ci rejette le perfectionnisme nietzschéen sous prétexte que son élitisme est incompatible avec la démocratie. Or, selon Cavell, non seulement le

¹⁵⁴ Pour une liste plus exhaustive d'œuvres où il est question de perfectionnisme selon Cavell, voir CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 51-52.

¹⁵⁵ CAVELL, Stanley, *Cities of Words : Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 247.

perfectionnisme est une dimension essentielle de la vie morale, mais il s'agit aussi d'une dimension nécessaire à la démocratie pour survivre et s'épanouir¹⁵⁶.

Thème majeur de l'œuvre de Cavell et point de rencontre important entre philosophie et littérature dans ses écrits, le perfectionnisme est d'après Cavell souvent mieux compris et reconnu par les littéraires que par les philosophes. En effet, à la différence des lectures de Shakespeare, par lesquelles Cavell tente de voir comment peut s'incarner un problème philosophique abstrait, la lecture d'*Une maison de poupée* dans *Cities of Words* nous montre un texte littéraire qui peut selon lui s'inscrire dans un débat philosophique et critiquer la philosophie morale traditionnelle tout en restant littérature. La pièce d'Ibsen permet en effet selon lui de faire des remontrances à la philosophie traditionnelle pour sa mise à l'écart de la dimension perfectionniste de la vie morale, en montrant une situation que les théories morales dominantes en philosophie traditionnelle ne parviennent simplement pas à saisir. En d'autres termes, selon Cavell, des textes comme *Une maison de poupée* permettent de pallier un angle mort de la philosophie traditionnelle. Le départ de Nora, qui abandonne son mari et ses enfants pour se consacrer à sa propre éducation, ne peut en effet être compris ni par une théorie morale kantienne, ni par une théorie morale utilitariste. Pour comprendre les raisons qui motivent Nora et pour justifier ses actes, il nous faut voir ce qui manque à ces théories et ce que la dimension perfectionniste de la vie morale permet d'apporter, ce qu'Ibsen parvient à faire mieux que la plupart des philosophes. En proposant ainsi qu'un texte littéraire peut s'inscrire dans une discussion philosophique, Cavell cherche encore une fois à montrer la proximité qu'il conçoit entre philosophie et littérature, tout comme la possibilité pour une œuvre littéraire d'avoir une réflexion morale qui lui est propre. Or, cette fois, le texte littéraire peut critiquer la philosophie traditionnelle et dévoiler ses faiblesses, plutôt que d'incarner un problème philosophique comme

¹⁵⁶ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 68.

dans les lectures de Shakespeare, ou de comparer le travail de l'écrivain à celui du philosophe ordinaire comme dans l'essai sur Beckett.

3.1) Qu'est-ce que le perfectionnisme ?

Bien que l'idée du perfectionnisme moral remonte au moins à Platon, la vision morale particulière à laquelle Cavell s'intéresse est exprimée de la façon la plus juste par Emerson et, dans une moindre mesure, Thoreau¹⁵⁷. Cavell refuse pourtant, comme à son habitude, de donner une définition du perfectionnisme ou d'en présenter un portrait global :

Dans ce qui suit, je ne veux pas produire une définition de ce que j'entends par perfectionnisme, émersonien ou pas. Non seulement je n'ai pas de liste complète des conditions nécessaires et suffisantes pour l'utilisation du terme, mais je n'ai pas de théorie où la définition du perfectionnisme pourrait jouer un rôle utile. Qu'il n'existe pas de liste définitive des caractéristiques constitutives du perfectionnisme est la conséquence d'une conception du perfectionnisme comme perspective ou dimension de pensée, incarnée et développée dans une série de textes qui couvrent tout l'éventail de la culture occidentale. Une telle conception est bizarre en ce qu'elle lie des textes qu'on pourrait ne pas songer à grouper autrement; et elle est ouverte dans deux directions: sur l'appartenance de tel ou tel texte à la série et sur le (ou les) trait(s) du texte qui détermine(nt) son inclusion dans la liste.¹⁵⁸

Au cœur du perfectionnisme émersonien se trouve l'idée d'actualisation de notre potentiel, de « devenir ce que l'on est », « d'être fidèle à soi-même »¹⁵⁹. Cavell insiste sur le fait que, pour Emerson, « perfectionnisme » est à comprendre en lien avec l'idée de perfectionnement, et non de perfection : il n'existe pas d'état de perfection, ni comme modèle universel représentant l'aboutissement d'une quête perfectionniste de transformation de soi, ni comme état final propre à chaque individu. Le perfectionnisme émersonien se distingue en ce sens du perfectionnisme que l'on peut trouver dans *La République*, où un modèle unique de vie bonne fait figure d'aboutissement du travail sur soi. Chaque état ou stade (Cavell utilise le mot « *state* », qui peut

¹⁵⁷ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 18. Nietzsche, fidèle lecteur d'Emerson, est aussi souvent sollicité par Cavell dans ses discussions sur le perfectionnisme.

¹⁵⁸ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 50.

¹⁵⁹ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 46.

signifier les deux) de l'individu doit, selon Emerson, être en lui-même final parce qu'il est désiré par l'individu, et n'est pas qu'une étape vers une hypothétique perfection. Or, l'état atteint (« attained state ») doit toujours tenir compte de l'état qui peut être atteint par la suite (« attainable state ») et ne jamais oublier qu'il existe un état qui n'est toujours pas atteint (« unattained state »). Le perfectionnisme insiste donc sur la progression de l'individu, et non sur l'atteinte d'un idéal.

D'où provient ce désir de s'améliorer, de se perfectionner ? Le regard que jette Emerson sur sa société et sur ses semblables est si critique qu'il en ressent une profonde honte : les compromis moraux que nous faisons tous, le cynisme face à nos idéaux qui en résulte devraient nous amener à chercher à nous améliorer, à atteindre l'état qui n'est pas atteint mais qui est atteignable:

Un texte comme « Confiance en soi » d'Emerson constitue virtuellement une étude sur la honte et perçoit ce que nous appelons à présent la société humaine comme une société dans laquelle la loi morale n'existe nulle part (ou presque). Sa perception se présente à lui sous la forme d'une vision des hommes comme « des punaises, du fretin », comme une « populace »; Nietzsche parlera de « troupeau » (Emerson en parle aussi). C'est une perception violente d'un contexte de violence. Pour reprendre le mot d'Emerson, comment « nous sortons-nous » de là ? Comment devenons-nous confiants en nous-même ? Le pis que nous pourrions faire serait de nous fier à nous-même tels que nous sommes – c'est là simplement être l'esclave de notre servilité : c'est ce qui fait de nous du fretin. Nous devons devenir plein d'aversion pour cette conformité, ce qui signifie effectuer une conversion qui nous en éloigne, ce qui signifie transformer notre conformité, comme si nous devions naître (à nouveau).¹⁶⁰

Pour Emerson, l'individu qui cherche à atteindre son état atteignable doit pour ce faire poursuivre son génie, c'est-à-dire son autonomie ou, pour reprendre un terme clé de sa pensée, sa « *self-reliance* »¹⁶¹. Chez Emerson, le terme « génie » se rapporte non pas à l'individu aux capacités supérieures, mais plutôt au caractère propre d'un individu, à sa particularité. Chaque individu a son propre génie, sa propre nature et sa propre destinée : Emerson réfère ainsi non pas à

¹⁶⁰ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 107.

¹⁶¹ Le terme « *self-reliance* » peut être traduit par autonomie, indépendance ou confiance en soi; il implique cependant l'idée non seulement d'une indépendance face aux autres mais d'un recours à soi-même, à ses propres capacités, qui nous semble absent des traductions françaises. C'est pourquoi nous répéterons le terme anglais dans cette section.

l'individu génial mais à ce vers quoi il est lui-même appelé lorsqu'il affirme, dans un célèbre extrait de *Self-Reliance* : « J'abandonne mon père, ma mère et mon frère lorsque mon génie m'appelle »¹⁶². Le génie émersonien est fortement lié à la capacité à la *self-reliance*, puisque la conformité rend impossible la poursuite de son caractère propre; c'est cette poursuite qui doit nous transformer, nous mener à une « transfiguration [...] de l'*illustratif* en *illustre* »¹⁶³. Pourtant, la poursuite de son génie n'amène pas à un isolement ou à un égoïsme. Suivre son génie donne la possibilité d'atteindre ce qui est le plus intime, mais ce qu'il y a de plus intime est aussi ce qui est le plus universel (et même, selon Emerson, nécessaire): c'est pourquoi nous nous reconnaissons dans l'œuvre de génie, bien qu'il s'agisse de l'expression de la non-conformité d'un individu¹⁶⁴.

3.2) Le perfectionnisme et la morale

Le perfectionnisme émersonien est donc pour Cavell la dimension de la vie morale « qui vise moins à réfréner le mal qu'à libérer le bien »¹⁶⁵. Sa réception dans la philosophie contemporaine en fait pourtant souvent soit un amoralisme égoïste, où l'individu rejette la morale de sa communauté, ses responsabilités et ses devoirs pour se consacrer à la quête de son génie, soit un système hiérarchique élitiste où le commun des mortels doit se consacrer au bien de l'homme supérieur¹⁶⁶. Pour Cavell, ces visions du perfectionnisme tiennent à deux de ses

¹⁶²« I shun father and mother and brother when my genius calls me » : EMERSON, Ralph Waldo, *Self-Reliance*, dans *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, édité par Brooks Atkinson, New York, The Modern Library, 1950, p. 149; notre traduction.

¹⁶³ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 59.

¹⁶⁴ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 103-104. Cavell applique cette idée aux *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, où celui-ci, en s'interrogeant en profondeur sur lui-même, parviendrait à atteindre des conclusions qui s'appliquent à nous tous. Il existerait donc une certaine parenté entre Emerson et les méthodes de la philosophie du langage ordinaire.

¹⁶⁵ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 68.

¹⁶⁶ C'est ainsi que Rawls conçoit selon Cavell les deux formes de perfectionnisme qu'il distingue, l'une modérée et l'autre extrême. CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 108-116.

caractéristiques : l'antimoralisme dont se réclame Emerson et, de façon encore plus claire, Nietzsche, ainsi que la honte et le dégoût pour l'état actuel des choses (de soi-même et de la société) qui forment l'impulsion nécessaire à la quête de son génie¹⁶⁷. La question se pose dès lors : le perfectionnisme est-il compatible avec la morale, ou s'agit-il d'un refus de s'engager auprès d'autrui ?

Avant de répondre à cette question, il importe d'abord de rectifier certaines mécompréhensions généralisées qui d'après Cavell donnent une image complètement faussée du perfectionnisme. D'abord, le perfectionnisme n'est pas une exhortation à l'affirmation immédiate de soi, au rejet de toute contrainte extérieure, mais plutôt l'encouragement à un travail de transfiguration de soi par sa propre liberté¹⁶⁸. L'aversion pour la conformité n'est donc pas une aversion pour toute obligation, morale ou autre, mais plutôt une aversion pour l'effacement de soi auquel mène la conformité.

Le terme « génie » peut aussi porter le lecteur d'Emerson à confusion, puisqu'il est normalement réservé à l'élite, à l'exception. Comme nous l'avons dit, le génie émersonien n'est pourtant pas l'être exceptionnel, mais notre propre capacité à l'autonomie, à la *self-reliance*¹⁶⁹. Servir le génie n'est donc pas servir un individu qui nous serait supérieur mais plutôt une affirmation de notre liberté; nous admirons la personne qui écoute son génie parce qu'elle est, pour paraphraser Emerson, plus nous-même que nous ne le sommes¹⁷⁰. Le génie émersonien est en outre aussi bien partagé que la capacité de penser¹⁷¹, ce qui fait que le perfectionnisme n'est pas une hiérarchisation des individus selon leurs capacités mais bien un encouragement à l'expression de l'autonomie intellectuelle de chacun.

¹⁶⁷ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 105-107.

¹⁶⁸ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 113-115.

¹⁶⁹ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 112.

¹⁷⁰ EMERSON, Ralph Waldo, « The Poet », cité dans CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p.79.

¹⁷¹ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 78-79.

Le perfectionnisme n'est donc ni un égoïsme sans limites, ni un élitisme radical. Le rejet du moralisme ne signifie pas un rejet de la moralité, mais plutôt un rejet de la conformité. Qui plus est, le perfectionnisme est selon Cavell une pré-condition de la moralité : la *self-reliance* est en effet nécessaire pour l'atteinte d'une liberté qui permettra à son tour le consentement et la possibilité d'agir de façon morale¹⁷². L'individu qui n'a pas de *self-reliance*, qui est encore dans la conformité, ne peut en effet librement consentir à un jugement : sa moralité est celle d'autrui. Pour pouvoir être moral, il faut pouvoir être responsable de nos vies, de nos actions et de nos jugements : or, selon Emerson, l'individu qui vit dans la honte et la conformité ne possède pas cette pré-condition de la moralité.

En parlant du perfectionnisme comme d'une dimension de la vie morale, Cavell insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un concurrent aux théories morales existantes mais plutôt d'un complément à celles-ci. Le perfectionnisme ne cherche donc pas de répondre à toutes les questions morales, mais cherche plutôt à rendre possible la vie morale en poussant l'individu à une quête de son génie:

C'est l'urgence morale du perfectionnisme; pourquoi, pourrions-nous dire, les résultats de sa pensée morale ne sont pas les résultats d'un raisonnement moral, ni d'un calcul des conséquences débouchant sur un jugement de valeur ou sur une préférence, ni de la mise à l'épreuve d'une intention donnée, si vous voulez l'appeler ainsi, contre une loi universalisante débouchant sur un jugement de droit. Cette urgence s'exprime dans le sentiment qu'a Emerson de combattre le chagrin dans chaque parole, à chaque souffle. Si le calcul et le jugement doivent répondre à la question : « Quelle direction ? », la pensée perfectionniste est une réaction à une perte de direction.¹⁷³

¹⁷² CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 127.

¹⁷³ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 117.

3.3) Le perfectionnisme et la démocratie

Comme nous le verrons avec la lecture que fait Cavell d'*Une maison de poupée*, le perfectionnisme n'est pas qu'une dimension de la vie morale mais aussi une condition de la vie démocratique. La communauté mise en scène chez Ibsen, le mariage, est d'après Cavell comparable à la communauté démocratique : l'impossibilité pour Nora de prendre part à la conversation que doit constituer son mariage est alors comparable à l'impossibilité pour certains membres de la communauté de prendre part à la conversation démocratique, alors que la démocratie requiert la participation de tous les membres d'une communauté. En effet, si l'individu dans la conformité ne peut être moral puisqu'il n'est pas responsable de sa propre vie, il ne peut non plus être membre à part entière d'une communauté: la conformité le rendrait inapte à trouver sa voix, condition à la participation à la conversation démocratique. Bien que plusieurs auteurs, notamment Rawls¹⁷⁴, aient vu dans le perfectionnisme un refus des demandes de la démocratie, il s'agit pour Cavell d'une dimension essentielle de la vie démocratique, sans laquelle elle ne peut s'épanouir. Selon Rawls, le perfectionnisme est soit dans sa version modérée une insistance sur la place de la culture, soit dans sa version extrême un système dans lequel la maximisation de l'excellence devient le principe unique des institutions et des obligations¹⁷⁵. Pour Cavell, ces deux versions du perfectionnisme sont non seulement fausses, elles omettent de montrer ce qui rend le perfectionnisme émersonien essentiel à la critique interne de la démocratie.

La conversation démocratique est pour Cavell à la base de la société, et précède le contrat social puisqu'elle le rend possible : sans conversation, nul consentement n'est possible, et le

¹⁷⁴ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 108-116. Rawls concentre son étude du perfectionnisme sur Nietzsche, sans mentionner Emerson ; cependant, selon Cavell, les extraits choisis par Rawls sont parmi ceux qui, chez Nietzsche, sont le plus directement influencés par Emerson.

¹⁷⁵ CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 108-111.

consentement est essentiel à la reconnaissance des autres membres de la société¹⁷⁶. À l'intérieur d'une société démocratique, la possibilité de critique de cette société par un membre passe par une continuation de cette conversation : selon Rawls, « [c]eux qui expriment de la rancœur doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes, ou comment d'autres leur ont fait du tort »¹⁷⁷. Or, pour Cavell, la possibilité pour un individu ou un groupe qui ne participe pas entièrement à cette conversation de présenter une critique légitime de la société dans laquelle il vit reste problématique, puisque dans de nombreux cas la participation à la conversation leur sera refusée. Pour pouvoir y participer, ces individus ou ces groupes doivent déjà pouvoir être traités comme égaux et présenter une réflexion qui s'inscrit dans la société où ils sont. Cependant, selon Cavell, si l'on réduit la conversation démocratique à une conversation sur des arguments prédéterminés dans des paramètres préétablis, la voix de certains individus sera tout simplement rejetée de la conversation, et avec elle la possibilité d'une critique et d'une amélioration de la société.

Cette compréhension politique du perfectionnisme s'exprime aussi dans sa lecture d'*Une maison de poupée*. Parce qu'elle n'est considérée « que » comme une femme, et non comme l'égale de son mari, Nora ne peut prendre part à la conversation qui pourtant la concerne directement : son mariage. Puisqu'elle ne peut participer ni à la conversation, ni à l'établissement de nouveaux termes à la conversation qui permettraient de l'y inclure, Nora n'a d'autre choix que celui de se retirer de son mariage et de tenter de se constituer en égale de Torvald pour finalement trouver sa voix.

La honte des individus qui, comme Nora, ne peuvent participer à la conversation démocratique parce qu'ils ne sont pas considérés capables de le faire est ainsi pour Cavell un

¹⁷⁶ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 55-63.

¹⁷⁷ Cité dans CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, p. 183.

exemple de la honte à la base de la volonté de perfectionnement qu'est le perfectionnisme. Même si la critique de ces individus envers leur société reste embryonnaire et ne peut s'exprimer dans les termes déjà établis de la conversation, elle témoigne d'une aspiration à une éducation et à un changement de statut qui permettrait une plus grande participation démocratique. La dimension perfectionniste de la vie démocratique peut donc donner une légitimité à une critique sociale qui ne peut être dirigée vers un aspect précis d'une société, qui ne s'y inscrit pas entièrement; elle permet de prendre en compte les revendications d'individus qui ne maîtrisent pas le vocabulaire politique, qui ne sont pas déjà à l'intérieur des institutions. Plutôt que d'être une nouvelle façon de se pencher sur des débats précis à l'intérieur d'une société, le perfectionnisme permet ainsi selon Cavell un élargissement de la conversation démocratique¹⁷⁸.

3.4) Une maison de poupée, le perfectionnisme et les oublis de la philosophie

En présentant la dimension politique du perfectionnisme émersonien et son importance pour la vie démocratique dans *Conditions Handsome and Unhandsome*, Cavell réfère à de nombreuses reprises à Nora, personnage principal de la pièce d'Ibsen *Une maison de poupée*; ces références adviennent tout particulièrement lorsqu'il est question d'exclusion de la conversation démocratique. Pour Cavell, la pièce ne permettrait pas seulement de « rendre visible » certains problèmes philosophiques et d'incarner des positions abstraites pour les rendre plus claires, comme ce fut le cas pour Shakespeare et le scepticisme, mais peut montrer à la philosophie certains de ses points aveugles. Dès les premières phrases de l'essai consacré à Ibsen dans *Cities of Words*, il affirme se servir du dramaturge pour « réprimander la philosophie [...] pour son

¹⁷⁸ CAVELL, Stanley, *Cities of Words*, p. 248.

évitement comparatif du perfectionnisme dans la réflexion morale »¹⁷⁹. *Une maison de poupée* lui permet ainsi non seulement de rendre visible un problème philosophique mais surtout de montrer ce qui est oublié par la philosophie traditionnelle lorsqu'elle rejette la dimension perfectionniste de la vie morale; plus encore, la pièce lui permet de montrer les limites de l'argumentation morale en philosophie traditionnelle.

Ces reproches à la philosophie traditionnelle sont néanmoins présents selon Cavell dans certains textes philosophiques¹⁸⁰ : la critique de l'aveuglement philosophique face au perfectionnisme n'est donc pas propre à la littérature. Plutôt que de tenter d'identifier des possibilités inhérentes à une discipline qui échapperaient à une autre, Cavell s'efforce de reconnaître dans certaines œuvres une sensibilité selon lui évacuée par la philosophie traditionnelle ou professionnelle. Comme nous l'avons vu avec Shakespeare, il est donc possible pour Cavell qu'un texte littéraire s'intéresse à un problème philosophique; le cas d'Ibsen est cependant différent, puisqu'*Une maison de poupée* est, selon certaines lectures de l'œuvre et de la vie d'Ibsen¹⁸¹, un effort conscient de sa part pour s'inscrire dans le débat philosophique concernant les droits des femmes, le dramaturge ayant entre autres été inspiré par *The Subjection of Woman* de John Stuart Mill. Pourtant, Ibsen présente ce que Cavell comprend comme une critique de deux grands courants de la philosophie morale traditionnelle, le kantisme et l'utilitarisme, par le biais d'une pièce de théâtre qui ne fait aucune référence explicite à ces courants, et qui ne reprend pas les modes d'expression du texte philosophique.

La question centrale que le spectateur se pose après avoir vu *Une maison de poupée*, et

¹⁷⁹ « to rebuke philosophie [...] for its comparative shunning of the perfectionist strain in moral thinking » : CAVELL, Stanley, *Cities of Words*, p. 247 ; notre traduction.

¹⁸⁰ CAVELL, Stanley, *Cities of Words*, p. 247.

¹⁸¹ ROGERS, Katharine M., « A Woman Appreciates Ibsen », *The Centennial Review*, vol. 18, no 1, hiver 1974, p. 91-108 ; TEMPLETON, Joan, « The Doll House Backlash : Criticism, Feminism, and Ibsen », *PMLA*, vol. 104, no 1, janvier 1989, p.28-40.

que Cavell pose à ses lecteurs, est la suivante: Nora a-t-elle raison de quitter son mari Torvald et ses enfants ? Pour Cavell, si l'on aborde cette question soit par une théorie morale kantienne, soit par l'utilitarisme, on ne parviendra pas à comprendre comment l'acte de Nora est justifié. Non seulement la déontologie et l'utilitarisme ne peuvent nous donner un jugement définitif sur la façon dont agit Nora, mais ils ne peuvent tout simplement pas rendre compte de la situation dans laquelle elle se trouve. Il s'agit donc non seulement d'un désaccord philosophique entre d'une part Ibsen et d'autre part le kantisme et l'utilitarisme, mais d'un angle mort de la conception de la vie morale de ces deux courants : toutes leurs tentatives de compréhension de la situation de Nora vont en oublier ou ignorer des éléments essentiels, et présenteront ainsi un portrait tronqué de la réalité. C'est pourquoi *Une maison de poupée* est selon Cavell non seulement la contribution d'Ibsen à un débat philosophique, mais aussi une critique de la philosophie morale traditionnelle qui oublie constamment l'importance de la dimension perfectionniste de la vie morale.

Le problème principal de Nora est en effet que ni son mari ni la société dans laquelle elle vit ne la considèrent apte à prendre parole. Ce rejet de la voix de Nora est double. D'abord, elle ne peut pas prendre part aux décisions financières de son ménage puisque la loi l'en empêche; ensuite, son mari lui-même ne la laisse prendre aucune décision, même celles qui la concernent directement. Nora ne peut donc prendre part ni à la conversation démocratique, ni à la conversation du mariage, deux types de conversations que Cavell compare fréquemment¹⁸². Dans les deux cas, la conversation qui mène à un accord présuppose que les individus qu'elle concerne y prennent part. Ce n'est pas le cas de Nora, qui, comme elle le réalisera à la fin de la pièce, a toujours été traitée par les hommes de son entourage comme une poupée, un être fragile dénué de volonté et de raison.

¹⁸² Voir CAVELL, Stanley, « La conversation de la justice : Rawls et le théâtre du consentement », *Conditions nobles et ignobles*, p. 174-207.

La situation de Nora ne pourrait donc être changée par un calcul utilitariste ou par le changement de maxime de sa conduite, de celle de son mari ou même de la société norvégienne en entier. Tant qu'elle ne développe pas sa propre voix, tant qu'elle ne prend pas part à la conversation démocratique ou à la conversation du mariage, elle continuera à être traitée en poupée. Cette honte ressentie par Nora la mène à la conclusion qu'elle doit, pour se développer et s'éduquer, quitter son mari et ses enfants. La pièce d'Ibsen est donc selon Cavell à la fois une critique de l'inégalité des sexes de son époque et une critique des insuffisances des argumentations philosophiques tentant de mieux comprendre la situation des femmes. Comme Nora est incapable d'argumenter avec son mari, et qu'elle invoque ses sentiments, notamment sa honte, pour lui faire comprendre sa situation, celui-ci la traite en enfant irrationnelle. Or Nora n'est pas stupide, mais elle ne possède ni l'éducation ni la reconnaissance qui lui permettraient d'argumenter avec Torvald. Ce n'est donc pas par la discussion rationnelle et philosophique, nous dit Ibsen, que la situation des femmes peut être comprise, mais en nous assurant que celles-ci peuvent redéfinir le cadre de la conversation pour y prendre part.

Est-il accidentel que Nora, qui ne peut exprimer son point de vue par l'argumentation rationnelle, soit le personnage d'une œuvre littéraire ? La littérature est-elle le seul moyen de montrer que l'argumentation rationnelle a ses limites – de le montrer autrement qu'en développant des arguments contre l'argumentation ? Bien que la littérature permette selon Cavell de *mieux* montrer ce que la philosophie traditionnelle oublie dans la dimension perfectionniste de la vie morale, et qu'Ibsen peut « présager et présenter cette détresse [l'impossibilité de participer à la conversation de la démocratie ou du mariage] par des façons qui échappent à la philosophie »¹⁸³, il n'en reste pas moins qu'il réussit lui-même à relater cette insuffisance dans un

¹⁸³ « [...] he divines and presents this distress in ways philosophy may not » : CAVELL, Stanley, *Cities of Words*, p. 263; notre traduction.

texte philosophique. Comme toujours chez Cavell, philosophie et philosophie traditionnelle (ou encore professionnelle, académique) ne sont pas synonymes : lorsqu'il affirme qu'Ibsen, comme de nombreux autres écrivains, peut réprimander la philosophie pour son rejet de la dimension perfectionniste de la vie morale, il précise qu'il blâme la philosophie « dans sa forme professionnelle dominante »¹⁸⁴, et non la philosophie comme discipline. La proximité qui permet à la littérature d'être pertinente pour la philosophie doit ainsi permettre à la philosophie de comprendre la littérature et, dans une certaine mesure, d'en reprendre le propos sans pour autant que les deux disciplines ne s'annexent ou ne fusionnent. Il ne nous semble donc pas que, pour Cavell, certaines choses ne peuvent être exprimées *que* par la littérature, mais plutôt que la littérature peut dans certains cas *mieux* rappeler au philosophe l'importance de certaines questions, de certains aspects de la vie. La situation de Nora ne pourrait donc peut-être pas être exprimée dans tous ses détails et toute sa sensibilité par un résumé dans un essai de philosophie, même celui de Cavell, mais cela n'empêche pas Cavell d'en parler et d'en tirer des conclusions philosophiques.

Plutôt que de chercher à déterminer des domaines qui seraient propres à la littérature ou à la philosophie, Cavell s'efforce donc encore une fois de montrer que leur proximité rend possible et essentiel un dialogue entre les deux disciplines. Si ses lectures de Shakespeare nous confrontent constamment à la question de la nécessité du commentaire pour exprimer l'intérêt philosophique d'un texte littéraire, sa lecture d'Ibsen nous montre plutôt comment le texte littéraire peut participer à un débat philosophique sans passer par le commentaire. Dans ses lectures de Shakespeare, Cavell doit en effet convaincre ses lecteurs qu'une lecture à partir de la question du scepticisme est à la fois possible et féconde; en ce qui concerne Ibsen, les thèmes

¹⁸⁴ « philosophy [...] in its dominant professional dispensation » : CAVELL, Stanley, *Cities of Words*, p. 247 ; notre traduction.

perfectionnistes contenus dans *Une maison de poupée* sont beaucoup plus évidents et beaucoup plus communément admis¹⁸⁵. L'intérêt du texte de Cavell sur Ibsen, outre son illustration de la dimension perfectionniste de la vie morale et de la façon dont elle échappe à la philosophie traditionnelle, réside donc selon nous dans la clarté et l'immédiateté du lien entre le texte littéraire et la question philosophique. Il n'est en effet pas nécessaire pour Cavell dans ce texte de justifier le point de départ de sa lecture ni d'expliquer comment une conviction initiale n'est pas une hypothèse de lecture : quiconque lit Cavell sur le perfectionnisme et lit par la suite *Une maison de poupée* pourra saisir les liens qui unissent le questionnement philosophique et le propos du dramaturge. La lecture de Cavell n'est pas pour autant inutile ou superfétatoire : son illustration de l'impossibilité de saisir la position de Nora et de répondre à sa question à partir de l'utilitarisme ou du kantisme montre bien selon nous la force et l'importance du perfectionnisme et les angles morts de la philosophie traditionnelle. Le texte de Cavell sur Ibsen dans *Cities of Words* nous paraît donc être un exemple particulièrement convaincant de cette proximité évidente qu'il entrevoit entre certains textes littéraires et philosophiques et, comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage où il se retrouve (*Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*), de l'importance pédagogique des textes littéraires dans l'enseignement de la philosophie.

4) La conception cavellienne de la lecture : transfert, séduction et lecture rédemptrice

Cavell, comme nous l'avons vu, multiplie les références aux œuvres littéraires dans ses textes philosophiques, et considère évidente la proximité entre les deux disciplines. Pourtant, la relation entre philosophie et littérature ne peut selon lui être théorisée et définie, puisqu'elle ne se

¹⁸⁵ Voir notamment ROGERS, Katharine M., « A Woman Appreciates Ibsen », p. 99.

manifeste que dans des lectures particulières, comme ses propres lectures d'œuvres littéraires dans des textes philosophiques. De même, aucune approche méthodologique ou théorique n'est selon lui nécessaire à la lecture philosophique d'œuvres littéraires. Cette proximité et cette immédiateté de la lecture philosophique d'œuvres littéraires trouvent en partie leur source dans sa conception de la lecture, fortement teintée de psychanalyse. Cette lecture « rédemptrice » ou thérapeutique se concentre sur le dépassement du texte par son lecteur et la réflexion que ce dernier produit, ce qui permet à Cavell d'expliquer la possibilité d'un travail philosophique inspiré par la littérature.

La lecture d'un texte littéraire ou philosophique ne nécessite pour Cavell ni approche ni théorie, puisque le texte est déjà à proximité du lecteur, s'offre déjà à lui: comme il le dit à propos des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, « [l]e concept d'approche suggère d'aller plus près, de se rapprocher; il suggère donc que nous ne sommes pas, encore, assez près, assez proches, donc que nous connaissons une direction méthodique vers le texte qui n'est pas déjà prise à l'intérieur du texte, que nous ressentons une distance [...] entre nous et lui.»¹⁸⁶. L'approche théorique offre au lecteur des questions pré-déterminées, qui mènent à des réponses elles aussi déterminées d'avance; ce faisant, elle éloigne le lecteur de ce qui est vraiment écrit et ne le laisse pas être lu par le texte, alors que c'est bien d'après Cavell ce qui doit se produire lors de la lecture. Sa critique de la nécessité d'une approche théorique pour la lecture d'un texte doit aussi être rapprochée de sa critique de l'idée d'une théorie générale de la relation entre philosophie et littérature. Dans les deux cas, la théorie se pose comme méthode d'explication d'une proximité qui est pourtant évidente. La philosophie et la littérature, tout comme le cinéma ou même, dans une moindre mesure, la musique et les arts plastiques, s'intéressent à des sujets semblables et proposent des réflexions sur ces sujets : rien de plus naturel pour Cavell que leur

¹⁸⁶ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p. p. 33.

entrecroisement, voire leur entrelacement.

L'absence de théorie concernant la relation entre littérature et philosophie et d'approche théorique et méthodologique de la littérature se conjugue aussi chez Cavell avec une conception de la lecture fortement inspirée par la psychanalyse. Cette conception de la lecture « rédemptrice » lui sert à montrer comment un texte, littéraire ou philosophique, peut être véritablement thérapeutique pour son lecteur¹⁸⁷. Cavell reprend ici la visée thérapeutique dont se réclamait Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* pour l'appliquer à un domaine plus vaste; l'idée provient aussi d'Emerson et de Thoreau, pour qui l'écriture et la lecture peuvent avoir une valeur rédemptrice qui dépasse l'écrivain et le lecteur¹⁸⁸. C'est cependant la psychanalyse, et en particulier par le concept de transfert, qui fournissent à Cavell le matériau de base de sa conception de la lecture.

Comme le mentionne Stephen Mulhall, Cavell a recours à la psychanalyse dans ses lectures à la fois pour interpréter certains comportements et certains personnages dans des lectures spécifiques, mais aussi pour lui fournir un « paradigme de ce qu'est la lecture en général »¹⁸⁹. Ainsi, à partir de l'idée selon laquelle le texte est celui qui lit et interprète, et que le lecteur est interprété et lu par le texte comme le patient est lu et interprété par son analyste, Cavell pose les grandes lignes d'une conception de la lecture dont l'activité thérapeutique est réelle et efficace :

La pratique qui m'est suggérée par le renversement de l'image de l'interprétation d'un texte en une image où l'on est interprété par le texte devrait selon moi être guidée par trois idées principales : premièrement, l'accès au texte est fourni non pas par le mécanisme de projection mais bien par celui du transfert (c'est pourquoi l'accusation selon laquelle en interprétant exhaustivement un texte on fait de l'œuvre d'art un test de Rorschach est désespérément erronée mais néanmoins précisément significative, et mérite une réponse attentive); deuxièmement, les plaisirs de l'appréciation seront suivis par les risques de la séduction; et troisièmement, les risques valent la peine d'être encourus parce que le but de la rencontre

¹⁸⁷ CAVELL, Stanley, *Themes Out of School : Effects and Causes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 51.

¹⁸⁸ CAVELL, Stanley, *Themes Out of School*, p. 50-51.

¹⁸⁹ « a paradigm for the general business of reading » : MULHALL, Stephen, *Stanley Cavell : Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 208 ; notre traduction.

n'est pas l'accomplissement ou la consommation mais la liberté.¹⁹⁰

Il est d'abord primordial pour Cavell de clarifier un point : si le texte est bien celui qui lit, cela ne signifie pas qu'il devient un simple canevas où se dessineront les pensées refoulées du lecteur. Une telle conception de la lecture ferait perdre toute autonomie au texte, puisque chaque lecture en ferait une œuvre complètement distincte qui ne dépendrait que du lecteur. Pour conserver cette autonomie du texte, Cavell fait appel à la notion de transfert, définie par Laplanche et Pontalis comme « le processus par lequel les désirs inconscients s'actualisent sur certains objets dans le cadre d'un certain type de relation établi avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique »¹⁹¹. À la différence de la projection, qui est un mécanisme de défense de l'individu en analyse où celui-ci projette sur une tierce personne des idées, des sentiments ou des souhaits qu'il refuse de reconnaître chez lui, le transfert est un processus qui permet d'actualiser ces pensées inconscientes par la relation avec l'analyste¹⁹². Freud, qui voyait d'abord dans le transfert un obstacle à l'analyse, va par la suite réviser son jugement pour faire du transfert un mécanisme essentiel à la réussite de l'analyse¹⁹³. Le transfert qui aurait lieu selon Cavell lors de la lecture serait donc comparable au transfert ayant lieu dans une relation d'analyse, ce qui expliquerait le rôle thérapeutique de la lecture.

¹⁹⁰ « The practice suggested to me by turning the picture of interpreting a text into one of being interpreted by it would I think be guided by three principal ideas: first, access to the text is provided not by the mechanism of projection but by that of transference (which is why the accusation that in one's extended interpretations one is turning a work of art into a Rorschach test is desperately wrong but precisely significant and deserving of careful response); second, the pleasures of appreciation are succeeded by the risks of seduction; and third, the risks are worth running because the goal of the encounter is not consummation but freedom. » : CAVELL, Stanley, *Themes out of School*, p. 52 ; notre traduction.

¹⁹¹ LAPLANCHE, Jean, et PONTALIS, Jean-Bertrand, « Transfert », dans *Vocabulaire de la psychanalyse*, 5^e édition, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2007, p. 492.

¹⁹² MULHALL, Stephen, *Stanley Cavell : Philosophy's Recounting of the Ordinary*, p. 208-209.

¹⁹³ LAPLANCHE, Jean, et PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 494-496.

On peut bien sûr retrouver dans une forme embryonnaire cette idée de transfert dans les intuitions sur lesquelles Cavell se base pour interpréter des textes littéraires, notamment *Fin de partie* et les tragédies shakespeariennes : c'est donc à partir d'un transfert que Cavell peut centrer sa lecture de Shakespeare sur les problèmes du scepticisme, et c'est ce transfert qui explique que Cavell ne s'intéresse pas à la justification biographique ou historique de cette intuition. Bien que le processus associé à la lecture soit pour Cavell le transfert et non la projection, l'idée d'une actualisation des désirs inconscients du lecteur face au texte peut sembler contredire l'insistance sur ce que le texte « dit vraiment » et sur la lecture interne qui guident Cavell dans ses essais sur *King Lear* et sur *Fin de partie*. Pourtant, selon Mulhall, puisque le texte, en tant qu'« analyste », est celui qui est investi d'autorité, et que le lecteur doit être prêt à accepter ce que le texte dit sur lui, l'autonomie du texte est conservée. La relation dialectique et dialogique qui s'installe entre le lecteur et le texte pourrait toujours sombrer dans le monologue, c'est à dire la projection, mais ce danger n'est pas suffisant pour refuser les possibilités que nous offre la lecture rédemptrice et thérapeutique¹⁹⁴.

Le processus de lecture et le transfert qui le caractérise comportent aussi une dimension de séduction du lecteur par le texte. En effet, les divers mécanismes mis en œuvre par le texte pour convaincre le lecteur d'être d'accord avec lui, parmi lesquels l'argumentation rationnelle retient particulièrement notre attention, sont pour Cavell des moyens du texte pour séduire le lecteur. Or, le lecteur doit atteindre sa propre liberté par le dépassement et le rejet du texte suite à cette séduction initiale : la séduction doit faire place à un retour à l'autonomie du lecteur, qui après avoir adopté le point de vue du texte (et donc avoir succombé à sa séduction) doit retrouver

¹⁹⁴ MULHALL, Stephen, *Stanley Cavell : Philosophy's Recounting of the Ordinary*, p. 211.

son autonomie, tout en conservant l'apprentissage que lui apporte cette séduction¹⁹⁵. Le processus de lecture est encore une fois comparable au processus d'analyse, au cours duquel le patient doit apprendre à se libérer de l'analyste pour retrouver son autonomie et finalement ne plus avoir besoin d'analyse. Le rapport au texte n'est donc pas pour Cavell un pur rapport de séduction narcissique, où le lecteur en vient à adopter les idées qu'il projette inconsciemment dans le texte, ni un abandon total où le lecteur est séduit par le texte, mais doit ultimement aboutir à une réflexion personnelle et autonome qui n'est ni un retour aux idées qui précédaient la lecture, ni une appropriation des idées de l'auteur.

Les modes de séduction du texte peuvent donc varier selon le type de texte dont il est question, mais le processus de lecture reste le même. Comme nous l'avons vu au cours de cette section, Cavell insiste à de nombreuses reprises sur la proximité et la parenté entre philosophie et littérature, allant même jusqu'à se demander si la philosophie pourrait se faire littérature et toujours se connaître elle-même. Il n'est donc pas surprenant que sa conception de la lecture ne distingue pas la lecture d'un texte philosophique de celle d'un texte littéraire. Le texte philosophique, comme le rappelle Cavell, est lui aussi un texte, et non une formule mathématique ou un calcul logique : la différence de type de texte ou de discipline ne devrait donc pas nous faire oublier que le texte littéraire et le texte philosophique sont d'abord et avant tout des objets d'une même catégorie. Ainsi, puisque le processus de lecture rédemptrice implique le dépassement de la séduction opérée par le texte pour que le lecteur atteigne finalement sa liberté par l'élaboration de sa propre réflexion, tout texte peut être à la source d'une réflexion philosophique. Plutôt que de chercher à définir quels textes peuvent être acceptés comme source de réflexion philosophique en fonction de critères *ad hoc*, Cavell préfère considérer les textes non

¹⁹⁵ CAVELL, Stanley, *Themes Out of School*, p. 51-53 ; MULHALL, Stephen, *Stanley Cavell : Philosophy's Recounting of the Ordinary*, p. 212.

seulement comme des outils de transmission du savoir mais comme des catalyseurs de réflexion. La lecture rédemptrice de Cavell s'accorde aussi avec le critère ou la mesure de qualité d'un texte qu'il propose dans *The Claim of Reason*, c'est-à-dire comme nous l'avons vu qu'«[u]ne mesure de la qualité d'un texte nouveau est la qualité des textes qu'il suscite »¹⁹⁶. En menant le lecteur à une réflexion nouvelle et pertinente à laquelle il n'aurait pu parvenir sans sa lecture, le texte montre à la fois sa valeur et sa dimension rédemptrice, qui ne dépendent pas de la présence de certaines caractéristiques dans le texte mais de son travail sur le lecteur.

5) Quel critère pour la philosophie ?

La lecture rédemptrice, qui rassemble autour d'un seul processus la lecture de textes de types différents, témoigne de l'effort de Cavell de considérer les textes non pas en fonction de la discipline à laquelle ils appartiennent mais plutôt à partir des questions qu'ils se posent et qu'ils posent à leurs lecteurs. Les disciplines elles-mêmes ne doivent donc pas être pensées de façon indépendante mais comme étant toujours reliées entre elles par des textes qui s'intéressent aux mêmes problèmes et ont des préoccupations similaires. Ce rapprochement de tous les types de texte permet à Cavell de montrer comment il conçoit la proximité entre philosophie et littérature : dans les deux disciplines, des textes se posent les mêmes questions et tentent d'y répondre, et ces textes produisent le même processus de lecture chez leurs lecteurs. Or, selon nous, la lecture rédemptrice permet aussi un rapprochement de la philosophie et de la sophistique, rapprochement qui se manifeste dans la conception de la philosophie de Cavell.

Puisque le dépassement du texte par le lecteur signifie que les différents modes de séduction des textes n'ont pas une importance capitale dans la lecture, la lecture rédemptrice se comprend d'abord par son résultat, c'est-à-dire la production de réflexions par le lecteur. Il existe

¹⁹⁶ CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison*, p. 31-32.

donc une certaine équivalence des modes de séduction : peu importe le moyen utilisé par le texte, l'important est qu'il parvienne à pousser le lecteur à formuler sa propre position, ses propres pensées. C'est pourquoi Cavell considère que la philosophie ne se définit pas par l'argumentation rationnelle, qui n'est qu'un mode de séduction parmi d'autres, mais plutôt par les vertus de réactivité ou d'attention (*responsiveness*) et de patience¹⁹⁷, ou encore par son « sérieux »¹⁹⁸. Tout comme les techniques du thérapeute, le mode de séduction du texte doit être dépassé par le lecteur pour que le texte accomplisse son travail; il n'est qu'un outil à partir duquel peut se faire la thérapie et non la thérapie en elle-même.

Les lectures d'œuvres littéraires faites par Cavell nous montrent bien comment peut s'exprimer cette équivalence des modes de séduction, et les raisons pour lesquelles il ne la conçoit pas comme un problème. Un texte peut ainsi mener à une réflexion profonde sur un sujet philosophique et ce sans passer par l'argumentation rationnelle et sans être de la philosophie, comme les textes de Shakespeare permettent à Cavell de réfléchir d'une nouvelle façon sur le scepticisme. Ainsi, lorsqu'il affirme que son point de départ dans sa lecture du Barde d'Avon n'est pas une hypothèse mais bien une conviction initiale, Cavell nous dit que la présence ou l'absence d'une réflexion sur le scepticisme dans le texte de Shakespeare n'a pas véritablement d'importance pour sa lecture, et que ce qui importe est plutôt que la lecture de Shakespeare le mène à une réflexion sur le scepticisme. La proximité entre philosophie et littérature se manifeste par le fait que la lecture de Shakespeare par Cavell produit des réflexions philosophiques qui formeront ensuite un texte philosophique; ce commentaire philosophique n'est qu'une expression de cette proximité, et non l'outil qui sert à rapprocher les deux disciplines. Comme nous l'avons dit, Cavell, au début de *The Claim of Reason*, suggère qu'une mesure de la qualité d'un texte est

¹⁹⁷ CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 23-24.

¹⁹⁸ CAVELL, Stanley, « Responses », dans GOODMAN, Russell B. (éditeur), *Contending With Stanley Cavell*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 168.

la qualité des textes qu'il suscite. Le terme « susciter », « *to arouse* » dans l'édition originale¹⁹⁹, est ici primordial : ce qui établit le lien entre un texte et son commentaire est le fait que la lecture du texte original suscite des réflexions chez le lecteur, car la rencontre entre un texte et un lecteur est l'évènement qui produit ces réflexions. L'écriture d'un commentaire philosophique n'est donc pas ce qui établit la pertinence philosophique d'un texte littéraire, puisque cette pertinence se manifeste dès le processus de lecture rédemptrice du texte littéraire.

Tant que la lecture rédemptrice s'applique à des textes comme ceux de Shakespeare, et qu'elle sert à démontrer que ces textes peuvent mener le lecteur à une réflexion philosophique, la proposition de Cavell peut paraître tout à fait raisonnable. En effet, Cavell n'est pas le premier à s'intéresser aux implications philosophiques des tragédies shakespeariennes, et celles-ci sont presque universellement reconnues comme l'un des sommets de la littérature mondiale. Or, rien dans les écrits de Cavell ne limite la lecture rédemptrice aux tragédies shakespearienne et aux autres grands textes littéraires de l'Histoire. L'équivalence des modes de séduction rassemble les textes de philosophie traditionnelle présentant une argumentation rationnelle et les textes littéraires qui n'en contiennent pas, et ce peu importe la valeur initiale de ceux-ci puisque c'est la rencontre avec le lecteur et le processus de lecture qui importe. Ce faisant, elle permet aussi de rassembler avec ces textes d'autres types de textes et d'œuvres, ce qui ouvre selon nous la porte aux textes sophistiques.

En effet, si le mode de séduction n'a que peu d'importance dans le processus de lecture et que le type de texte lu ne détermine pas la valeur de la réflexion produite, rien ne permet d'exclure les textes sophistiques, rhétoriques ou de propagande de l'ensemble des textes pouvant donner lieu à la lecture rédemptrice. Ces différents types de textes peuvent produire des

¹⁹⁹ CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason : Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 5.

réflexions pertinentes propres à leurs lecteurs, et donc peuvent produire le même résultat que les textes philosophiques. Que l'auteur d'un texte tente de manipuler son lecteur par des stratagèmes rhétoriques ou qu'il tente de le convaincre par une argumentation rationnelle étoffée, ce qui importe pour Cavell est d'abord le résultat de la lecture chez le lecteur et le dépassement du texte. En s'intéressant ainsi d'abord à ce résultat plutôt qu'au moyen d'y parvenir, la conception rédemptrice de la lecture affaiblit selon nous la distinction entre philosophie et sophistique.

Comme nous le disions en introduction de cette thèse, cet affaiblissement provient chez Cavell de la réunion de la philosophie et de la littérature autour d'une tâche commune. Chez Cavell, les textes philosophiques et littéraires sont unis par la capacité à produire chez le lecteur une lecture rédemptrice : c'est cette tâche, à la fois celle du lecteur qui accepte de s'y soumettre et du texte qui la produit, qui rassemble au-delà de leurs sujets les différents types de texte. Les résultats du processus de lecture rédemptrice, c'est-à-dire les réflexions du lecteur, vont bien sûr dépendre à la fois du lecteur et du texte lu, cependant le processus est le même qu'il soit question d'un texte de philosophie traditionnelle ou d'un texte littéraire. Or, rien dans ce processus ne permet de limiter ses sources à ces deux types de textes : la lecture rédemptrice n'est pas limitée aux textes philosophiques et littéraires de grande qualité, mais peut se produire à la lecture de n'importe quel type de texte. La généralité de la tâche commune qui rassemble les textes littéraires et philosophiques n'exclut donc pas de ce rassemblement les textes sophistiques ou rhétoriques, puisque rien dans cette tâche commune (la lecture rédemptrice) n'est spécifique aux textes littéraires et philosophiques. La distinction entre philosophie et sophistique devient donc plus difficile à établir, puisque les textes de chaque discipline font finalement la même chose.

Le portrait de la lecture rédemptrice que dresse Cavell a aussi la particularité de ne pas prendre en compte les particularités de la lecture des différents types de textes, notamment les

demandes du texte envers le lecteur et les demandes du lecteur envers le texte. Nous revenons ici à la critique que nous adressions à Cavell dans le chapitre de cette section consacré à la question de l'ordinaire et à *Fin de partie*. Cavell identifie chez Beckett une pseudo-contradiction : ce dernier ne croit pas en la possibilité de signification du langage et cherche à la réduire dans ses propres mots, mais continue malgré tout son travail d'écrivain. Selon nous, Cavell se place dans une contradiction similaire en déclarant son intention de faire une lecture ordinaire du texte de Beckett pour ensuite plutôt en faire une « sur-lecture ». Pour Cavell, Beckett ne se contredit pas véritablement puisqu'une action qui contredit une conviction ne serait pas une contradiction. Or, comme nous le disions dans ce chapitre, parce que Cavell écrit un texte philosophique et non un texte littéraire comme Beckett, ce qui est chez Beckett une pseudo-contradiction sera plutôt une véritable contradiction chez Cavell. Les demandes du texte philosophique ne sont en effet pas celles du texte littéraire, et le manque de cohérence de Beckett n'a pas la même portée que le manque de cohérence de Cavell. Le lecteur d'un texte philosophique s'attend à ne pas y trouver de contradiction; si tel est le cas, il s'agit pour les lecteurs habitués à la lecture de textes philosophiques d'un défaut ou d'un problème du texte. Les textes littéraires ne sont cependant pas soumis aux mêmes exigences : les contradictions, les arguments fallacieux ou les attaques *ad hominem* n'y sont pas proscrits comme ils le sont en philosophie. C'est pourquoi si nous pouvons reconnaître que le décalage entre la conviction de Beckett et sa pratique d'écrivain n'est qu'une contradiction apparente, il nous semble plutôt que Cavell se contredit en effectuant une lecture qui renie son intention initiale.

Si nous rappelons ici cette critique, ce n'est pas pour insister sur cette contradiction chez Cavell mais plutôt pour montrer en quoi les différents types de textes ont des exigences et des demandes particulières, et comment ces demandes vont influencer leur lecture. Le lecteur d'un

texte philosophique demande au texte d'être cohérent, alors que le lecteur d'un texte littéraire peut apprécier son manque de cohérence. Pour être qualifié de texte philosophique, un texte doit répondre à ces demandes, à ces caractéristiques de la discipline. Or, la lecture rédemptrice de Cavell diminue l'importance de ces différentes caractéristiques et particularités des types de texte pour plutôt insister sur le processus de lecture qui les réunit tous. Ce faisant, cette conception de la lecture, qui se centre autour d'une tâche ou d'un travail commun, omet de prendre en considération des éléments fondamentaux de l'expérience de lecture, éléments qui sont reliés à la nature des textes et de la discipline dans laquelle ils s'inscrivent. Les liens entre les textes que Cavell établit par sa pratique philosophique et son intérêt pour la littérature sont à bien des égards probants d'une proximité entre ceux-ci; ils ne sont cependant pas suffisants pour rassembler l'ensemble des types de textes autour d'un même travail. En diminuant l'importance des caractéristiques propres à chaque type de texte, des demandes des disciplines envers un texte et des demandes du lecteur envers les textes qu'il lit, Cavell se dirige vers une conception de la philosophie qui peine à se distinguer de toutes les autres types de texte, notamment des textes sophistiqués.

La réunion de tous les types de textes autour de la possibilité commune de donner lieu à une lecture rédemptrice est représentative de l'effort de Cavell de montrer la proximité et les similarités entre les types de texte plutôt que d'insister sur ce qui les distingue. Cet effort se manifeste non seulement par le partage d'un même processus entre les textes philosophiques et les textes non-philosophiques, mais aussi par une conception de la philosophie selon laquelle il n'existe pas de critère formel de reconnaissance du texte philosophique. Pourtant, Cavell reconnaît que les textes philosophiques contemporains, comme les œuvres d'arts, sont aux prises

avec la difficulté propre au modernisme, c'est-à-dire que les textes et leurs auteurs doivent justifier leur appartenance à une discipline²⁰⁰. Puisque les anciens critères de reconnaissance formels de la philosophie ne peuvent être maintenus, les textes philosophiques doivent prouver qu'ils sont bien philosophiques, mais sans l'aide de critères bien définis : le problème moderniste va donc se perpétuer.

Dans un court commentaire d'un texte de James Conant à son sujet, Cavell aborde très brièvement l'idée d'un critère de reconnaissance de la philosophie. La question qu'il s'y pose, et à laquelle il ne donne pas de réponse, exemplifie bien notre propos : s'il est vrai, comme Cavell le croit, que la philosophie ne peut se reconnaître à l'aide d'un critère formel facilement identifiable (comme la présence d'une argumentation rationnelle), et que la pensée d'un philosophe peut se nourrir de textes non-philosophiques, comment déterminer ce qui est un texte philosophique et ce qui ne l'est pas²⁰¹ ? On ne pourrait se fier aux qualifications d'un auteur, puisque même un auteur aux qualifications philosophiques irréprochables peut écrire un texte qui n'est pas de la philosophie. L'idée selon laquelle les philosophes eux-mêmes pourraient reconnaître ce qui est philosophique n'est pas plus prometteuse, puisqu'elle mène à une régression à l'infini : nous pouvons en effet toujours demander aux philosophes qui justifient l'inclusion d'un texte dans le domaine philosophique de justifier leur propre inclusion dans la philosophie par la reconnaissance d'autres philosophes, et ainsi de suite. Cela ne signifie pas pour Cavell que tout est philosophie et qu'on ne peut en aucun cas distinguer entre ce qui est philosophie et ce qui ne l'est pas, mais plutôt que, selon lui, cette distinction sera toujours difficile, complexe. Cavell identifie en effet dans différents ouvrages certaines caractéristiques de

²⁰⁰ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 65-66. Voir à ce sujet STROUD, Barry, « Reasonable Claims : Cavell and the Tradition », *The Journal of Philosophy*, vol. 17, no 11, novembre 1980, p. 731-732.

²⁰¹ CAVELL, Stanley, « Responses », dans GOODMAN, Russell B. (éditeur), *Contending With Stanley Cavell*, p. 168.

la philosophie : dans son commentaire du texte de Conant, Cavell parle du sérieux de la philosophie, alors que dans la préface à *Disowning Knowledge*, il s'agira plutôt des vertus de *responsiveness* et de patience. Dans les deux cas, il est conscient du caractère insatisfaisant et peu clair des caractéristiques qu'il propose: celles-ci peuvent se retrouver ailleurs qu'en philosophie (comme la *responsiveness* chez Shakespeare, alors que les textes de Shakespeare ne sont pas selon Cavell des textes philosophiques²⁰²), ou encore peuvent se corrompre, comme la philosophie au sérieux frauduleux qui devient ce qu'il nomme de la sophistique²⁰³. Qui plus est, ces caractéristiques ne sont pas des critères facilement reconnaissables, puisqu'il n'existe pas de façon clairement établie de déterminer le sérieux, la patience ou la *responsiveness* d'un texte, ni même de définir ces caractéristiques; la définition de ces critères dépendra donc en bonne partie de chaque lecteur, les rendant ainsi fort subjectifs.

Pour Cavell, cette difficulté est une condition indépassable de la philosophie, ou du moins de la philosophie contemporaine, qui est aux prises comme nous l'avons dit avec la question moderniste concernant l'appartenance à une discipline²⁰⁴. Le problème que nous identifions est cependant propre à sa conception de la philosophie, que l'absence de critère de reconnaissance rend plus fragile qu'il ne le croit. Les efforts de rapprochement de la philosophie et de la littérature de Cavell se basent sur l'idée selon laquelle la littérature et philosophie ne sont ni concurrentes ni dissociées, mais plutôt consœurs et complémentaires. Comme le montre par exemple sa lecture d'*Une maison de poupée*, une critique de la philosophie morale et l'expression d'une idée philosophique peuvent toutes deux se trouver dans un texte littéraire, et ce texte peut participer à un débat philosophique sans qu'un commentaire philosophique ne soit nécessaire. Les textes littéraires comme les textes philosophiques peuvent donc donner lieu à une lecture

²⁰² CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge*, p. 23-24.

²⁰³ CAVELL, Stanley, « Responses », p. 168.

²⁰⁴ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 65-66.

rédemptrice et mener le lecteur à l'élaboration de réflexions philosophiques; si la philosophie doit selon Cavell être comprise comme un ensemble de textes et non comme un ensemble de problèmes²⁰⁵, c'est parce que la littérature est préoccupée par les mêmes problèmes que la philosophie, et que ceux-ci ne permettent pas de distinguer les deux disciplines. La pratique philosophique de Cavell, son écriture et son style nous montrent que la proximité entre philosophie et littérature n'est pas pour lui la proximité entre deux disciplines entièrement distinctes mais plutôt la proximité entre des textes qui se posent des questions similaires et qui tentent d'y répondre selon divers moyens. Plutôt que de chercher à mettre en relation la philosophie et son autre, comme le font de nombreux philosophes de la littérature, Cavell cherche ainsi à nous montrer que la littérature n'est pas l'autre de la philosophie, et que la proximité des deux disciplines n'a rien de mystérieux. Sa réticence à théoriser une relation entre les deux disciplines s'explique par le fait qu'une telle théorisation présuppose qu'il existe une relation entre deux ensembles bien distincts, alors qu'il n'existe selon lui que des relations entre les différents éléments d'un seul ensemble.

Si la littérature n'est pas un autre qui menace la pérennité de la philosophie, celle-ci ne serait toutefois pas à l'abri de tout danger. Toujours dans sa réponse à Conant, Cavell identifie comme autre de la philosophie l'irrationalité, qui pourrait s'exprimer par le fanatisme, la partialité ou la superstition²⁰⁶. La philosophie serait toutefois plus menacée par sa propre tendance à se pervertir, à se corrompre, que par cet autre. Les philosophes devraient se méfier de la « fausse philosophie » au sérieux frauduleux, de cette « charlatanerie » qu'il appelle lui-même sophistique et qu'il dénonce²⁰⁷. Il ne s'agit pas ici, répétons-le, d'un autre de la philosophie, mais d'une possibilité que celle-ci contient en elle-même et dont elle peine à se garder; un danger qui

²⁰⁵ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 30.

²⁰⁶ CAVELL, Stanley, « Responses », p. 168.

²⁰⁷ CAVELL, Stanley, « Responses », p. 168; CAVELL, Stanley, *Little Did I Know*, p.500.

ne viendrait pas de l'extérieur de la discipline mais de l'intérieur. Les critiques que Cavell adresse à la philosophie morale traditionnelle, selon lesquelles elle oublie ce à quoi ressemblent vraiment les problèmes moraux humains, sont selon nous un exemple de ce que Cavell entend par cette fausse philosophie au sérieux frauduleux; l'exhortation wittgensteinienne à ramener nos mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien est aussi selon lui une mise en garde contre cette tendance de la philosophie. Il semble donc que, bien que pour Cavell des textes non-philosophiques puissent donner lieu à des réflexions philosophiques et que la frontière entre ce qui est philosophie et ce qui ne l'est pas est plus perméable et moins stricte qu'il n'y paraît, tout n'est pas philosophie : la philosophie n'est à l'abri ni de l'autre irrationnel, fanatique et superstitieux, ni de sa propre perversion. C'est justement selon nous le fait que la conception de la philosophie de Cavell n'est pas une conception globalisante où tout peut être philosophie qui rend nécessaire chez lui la présence d'un critère permettant d'identifier la philosophie et de séparer philosophie et sophistique. Puisque la superstition et le fanatisme peuvent, comme il le mentionne, se servir de l'argumentation rationnelle, et que le sérieux frauduleux peut être difficile à distinguer du sérieux légitime de la philosophie, l'identification de ce qui est proprement philosophique et de ce qui n'en a que l'apparence n'est pas aisée. Sans critère de reconnaissance de la philosophie, cette tâche nous apparaît encore plus difficile, sinon impossible. Ainsi, en reconnaissant certaines menaces à la philosophie, Cavell reconnaît aussi implicitement l'importance de cette tâche et d'un critère de reconnaissance.

Bien qu'il reconnaisse la menace que pose le sérieux frauduleux à la philosophie, la distinction entre philosophie et irrationalité semble quant à elle aller de soi pour Cavell, ce qui fait que son attention se porte plutôt sur la forme corrompue de la philosophie que sur l'autre irrationnel. Son ancrage des problèmes philosophiques dans l'ordinaire et l'important travail de

connexion entre les problèmes philosophiques et les situations concrètes qu'il effectue dans des lectures d'œuvres comme *Othello* ou *Une maison de poupée* sont, selon nous, des efforts pour se distancier du sérieux frauduleux et pour ramener les textes et les questions philosophiques de leur usage métaphysique à leur usage commun. Si le diagnostic que pose Cavell sur la philosophie et son avenir n'est certainement pas sans fondement, nous croyons qu'il lui fait oublier la seconde menace envers la philosophie qu'est l'irrationnel. Dans le commentaire au texte de Conant que nous citions précédemment, Cavell ne consacre pas une ligne aux autres de la philosophie que sont le fanatisme et la superstition, comme si la philosophie n'avait pas à s'en prémunir. Or, en rassemblant tous les textes autour d'un même processus de lecture et en n'établissant pas de critère de reconnaissance de la philosophie, la distance qui la sépare de ses autres se retrouve considérablement réduite. En rapprochant littérature et philosophie pour mieux ancrer la philosophie dans l'ordinaire, Cavell va aussi rapprocher la philosophie de l'autre irrationnel, duquel elle ne se distingue plus que par des modes de séduction, et non par un critère d'identification facilement reconnaissable. Or, rien ne nous assure que la distance entre les deux puisse être maintenue sans cet élément. Une philosophie dépossédée de ce qui la caractérise peine selon nous à se différencier non seulement des discours des sophistes mais aussi de ceux des propagandistes, dont les dangers sont parfois considérables.

La conception de la philosophie que propose Cavell cherche à s'affranchir des limites de la philosophie traditionnelle, qui ne peut reconnaître la valeur des réflexions non-philosophiques et non-argumentatives et qui ainsi ne peut rendre compte de l'entièreté de notre vie morale et de l'importance du retour à l'ordinaire. Une telle conception de la philosophie ne doit cependant pas nous faire oublier les dangers qui proviennent d'un manque de critère de reconnaissance. Même si Cavell insiste sur ce qui rapproche les textes philosophiques de d'autres types de textes et

d'oeuvres plutôt que sur ce qui les sépare, il n'en reste pas moins qu'en reconnaissant que tout n'est pas de la philosophie, il lui faut pouvoir expliquer ce qui permet d'affirmer qu'un texte est un texte de philosophie, mais surtout ce qui lui permet d'affirmer qu'un texte n'est pas un texte de philosophie. La conception rédemptrice de la lecture, en atténuant les différences entre les types de textes, les rassemble dans une même catégorie; la conception cavellienne de la philosophie, toujours à proximité de la littérature et sans domaine d'application bien défini, ne nous offre pas de critère de reconnaissance de la philosophie. Les efforts de Cavell pour sortir la philosophie de son sectarisme et de son dogmatisme et pour montrer ses liens avec la littérature, le cinéma, et d'autres formes d'art nous permettent certainement de remettre en cause le monopole de la philosophie traditionnelle sur les questions morales. Or, ce mouvement d'ouverture de la philosophie doit selon nous être accompagné de critères bien définis qui permettent à cette ouverture de se faire sans vider la discipline philosophique de son contenu et de ses particularités.

Bien que nous croyons que la lecture rédemptrice et que la conception cavellienne de la philosophie rapprochent philosophie et sophistique, nous n'accusons pas Cavell d'être lui-même un sophiste : il ne défend pas, comme les sophistes des dialogues platoniciens, une position relativiste où la persuasion l'emporte sur la recherche de vérité, et cherche plutôt à approfondir les questions philosophiques les plus fondamentales en les ramenant à l'ordinaire. Cependant, par sa conception de la philosophie et par la lecture rédemptrice, Cavell en vient à effacer les particularités de la philosophie qui la séparent de la sophistique et nous permettent de l'en distinguer. Ce manque de distinction risque de nous faire perdre de vue ce qui sépare la philosophie du fanatisme et de la superstition, et peut même contribuer à légitimer une sophistique où la persuasion prime sur la vérité. Si en effet le texte philosophique ne se

différencie plus des autres types de texte par son recours à l'argumentation rationnelle ou par ses exigences rationnelles envers son lecteur, et que la philosophie ne se reconnaît plus que par ses vertus et son sérieux – que le lecteur devrait lui-même déterminer –, il devient difficile de protéger la philosophie à la fois contre l'autre irrationnel et fanatique et contre sa propre tendance à la corruption. La position médiane de Cavell, selon laquelle tout n'est pas philosophie bien qu'il n'existe pas de critère formel de reconnaissance de la philosophie, est donc difficile à tenir. Cette difficulté, dont il semble lui-même avoir été conscient, ne doit pas selon nous nous faire rejeter les questions qu'il nous pose, mais seulement nous encourager à faire preuve de prudence et à chercher à maintenir la distinction antique entre philosophie et sophistique.

Conclusion

À travers l'étude croisée des trois thèmes fondamentaux de la pensée de Cavell – le scepticisme, l'ordinaire et le perfectionnisme – et de sa lecture de trois œuvres littéraires – *Othello*, *Fin de partie* et *Une maison de poupée* – nous avons tenté au cours de cette section de montrer comment les liens étroits entre philosophie et littérature entrevus par Cavell peuvent se manifester dans sa pratique philosophique. Celui-ci considère en effet qu'il n'est pas possible de théoriser la relation entre littérature et philosophie et que cette relation ne se manifeste que dans des lectures d'œuvres particulières, ce qui le distingue de la plupart des philosophes de la littérature. Plus encore, les différentes lectures d'œuvres littéraires par Cavell nous ont permis de voir comment une œuvre littéraire peut selon Cavell présenter une réflexion qui lui est propre sur un sujet dont traite aussi la philosophie, et comment cette réflexion peut être comprise par la philosophie sans pour autant être absorbée par cette dernière.

Othello permet ainsi à Cavell de mieux comprendre le problème philosophique du scepticisme, en particulier le scepticisme par rapport à autrui : incarner le problème sceptique dans un personnage peut faire voir au lecteur que ce qui semblait n'être qu'un problème théorique et abstrait est en fait un problème pratique et concret, à la source de nombreux phénomènes dont nous sommes quotidiennement témoins. *Othello* n'est pourtant pas qu'une illustration du problème philosophique du scepticisme, mais plutôt une réflexion à part entière sur ce problème. La pièce permet de rendre visible les sources et les conséquences du scepticisme et ne peut être réduite au rôle d'exemple dont le philosophe peut se servir à sa guise sans l'étudier. La lecture d'*Othello* permet donc à Cavell de défendre l'idée d'une réflexion des œuvres littéraires sur des sujets aussi traités par la philosophie qui n'est pas réductible à des propositions philosophiques.

Le cas de la lecture de *Fin de partie* est plus complexe, puisque Cavell y compare implicitement le travail de Beckett et celui du philosophe du langage ordinaire tout en tentant de proposer une lecture ordinaire de la pièce. Beckett a en commun avec le philosophe du langage ordinaire de vouloir ramener les mots à une signification plus ordinaire; or, contrairement au langage ordinaire, le langage de Beckett se veut un amenuisement des significations qui réduit les mots à leur premier degré de littéralité. Le langage de Beckett n'est donc pas qu'un effort de s'éloigner des significations métaphysiques mais bien un effort de s'éloigner de toute signification. Une lecture de la pièce doit donc, selon Cavell, se centrer sur ce travail constant de Beckett de blocage des demandes de signification de ses lecteurs et de présentation d'un langage où rien n'est caché ni insinué et tout est dit. Cependant, les limites de cette pratique interprétative se révèlent rapidement. Cavell ne peut en effet résister à un appétit interprétatif que la lecture ordinaire cherche à brider : ce qui devait d'abord être lu tel quel deviendra finalement une métaphore biblique sur le Déluge, ce qui nous semble exemplifier ce que Cavell appelle la « sur-

lecture ». Il y a donc une contradiction dans sa lecture de *Fin de partie*, qui oscille entre lecture ordinaire et sur-lecture : la pratique de lecture ne peut suivre l'intention qui devait la diriger. Cavell identifie une contradiction semblable chez Beckett, selon qui les mots ne pourraient transmettre aucune signification véritable mais qui continue pourtant son travail d'écrivain. Si cette contradiction peut être pardonnée à Beckett le dramaturge, elle nous semble plus problématique chez Cavell le philosophe, puisque les demandes de la littérature et celles de la philosophie ne sont pas les mêmes.

Finalement, après nous être intéressés à la réactualisation du perfectionnisme moral qu'effectue Cavell à partir de la fin des années 1980, nous avons vu que sa lecture d'*Une maison de poupée* tente de mettre en lumière une région de la vie morale qui échappe souvent à la philosophie et est plus fréquemment exprimée dans la littérature. Cavell s'applique en effet à montrer non seulement que ni l'utilitarisme ni la déontologie ne peuvent justifier la décision ultime de Nora, mais que cette décision et les raisons qui la motivent ne peuvent simplement pas être comprises par ces deux théories morales. Ibsen s'inscrit donc dans un débat philosophique et critique la philosophie traditionnelle, mais ce sans pour autant référer aux positions morales qu'il critique et sans exemplifier un problème philosophique connu. Plutôt, le dramaturge norvégien parvient à montrer les angles morts de la philosophie traditionnelle, ce qu'elle ne parvient pas à saisir et qui lui échappe. Le texte littéraire peut donc pour Cavell s'inscrire dans un débat philosophique sans être de la philosophie, ce qui démontre à nouveau que la proximité entre littérature et philosophie ne peut se réduire à la présence dans certains textes littéraires de problèmes déjà exprimés par la philosophie.

Bien que Cavell ne considère pas que la relation entre littérature et philosophie puisse être théorisée, son intérêt pour la littérature et la proximité des textes littéraires et philosophiques le

pousse à s'intéresser au processus de lecture qui unit les deux disciplines. Aux lectures croisées que nous avons présentées s'ajoute donc la conception cavellienne de la lecture, qu'il nomme lecture rédemptrice. Selon cette conception, c'est le texte qui lit le lecteur, et non le contraire : par le processus psychanalytique du transfert, le texte joue le même rôle qu'un thérapeute, et séduit le lecteur pour l'amener à une actualisation de ses pensées. Cette séduction mène à une émancipation du lecteur, qui rejettera le texte pour ensuite atteindre sa liberté en développant sa propre réflexion à partir de sa lecture. Par cette conception de la lecture, Cavell tente d'expliquer comment des textes aux sujets et aux styles multiples peuvent donner naissance à des réflexions philosophiques. Plutôt que de concevoir la lecture comme exemple de transmission de savoir, Cavell s'intéresse plutôt à son caractère dialogique et au travail qu'elle amène chez le lecteur, qui est selon lui un travail moral.

C'est par la lecture rédemptrice et par la conception de la philosophie qui la sous-tend que se fait voir le plus clairement le problème du rapprochement entre philosophie et sophistique que nous identifions chez Cavell. Puisque la lecture rédemptrice ne fait pas de distinction entre la lecture de textes philosophiques et celle d'autres types de textes, que ce soient des textes littéraires ou sophistiques, elle réduit ce qui caractérise la philosophie à ses modes de séductions et ses vertus. Ce qui importe est d'abord que le texte amène le lecteur à ses propres réflexions, et non la façon pour le texte d'y mener le lecteur. Ce faisant, la distance entre sophistique et philosophie s'amincit considérablement, puisque des considérations comme la distinction entre persuasion et conviction et la recherche de vérité ne jouent plus qu'un rôle secondaire dans le processus de lecture. Il ne s'ensuit pas que la conception de la philosophie de Cavell n'a aucun égard pour la recherche de vérité et n'est qu'une sophistique dissimulée. Le problème que nous identifions se situe plutôt en aval de ses travaux, dans leurs conséquences possibles : si nous

acceptons sa conception de la philosophie, la distinction entre philosophie et sophistique pourrait-elle être maintenue malgré la difficulté à définir et identifier la philosophie ?

Cette tension dans la pensée de Cavell n'est pas étonnante chez un penseur qui s'interroge sur la possibilité pour la philosophie d'être comprise comme étant de la littérature et dont la pratique philosophique elle-même emprunte souvent, par son style et par ses procédés, à la littérature. Sa critique constante de la philosophie professionnelle et de son étroitesse d'esprit le pousse à concevoir la philosophie comme une discipline beaucoup plus ouverte et définie de façon moins stricte que ne le voudrait la conception plus rationaliste, étroite et prudente qui prédomine dans le monde académique. Le style cavellien est donc en lui-même un questionnement sur la nature de la philosophie : les questions y sont souvent sans réponses, ce qui ne signifie pas qu'elles ne sont que rhétoriques; il semble parfois y avoir chez lui des contradictions, ce qui est impardonnable pour certains et signe d'une pensée qui évolue et se questionne chez d'autres; les métaphores, excursus et moments autobiographiques y abondent. Ce questionnement est celui du modernisme, qui selon Cavell marque autant la philosophie que l'art au XXe et au XXIe siècles. Chaque texte philosophique contemporain devrait ainsi selon lui justifier son appartenance à la discipline en la redéfinissant, et peut donc être considéré comme une réflexion sur sa propre nature et la nature de la philosophie²⁰⁸. En refusant certains codes, certaines limites préétablies de la discipline philosophique, Cavell s'inscrit donc tout à fait dans cette problématique moderniste. Son questionnement sur la nature de la réflexion philosophique est transmis à ses lecteurs, qui doivent eux-mêmes tenter d'y répondre, ou du moins tenter d'y réfléchir. C'est d'ailleurs sur ce questionnement que ce termine son *magnum opus*, *The Claim of Reason* : la philosophie peut-elle devenir littérature et toujours se connaître²⁰⁹ ?

²⁰⁸ CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire*, p. 65-66.

²⁰⁹ CAVELL, Stanley, *Les voix de la Raison*, p. 707.

Si l'influence de Cavell sur ses successeurs n'est pas toujours immédiatement reconnaissable, son rôle de précurseur dans la réactualisation de la question des liens entre littérature et philosophie dans le milieu philosophique américain de la seconde moitié du XXe siècle est indéniable. Cavell fut en effet, comme le rappelle Nussbaum, l'un des premiers philosophes américains associé à la philosophie analytique à non seulement s'intéresser à la littérature mais à prendre au sérieux ce que la littérature a à dire sur les questions philosophiques²¹⁰. Ainsi, malgré son style inimitable et l'étendue de ses intérêts, certaines interrogations cavelliennes – sur les limites de la philosophie, la façon de faire de la philosophie morale, et la possibilité pour un texte littéraire de critiquer la philosophie traditionnelle tout en s'inscrivant dans un débat philosophique – vont marquer la philosophie analytique ou post-analytique jusqu'à aujourd'hui. Cette influence se retrouve notamment chez Cora Diamond, elle aussi spécialiste de Wittgenstein, et le sujet de notre prochaine section. Comme Cavell, Diamond considère que la philosophie morale traditionnelle manque de réalisme, et que la littérature est parfois plus apte que la philosophie à saisir notre vie morale dans sa complexité. Bien que sa conception de la philosophie est fort différente de celle de Cavell, elle mène selon nous au même problème de rapprochement entre philosophie et sophistique. Le problème que nous identifions chez Cavell n'est donc pas selon nous un problème qui lui est propre, mais bien une difficulté fréquente dans les projets d'ouverture de la philosophie à la littérature.

²¹⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 29, 41.

2- Cora Diamond : entre le réalisme moral
et l'immanence du Bien

Introduction : L'esprit réaliste

D'abord spécialiste de Frege et de Wittgenstein, Cora Diamond s'est illustrée à la fois par ses interprétations de ces deux philosophes que par ses écrits concernant l'éthique, la littérature et l'éthique animale. C'est à partir de sa lecture de Wittgenstein et de son souci de réalisme qu'elle développe sa critique de la philosophie morale traditionnelle, qui selon elle nous éloignerait d'une compréhension plus globale et plus en profondeur de notre vie morale. Bien que son intérêt pour Frege et Wittgenstein la situe dans le monde de la philosophie analytique, Diamond critique souvent cette dernière pour sa méfiance envers le langage tel qu'il est vraiment parlé et pour sa mécompréhension de la vie morale. Aux influences de Frege et de Wittgenstein s'ajoute chez Diamond une grande admiration pour Iris Murdoch, romancière et philosophe qui, bien qu'elle fut l'élève de Wittgenstein, a par la suite jeté un regard beaucoup plus critique sur les enseignements du maître autrichien. Cet héritage complexe de Diamond explique en partie sa position parfois difficile au sein de la philosophie analytique : bien qu'elle soit l'une des philosophes à l'origine du mouvement appelé « le nouveau Wittgenstein », qui propose une nouvelle compréhension de son œuvre axée sur la continuité et sur l'aspect thérapeutique de sa pensée, les positions de Diamond en éthique semblent souvent opposés à celles se réclamant du legs wittgensteinien. Ses écrits dans ce domaine vont plutôt multiplier les références à des romanciers (James, Dickens, Orwell ou Austen) à des poètes (particulièrement Wordsworth, mais aussi Auden et de la Mare) pour tenter de trouver dans leur travaux un regard plus juste envers la réalité qui nous permettrait finalement d'atteindre l'esprit réaliste dont elle se revendique.

Nous nous appliquerons dans cette section à étudier les critiques de Diamond envers la philosophie morale traditionnelle, puis à voir comment cette critique laisse une plus grande place à la littérature lorsqu'il est question d'éthique. Suite à une brève exposition du courant

d'interprétation du « nouveau Wittgenstein » et de ce que signifie « réalisme » pour Diamond, nous tenterons de bien rendre compte de son interrogation sur la nature de la réflexion philosophique en éthique, qui s'articule autour de trois questions : « de quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'éthique ? », « que fait-on lorsqu'on parle d'éthique ? » et « comment peut-on/doit-on faire de la philosophie morale ? ». Par la suite, nous verrons comment la littérature, et tout particulièrement le roman, peut présenter une réflexion éthique qui permet de pallier les manques et les angles morts de la philosophie traditionnelle. La conception de la philosophie ainsi proposée par Diamond refuse le monopole de la philosophie traditionnelle sur les questions morales et la nécessité d'avoir recours à une argumentation rationnelle pour proposer une réflexion philosophique. Diamond ouvre donc les portes de la philosophie à des textes qui ne correspondent pas aux critères de reconnaissance de la philosophie traditionnelle, car ceux-ci peuvent selon elle permettre à leur lecteur de développer une vision plus réaliste de la réalité. Or, ce faisant, il devient difficile pour Diamond de fermer les portes de la philosophie à la sophistique, puisque la philosophie est d'abord comprise comme étant une discipline qui permet l'expression de visions morales sans que celles-ci ne soient nécessairement soutenues par une argumentation. Seule la croyance en l'immanence du Bien lui permet de garder la sophistique et le relativisme à distance : or, cette croyance n'est selon nous pas suffisamment justifiée et défendue pour pouvoir s'acquitter de ce rôle.

1) Le nouveau Wittgenstein et le réalisme

Le courant interprétatif appelé le « nouveau Wittgenstein », dont Cora Diamond est l'une des figures de proue, rassemble plusieurs philosophes aux intérêts divers mais unis autour de

quelques axes d'interprétation de l'œuvre de Wittgenstein que l'on peut aisément qualifier de peu orthodoxes. Dans son introduction au livre qui porte le nom du courant, Alice Crary affirme que malgré leurs divergences, les auteurs de l'ouvrage partagent tous la conviction que l'œuvre de Wittgenstein doit d'abord être lue en fonction de l'intention thérapeutique qu'elle avait pour le philosophe autrichien²¹¹. Le but de Wittgenstein n'était donc pas d'élaborer des théories philosophiques précises, mais plutôt de nous extirper hors des confusions qui surgissent dès que nous essayons de philosopher. Cette insistance sur le caractère thérapeutique de l'entreprise wittgensteinienne n'est pas en elle-même nouvelle : Wittgenstein lui-même y réfère fréquemment dans plusieurs ouvrages²¹². Les interprètes du « nouveau Wittgenstein » savent fort bien qu'il ne s'agit pas là d'une découverte, mais croient que cette intention fondamentale a souvent été négligée et même oubliée par de nombreux lecteurs de son oeuvre. Plus encore, s'il est difficile d'affirmer qu'une insistance sur le caractère thérapeutique de la pensée de Wittgenstein dans sa « seconde période » philosophique (qui suit son retour à Cambridge en 1929) est peu orthodoxe, Crary, Diamond et leurs collègues soutiennent que cette visée thérapeutique est présente dès ses premiers écrits philosophiques, soit l'époque du *Tractatus logico-philosophicus*. Cette thèse, plus controversée, se développe conjointement avec l'un des autres grands axes interprétatif du groupe, selon lequel les deux périodes philosophiques de Wittgenstein doivent être pensées comme une continuité, et non comme une rupture.

L'interprétation orthodoxe de l'œuvre du philosophe autrichien insiste en effet sur la rupture marquée entre la pensée du *Tractatus* et celle qui se manifeste dans les ouvrages plus tardifs. Pour Crary, qui retrace l'origine de cette orthodoxie chez Michael Dummett, cette rupture est conceptualisée ainsi : « dans le *Tractatus*, Wittgenstein défend une théorie de la signification

²¹¹ CRARY, Alice, « Introduction », dans CRARY, Alice, READ, Rupert (éditeurs), *The New Wittgenstein*, Routledge, Oxford, 2000, p.1.

²¹² Voir notamment WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarques 109-133.

conditionnelle de la vérité qui possède les caractéristiques du *réalisme*, et par après il rejette cette théorie et lui préfère une théorie de la signification consistant en des *conditions d'assertabilité*, qui a les caractéristiques de l'*anti-réalisme* »²¹³. Cette image de rupture complète, voire de reniement complet, entre les deux périodes d'activité philosophique de Wittgenstein ne vient certainement pas de nulle part : le « second » Wittgenstein lui-même critique ouvertement « l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus* »²¹⁴. Or, pour les tenants du « nouveau Wittgenstein », si l'on comprend l'intention thérapeutique qui guide l'ensemble de ses propos philosophiques, une toute nouvelle image à la fois de ses premiers écrits et de ses écrits plus tardifs se révèle, selon laquelle ces deux périodes sont certes différentes mais où des similarités sont bien présentes. Il ne s'agit donc pas pour les tenants du nouveau Wittgenstein de chercher dans le *Tractatus* des éléments qui le rapprochent de l'interprétation orthodoxe des *Recherches philosophiques* ou des autres écrits tardifs, mais de mettre à jour une nouvelle interprétation à la fois du *Tractatus* et des écrits de la seconde période.

Cette nouvelle interprétation s'applique surtout à rectifier chez les interprètes de Wittgenstein l'orientation générale de sa pensée, sans présenter de théorie ou d'ensemble de théories qui auraient été les siennes. Un ouvrage collectif tel que *The New Wittgenstein* pourrait donc sembler, surtout si l'on omet d'en lire l'introduction, bien disparate dans le choix des sujets traités. Il en va de même pour l'ouvrage le plus connu de Diamond, *The Realistic Spirit*, qui est en fait le recueil d'articles publiés entre 1966 et 1985. Dans les deux cas, l'unité des ouvrages ne se retrouve pas dans le sujet de leurs chapitres mais dans des thèses interprétatives qui appellent à regarder d'un œil nouveau et plus attentif certains thèmes et certaines questions au cœur des

²¹³ « [I]n the *Tractatus* Wittgenstein advocates a *truth-conditional* theory of meaning which has the characteristic features of *realism*, and later on he rejects it and embraces a theory of meaning as consisting in *assertibility-conditions* which has the characteristic features of *anti-realism* » : CRARY, Alice, « Introduction », *The New Wittgenstein*, p. 2 ; notre traduction.

²¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarques 23, 114.

préoccupations philosophiques des auteurs.

En accord avec sa lecture de Wittgenstein, Diamond se refuse à élaborer des positions philosophiques complexes pour ensuite les défendre contre leurs rivales. Son travail philosophique doit plutôt se comprendre comme une étude attentive et approfondie de nos pratiques et de notre langage, avec une attention particulière portée sur le travail de ses collègues philosophes. Le titre de son ouvrage le plus célèbre, *L'esprit réaliste*, est ainsi un fort bon indicateur de la façon dont Diamond conçoit la tâche du philosophe.

Le terme « réalisme » a été utilisé de nombreuses façons dans l'histoire de la philosophie occidentale, mais l'utilisation qu'en fait Diamond est à la fois nouvelle et tout à fait usuelle. Il est à noter ici que la traduction française du titre de son ouvrage, intitulé en anglais *The Realistic Spirit*, ne peut transmettre la fine nuance du choix du terme original: Diamond ne nous parle pas du « Realist Spirit » ni d'un « Spirit of Realism », préférant à ces termes si chargés de sens et de connotations en philosophie celui de « realistic », peu utilisé dans la discipline. On dira par exemple, en anglais courant, qu'une œuvre littéraire est « realistic » si elle reproduit de façon crédible ce qui se passe habituellement dans la vie de tous les jours; on pourra aussi dire à quelqu'un d'être plus « realistic » dans ses ambitions ou ses objectifs. Le choix du mot par Diamond n'est certainement pas innocent. D'une part, elle cherche à distinguer son propos des travaux philosophiques où il est question de réalisme épistémologique ou métaphysique : plutôt que de s'inscrire directement dans ces débats et d'y défendre une position, Diamond cherche à les aborder avec une perspective nouvelle. D'autre part, « l'esprit réaliste » qu'elle défend n'est pas un pur produit de la philosophie, mais plutôt d'une attention globale à la réalité de nos pratiques, de nos actions et de nos mots²¹⁵. Finalement, le mot révèle la grande parenté que Diamond

²¹⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 55-58.

perçoit entre le travail du philosophe et le travail du romancier, tout particulièrement des romanciers associés à la littérature dite réaliste, notamment James et Dickens²¹⁶.

Ce souci de réalisme donne souvent à Diamond un avantage important lorsqu'elle s'applique à critiquer certains philosophes qui se contentent parfois d'après elle de lieux communs. On le sait, les philosophes, au moins depuis Platon, aiment référer à la vie quotidienne pour y trouver des exemples et des anecdotes, ou encore pour montrer leur compréhension des comportements humains. Diamond nous dit cependant que, trop souvent, le philosophe qui tente d'en appeler au « réel » et aux « pratiques » pour soutenir sa position montre plutôt qu'il ignore presque tout de ce dont il parle. L'exemple suivant est, à notre avis, particulièrement révélateur de cette finesse d'analyse qui caractérise le travail de Diamond. Dans une discussion sur la nature de la vérité dans la philosophie de maturité de Wittgenstein, Diamond débutera sa critique de la position de Peter Winch en affirmant :

Nous pouvons noter que, lorsque Winch parle des circonstances dans lesquelles nous assertons une proposition, il ne semble avoir en tête que quelques usages assertoires. Le fait qu'il ait une notion restreinte de l'application assertoire est suggéré par sa remarque selon laquelle il n'est pas aisé d'imaginer une situation où la phrase philosophique familière « La neige est blanche » serait bel et bien utilisée, outre l'enseignement de la signification de « blanc » ou de ce qu'est la neige.²¹⁷

Cette relative rareté dans le langage de phrases assertives du type « la neige est blanche » fait en sorte pour Winch, « l'application juste de la phrase n'est pas du tout claire, ce qui peut laisser penser qu'il n'est pas évident que la phrase ait un quelconque usage réel »²¹⁸. Le raisonnement de

²¹⁶ CRARY, Alice, « A Brilliant Perspective : Diamondian Ethics », *Philosophical Investigations*, vo. 34, no 4, 2011, p. 339-340; DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 56-57.

²¹⁷ « We might note that, when Winch talks about the circumstances in which we assert some kind of proposition, he seems to have in view only some assertoric uses. That he has a restricted notion of assertoric application is suggested by his remark that it is not at all easy to come up with a case in which the familiar philosophical sentence 'Snow is white' would actually be used, apart from the teaching of the meaning of 'white' or what snow is. » : DIAMOND, Cora, « Unfolding Truth and Reading Wittgenstein », *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, vol. 4, no 1, 2003, p. 32 ; notre traduction.

²¹⁸ « [...] it is not at all clear what the proper application of the sentence is, and can suggest that it is not obvious that it has any actual use. » : DIAMOND, Cora, « Unfolding Truth and Reading Wittgenstein », p. 33 ; notre traduction.

Winch n'est pas en soi fautif : si effectivement il existait un type de phrase dont les occurrences étaient exceptionnelles, on pourrait à raison se questionner sur leur usage. De même, il peut paraître tout à fait juste d'affirmer que la phrase « la neige est blanche » est peu souvent prononcée par des interlocuteurs adultes. Mais est-ce vraiment le cas ? Lorsque nous imaginons un locuteur affirmer « la neige est blanche », nous l'imaginons probablement, nous dit Diamond, énoncer ce fait établi de façon quelque peu caricaturale, sans aucun contexte ni discussion préalable. Bien sûr, personne ne croise un ami dans la rue, le salue, et lui affirme d'emblée que « la neige est blanche ». Cela signifie-t-il pour autant que cette phrase est presque impensable à prononcer ? Diamond nous dit au contraire que, dans bien des contextes particuliers mais tout à fait crédibles, cette phrase a parfaitement sa place dans une conversation. On pourrait s'exclamer de la blancheur de la neige fraîchement tombée, expliquer pourquoi le soleil d'hiver est particulièrement éblouissant, ou s'étonner qu'elle garde sa blancheur malgré la saleté de la ville; plus encore, nous dit Diamond, si l'on cesse de considérer la phrase assertive comme nécessairement indépendante mais aussi comme pouvant faire partie d'une phrase plus complexe, les possibilités sont innombrables²¹⁹.

Diamond cherche ainsi à montrer deux choses : premièrement, la phrase « la neige est blanche » n'est pas absente du langage, ce qui pourrait simplement passer pour une erreur de la part de Winch qui n'aurait pas considéré certains exemples. Mais la critique de Diamond est en fait plus profonde et à plus large portée. Winch ne ferait pas que se « tromper », qu'omettre un exemple de contexte où l'on peut retrouver cette phrase; il témoigne d'une mauvaise compréhension de la façon dont nous utilisons le langage tout entier. La différence selon

²¹⁹ Diamond utilise les phrases suivantes comme exemples : « 'Because snow is white, and polar bears are white as well, the bears can be quite hard to see', perhaps as said in the voiceover of a nature film ; a child in kindergarten says to another who is painting what purports to be a snowy scene : 'Stupid, snow is white, not red !' ; Or again : 'Snow is white, all right, but don't let that fool you into thinking it's not polluted with the most awful toxins'. » : DIAMOND, Cora, « Unfolding Truth and Reading Wittgenstein », p.32.

Diamond est celle entre le « *mistake* » (erreur) et la « *fantasy* », c'est-à-dire l'idée déconnectée du réel²²⁰. Si Winch avait raison, le seul moment où nous prononcerions des assertions serait lorsque nous disons des phrases assertives entièrement indépendantes du type « La neige est blanche ». On peut en effet selon Diamond accorder à Winch que ces phrases sont assez peu présentes dans nos conversations quotidiennes (bien qu'elles n'en soient tout de même pas absentes). Or est-ce à dire dès lors que nous n'assertons jamais rien lorsque nous parlons ? Si je ne peux me souvenir de la dernière fois où j'ai affirmé « ceci est la bonne action à accomplir », est-ce que cela signifie que je ne parle jamais d'éthique ?

Le problème de Winch est donc une « *fantasy* », une idée du langage qui est complètement déconnectée de la réalité. L'esprit réaliste de Diamond se veut d'abord et avant tout un remède à ces « *fantasy* », présentes dans tous les domaines de discours mais particulièrement nuisibles en philosophie. C'est aussi une critique qu'elle reprend d'Orwell, lorsqu'il reproche à Dickens son utilisation de personnages semblables à des « fées marraines » (« *fairy godmother* ») dans certains de ses romans: « (...) l'idée d'Orwell est qu'il y a dans ces romans un fantasme de ce que c'est que d'agir de façon à changer une situation ou résoudre un problème : et ceci dans des œuvres qui mobilisent des normes rendant ce genre de fantasme inapproprié. Il y a une perte de sens du réel, dont l'écrivain n'a pas conscience.»²²¹. Dickens ne fait pas que « se tromper » lorsqu'il fait intervenir dans un de ses romans un riche philanthrope qui vient à bout de toutes les difficultés. Ce n'est pas tant le fait que de tels généreux philanthropes sont rares qui cause problème pour Diamond, mais plutôt qu'il ne suffit pas de faire étalage de quelques milliers de livres sterling pour que les obstacles de la vie disparaissent comme par enchantement. En présentant un portrait fantaisiste de la réalité, Winch et Dickens

²²⁰ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 65-66.

²²¹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 65.

empêchent donc leurs lecteurs de comprendre le monde de façon réaliste²²².

2) L'éthique

C'est peut-être en ce qui concerne l'éthique que l'appel de Diamond pour un plus grand réalisme chez les philosophes est le plus urgent. S'il est un domaine où les fictions philosophiques nous renvoient une image tronquée de la réalité, c'est à son avis celui-là, qui pourtant devrait être le plus près de nos questionnements quotidiens. L'éthique contemporaine, particulièrement en philosophie analytique, est pour elle complètement fantaisiste. Elle résume ainsi la situation dans l'*Esprit réaliste*:

Dans l'essai cité plus haut, Iris Murdoch disait de la philosophie morale des années 1950 : « Ce dont ces analystes du langage se défient, c'est précisément le langage. » Elle avait à l'esprit leur idée de la philosophie comme pure analyse des concepts moraux, en contraste avec le développement de nouveaux modes de compréhension, de nouvelles visions morales. Dans leur vision des choses, le philosophe moral ou l'homme ordinaire, en formulant des jugements moraux, étiquettent certaines choses « bonnes » ou « justes » ; le philosophe moral montre alors comment l'usage de ces termes se rapporte aux faits d'une part, à l'action et aux choix d'autre part. Il est frappant de constater que, bien que cette approche en philosophie morale ait virtuellement disparu, bien que la notion d'une analyse neutre des termes moraux soit morte ou moribonde, ce que Murdoch entendait par la « défiance à l'égard du langage » est plus que jamais d'actualité ; et c'est là ma seconde remarque. On s'obsède encore et toujours d' « évaluations », de « jugements », de raisonnement moral explicite conduisant à la conclusion que quelque chose vaut la peine, ou est un devoir, ou est mauvais, ou devrait être fait ; notre idée de ce que sont les enjeux de la pensée morale est encore et toujours « c'est mal de faire x » contre « c'est autorisé de faire x » ; le débat sur l'avortement est notre paradigme d'énoncé moral.²²³

La critique principale que fait Diamond de l'éthique contemporaine ne concerne donc pas une position en particulier, mais une conception bien implantée de ce en quoi peut consister le travail du philosophe en éthique. Si on ne peut nier que l'influence de Wittgenstein se fait sentir chez

²²² Bien qu'elle reprenne la critique de Dickens par Orwell, Diamond porte aussi un regard beaucoup plus clément et admiratif sur son œuvre et sa capacité de réaliste. Voir le point 3.1 de cette section.

²²³ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 514-515.

elle même dans ce domaine dont il a si peu traité, l'inspiration première de Diamond est ici Iris Murdoch²²⁴. C'est en effet chez cette ancienne étudiante de Wittgenstein, qui fut reconnue tant pour ses travaux en philosophie que comme romancière, que se trouve la source de la remise en question fondamentale de notre façon de traiter d'éthique en philosophie contemporaine chez Diamond. Bien qu'elle s'applique parfois à défendre certaines positions morales (notamment en ce qui concerne notre traitement des animaux), l'effort principal de la philosophe est de montrer à ses collègues la pauvreté de leur compréhension de l'éthique et les confusions qui en résulte. L'intention thérapeutique de la philosophie wittgensteinienne de guérir le philosophe de ses illusions s'allie donc avec l'esprit réaliste de Diamond pour ramener à la philosophie morale sa complexité, sa noblesse et son caractère vital.

Les divers articles et chapitres que Diamond consacre à l'éthique ne peuvent à notre avis être réduits à une thèse centrale, sinon que la compréhension contemporaine usuelle de l'éthique est grandement déficiente. Plutôt que de s'engager dans un débat déjà bien amorcé, Diamond s'interroge sur chaque présupposé, chaque définition, chaque façon de faire pour en démontrer, sinon la fausseté, du moins la contingence. Son travail consiste donc beaucoup à démanteler une grande illusion : ce qui apparaît nécessaire, normal et indiscutable en philosophie ne l'est souvent pas du tout. Il ne s'ensuit bien sûr pas que cela soit faux, mais il y a de bonnes chances selon elle pour que toutes ces présuppositions finissent par nous engager sur une voie qui nous éloigne

²²⁴ Voir notamment DIAMOND, Cora, « Having a Rough Story What Moral Philosophy Is », *The Realistic Spirit*, p. 367-381 (« Se faire une idée de la philosophie morale », *L'esprit réaliste*, p. 495-515) et DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer » *Philosophical Topics*, vol. 38, no 1, printemps 2010, p. 51-85 ; CRARY, Alice, « A Brilliant Perspective ». Si l'influence de Wittgenstein est certainement déterminante pour la pensée éthique de Diamond, et que nous ne voyons aucune contradiction entre les rares propos du philosophe autrichien à ce sujet et ceux de Diamond, on ne peut vraiment dire que Diamond élabore sur la position éthique de ce dernier comme elle peut le faire en philosophie du langage. Le lecteur remarquera que les références à Wittgenstein dans les travaux résolument éthiques de Diamond se font aussi plus rare que dans ses travaux concernant d'autres sujets. On ne pourrait donc affirmer que Diamond défende une « position wittgensteinienne » en éthique, bien que l'influence de Wittgenstein soit évidente dans les travaux éthiques de la philosophe américaine et qu'ils n'entrent aucunement en contradiction avec les autres aspects de son travail philosophique.

tranquillement de la réalité.

Le travail de Diamond en éthique est donc particulièrement minutieux. Une idée ou une phrase qui semble aller de soi la conduit à une réflexion beaucoup plus profonde sur le rôle du philosophe de la morale et sur le sens de la recherche en éthique. Ses écrits dans ce domaine se distinguent aussi par leur objectif. Ne cachant nullement ses propres positions, Diamond tente bien sûr de convaincre son lecteur de les partager; cependant, c'est dans l'étape antérieure, lorsque Diamond nous montre le caractère incertain (sinon infondé) de positions qui nous semblaient jusqu'alors indubitables et ainsi ébranle les discours philosophiques les plus établis, que la plus grande force de son travail se manifeste. Il est difficile en effet de rassembler sous un seul qualificatif l'ensemble des positions morales défendues par Diamond (sinon bien sûr pour les qualifier de « réalistes »). Son exploration des phénomènes éthiques ne se fait pas à partir d'une position définie vers son application dans des problèmes concrets, mais bien à l'inverse de ce mouvement. La question est, au fond, toujours la même : que fait-on vraiment lorsque nous disons/faisons cela ?

Nous tenterons dans la suite de ce chapitre de dresser un portrait général des propos de Diamond en éthique à l'aide de trois questions. Ces questions sont fondamentales, ce qui ne signifie pourtant pas qu'elles ont trouvé une réponse définitive et incontestée chez les spécialistes du domaine. Pour Diamond, la majorité des philosophes de la morale croient aujourd'hui que ces questions ne se posent plus; les réponses apportées, très limitatrices, sont souvent à la source du manque de réalisme qui caractérise la philosophie morale contemporaine. Répondre (ou tenter de répondre) à ces questions avec Diamond nous permettra d'avoir une vue d'ensemble des critiques principales qu'elle adresse à ses confrères et consoeurs. Les trois questions sont donc : De quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'éthique ? Que fait-on lorsqu'on parle d'éthique ? Comment doit-on

parler d'éthique ?

2.1) De quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'éthique ?

La définition d'un domaine d'étude est certainement l'une des étapes primordiales à l'établissement d'une discipline de recherche. En philosophie morale contemporaine, Diamond note d'abord que l'une des tendances dominantes est de lier la sphère de l'éthique ou de la moralité à la question de l'action pour circonscrire son domaine d'application²²⁵. Plutôt que de prendre comme point de départ ce que Bernard Williams appelait « la question de Socrate » (« comment doit-on vivre ? »²²⁶), les philosophes en viendraient à se concentrer sur les questions du jugement et de l'action, « [c]ar ce sont nos actions, nos choix, qui confèrent une forme particulière à la vie que nous menons »²²⁷. L'éthique concerne ainsi, selon toute une tradition philosophique, nos actions, nos jugements et leur rapport à la question du Bien. Est-ce à dire que tout le reste n'a simplement aucune pertinence pour cette discipline ? Personne ne met en doute l'idée que nos actions et jugements fondés sur une idée du Bien ont quelque chose à voir avec l'éthique; quand Diamond affirme que notre paradigme de la discussion morale est la question de l'avortement²²⁸, elle ne critique pas l'inclusion de ce débat dans la discussion. Il ne faut cependant pas, selon elle, limiter notre conception de l'éthique à ce type de question binaire et centrée sur une action précise.

Revenons à nos propos sur l'esprit réaliste chez Diamond. Si l'éthique concerne les questions de jugement et d'action, si elle est exemplifiée par des questions comme « comment dois-je agir ? », il convient selon Diamond de nous demander par la suite : quand est-ce que nous

²²⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 502-504.

²²⁶ WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Routledge, 2006, p. 1.

²²⁷ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 504.

²²⁸ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 514-515.

nous posons de telles questions ? La philosophie morale excelle depuis longtemps à trouver des situations où l'urgence d'une décision ou d'une action morale claire se manifeste sans ambiguïté (le fameux « dilemme du tramway » en est un bon exemple). Or, demande Diamond, combien d'entre nous vivent de telles expériences où l'alternative morale est évidente, où les questions de « Bien » ou de « Mal » impliquent la perte ou le maintien d'un nombre de vies humaines déterminé d'avance ? Tout comme elle admet qu'il est rare pour un individu d'asserter, sans contexte explicatif préalable, une phrase telle que « La neige est blanche », rares sont aussi, selon elle, les situations de dilemme moral aussi évidentes dans notre expérience quotidienne. Ainsi, si le domaine de l'éthique se limitait à des questions d'action et de jugement directement reliés à une conception du Bien et du Mal, l'éthique serait pratiquement absente de la vie de la plupart d'entre nous.

Pourtant, l'éthique est bien au cœur de nos vies. S'appuyant sur les travaux d'Iris Murdoch, Diamond affirme qu'en se concentrant sur le jugement, le choix et l'action, c'est toute la dimension de compréhension et de vision morale qui est mise de côté²²⁹. Murdoch tire quant à elle cette idée de Simone Weil, dont elle reprend le concept d'attention comme un « regard juste et aimant dirigé vers une réalité individuelle »²³⁰. Limiter l'éthique aux décisions explicites sur certaines questions spécifiques viderait le terme de son sens. Serait-on prêt à dire d'un individu qu'il est « bon » simplement parce qu'il partage notre opinion sur l'euthanasie ? Comme le dit Murdoch :

Lorsque nous appréhendons et évaluons d'autres personnes, nous ne considérons pas seulement leurs solutions à des problèmes pratiques spécifiés : nous considérons quelque

²²⁹ DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », p. 53.

²³⁰ « a just and loving gaze directed upon an individual reality » : MURDOCH, Iris, *The Sovereignty of Good*, Abingdon, Routledge, 1971, p. 33 ; notre traduction. Voir aussi, dans *Metaphysics as a Guide to Morals*: « Simone Weil says that will does not lead us to moral improvement, but should be connected only with the idea of strict obligations. Moral change comes from an *attention* to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of the reality of, primarily of course other people, but also other things. » : MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Vintage, Random House, London, 2003, p. 52.

chose de plus élusif que l'on peut appeler leur vision totale de la vie, qui se montre dans leur façon de parler ou leur silence, le choix de leurs mots, leurs évaluations d'autrui, leur conception de leur propre vie, ce qu'ils trouvent attirant ou louable, ce qu'ils trouvent drôle; en bref, les configurations de leur pensée telles qu'elles se manifestent continuellement dans leurs réactions et leurs conversations.²³¹

Il est difficile d'identifier par un mot qui ne soit trop chargé de connotations diverses ce dont il est question ici : l'âme, la conscience morale, l'essence d'une personne ? Diamond reprend l'expression de Murdoch « texture d'être »²³², qui, bien qu'encore vague, lui semble assez juste pour en faire usage. C'est cette dimension plus diffuse, plus discrète de la vie morale qui est absente des philosophies où l'éthique n'est que jugement et action. Pour mieux faire comprendre cette expression, Diamond réfère à la description d'un personnage dans une œuvre littéraire. L'expérience est certainement des plus fréquentes : à la lecture d'un roman, un personnage qui nous avait d'abord semblé détestable, superficiel ou incohérent se révèle au lecteur petit à petit de telle sorte que finalement celui-ci le *comprend*. Ce peut être par ses diverses actions, ses propos, ses goûts, ses attitudes, son passé, ses relations, mais le lecteur finit par comprendre de qui il est vraiment question dans le roman²³³. Notre jugement peut rester le même, être plus sévère ou plus clément, mais nul ne nierait qu'il est désormais plus informé. L'écrivain nous permet de nous introduire dans la vision morale globale qui guide le personnage²³⁴. Ce que Murdoch, et Diamond

²³¹ « When we apprehend and assess other people we do not consider only their solutions to specifiable practical problems, we consider something more elusive which may be called their total vision of life, as shown in their mode of speech or silence, their choice of words, their assessments of others, their conception of their own lives, what they think attractive or praiseworthy, what they think funny : in short, the configurations of their thought which show continually in their reactions and conversation. » : HEPBURN, R. W., MURDOCH, Iris, « Vision and Choice in Morality », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 30, 1956, p. 39 ; notre traduction.

²³² DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 507.

²³³ Il est intéressant de rapprocher cette position partagée par Murdoch et Diamond des propos d'Anna Wulf, personnage principal du roman *The Golden Notebook* de Doris Lessing : « But really what I discovered, though I didn't know it then, was that in describing any personality all these words [ruthless, kind, cold, warm sentimental, realistic] are meaningless. To describe a person one says : 'Willi, sitting stiffly at the head of the table, allowed his round spectacles to glitter at the people watching him and said, formally, but with a gruff clumsy humour' : Something like that. ». LESSING, Doris, *The Golden Notebook*, Londres, Harper Perennial Modern Classics, 2007, p. 83.

²³⁴ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 505-508.

à sa suite, nous demandent, c'est d'au moins tenter d'en faire autant lorsque nous considérons les autres.

La « texture d'être » signifie-t-elle alors que, pour Murdoch et Diamond, tout ce qui concerne une personne, autant ses goûts vestimentaires que ses relations amicales, est éthique ? Chez Murdoch, cette question est déjà problématique. Comme le note Diamond, il est clair dans certains écrits tardifs que pour elle, l'éthique imprègne toute pensée, « que toute conscience a un caractère moral »²³⁵. Il n'existe donc pour Murdoch aucun domaine spécifique à la philosophie morale, sinon le domaine de la conscience elle-même²³⁶. Diamond, quant à elle, ne va pas jusqu'à cet extrême. Pour elle, poser la question en des termes stricts d'inclusion et d'exclusion, de critère d'admission d'un phénomène dans l'ensemble des phénomènes éthiques, ne peut que nous mener vers de nouvelles confusions : la tentation sera grande soit d'imposer des critères qui laissent de côté l'essentiel de ce qu'est la vie morale d'un être humain pour s'assurer de ne pas y laisser pénétrer d'intrus, soit de tomber comme Murdoch dans un « pan-éthicisme » où tout ce qui est vécu est moral.

Plutôt que de catégoriser les différents aspects de la vie humaine comme étant éthiquement pertinents ou non, Diamond préfère dire qu'il est possible de voir certains éléments *comme* ayant une pertinence éthique, reprenant ici le thème wittgensteinien du *voir comme* rendu célèbre par l'exemple de la figure du canard-lapin²³⁷. Dans sa contribution au *Cambridge Companion to Wittgenstein*, Diamond tente d'ailleurs de clarifier la position de Wittgenstein en éthique à partir de ses propos sur les mathématiques. En discutant de la question du sujet des mathématiques, Diamond rappelle ce passage d'une leçon du philosophe autrichien :

²³⁵ « that all consciousness has a moral character » : DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », p. 52 ; notre traduction.

²³⁶ DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », p. 52.

²³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, II-xi.

Dans un cours précédent, en 1939, Wittgenstein demanda si la phrase « 20 pommes plus 30 pommes égale 50 pommes » est à propos des pommes. Il répondit à sa propre question que c'était possible : la phrase peut signifier que les pommes ne se fondent pas les unes dans les autres. Cependant la phrase pourrait être utilisée différemment, par exemple pour faire un constat mathématique.

« Ne pourrait-on pas écrire tous nos constats mathématiques de cette façon – constats dans lesquels le mot “pomme” apparaît ? Et si on vous demandait ce qu'est une pomme, vous montreriez la chose ordinaire que nous appelons pomme...

... lorsque nous prouvons que 20 pommes + 30 pommes = 50 pommes, il est possible que nous ayons ainsi prouvé que 20 chaises + 30 chaises = 50 chaises, ou peut-être pas. – Quelle est la différence entre le prouver pour les pommes seulement et le prouver pour les chaises, les tables, etc. ? Cela réside-t-il dans ce que j'écris ? Évidemment pas – pas plus que dans ce que je pense lorsque je l'écris. Mais dans l'usage que j'en fais.

“20 pommes + 30 pommes = 50 pommes” peut ne pas être une proposition à propos des pommes. Que ce le soit ou non dépend de son usage. Cela peut être une proposition arithmétique – et dans ce cas nous pourrions dire qu'il s'agit d'une proposition à propos des nombres. »²³⁸

Plutôt que de chercher des phrases qui sont indéniablement à *propos* de l'éthique, il convient mieux pour Diamond de considérer que les phrases, les expressions, les mots *peuvent* être compris comme étant à propos de l'éthique, selon leur usage. Le contexte, l'intention du locuteur, les interlocuteurs présents, l'insistance sur un mot, un fait, un adjectif: tout cela peut contribuer à changer la signification d'une phrase. Diamond cite en exemple les remarques de Shuli Barzilai sur deux phrases de Virginia Woolf dans *To the Lighthouse*: « Un obus explosa. Vingt ou trente jeunes hommes furent mis en pièces en France, parmi lesquels Andrew Ramsay, dont la mort,

²³⁸ « In an earlier lecture in 1939, Wittgenstein asked whether the sentence "20 apples plus 30 apples is 50 apples" is about apples. He replied to his own question that it might be: the sentence might mean that apples do not join up. But the sentence could be used differently, could be used to make a mathematical statement.

“Might we not put all our arithmetical statements in this form – statements in which the word "apple" appears? And if you were asked what an apple was, you would show the ordinary thing we call an apple . . .

. . . when we prove that 20 apples + 30 apples = 50 apples, we may have thereby proved also that 20 chairs + 30 chairs = 50 chairs or we may not. - What is the difference between proving it for apples alone and proving it for chairs, tables, etc? Does it lie in what I write down? Obviously not — nor in what I think as I write it. But in the use I make of it.

"20 apples + 30 apples = 50 apples" may not be a proposition about apples. Whether it is depends on its use. It may be a proposition of arithmetic - and in this case we could call it a proposition about numbers.”» :

DIAMOND, Cora, « Wittgenstein, Mathematics and Ethics : Resisting the attractions of realism », SLUGA, Hans, STERN, David G. (éditeurs), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996, p. 236 ; notre traduction.

Dieu merci, fut instantanée. »²³⁹. Barzilai fait remarquer que la mention du nombre indéterminé de morts sert ici à souligner que malgré l'aspect impersonnel d'un tel évènement, d'une occurrence fréquente en temps de guerre, chacune de ces morts a une signification particulière pour la femme, la mère, le frère ou l'ami de chaque victime²⁴⁰. La juxtaposition entre l'impersonnel et le personnel a donc pour effet de nous rappeler la singularité de chaque vie perdue; en ce sens, la phrase a bel et bien une visée éthique. Or dans un autre contexte, l'affirmation « entre 20 et 30 jeunes hommes sont morts lors de l'explosion d'un obus » peut n'être que l'exposition d'un fait parmi tant d'autres, à des fins par exemple statistiques. De la même façon, selon le contexte, la phrase « 20 pommes + 30 pommes = 50 pommes » peut avoir une signification mathématique ou non. Ce n'est donc pas parce qu'on retrouve un chiffre ou une addition dans une phrase que nous pouvons, sans nous interroger davantage, la classer comme « phrase mathématique ». De même, ce n'est pas parce qu'une phrase contient le mot « bon », « bien », « dois » ou « devoir » qu'elle est nécessairement éthique. Il va sans dire que le contraire est aussi vrai : une phrase qui ne contient aucun de ces mots, ou aucun mot habituellement relié à l'éthique, peut en fait se révéler être à propos de l'éthique. Comme l'affirme Diamond :

La présence de pensée morale (comme je l'ai défendu) peut être reflétée dans le langage, non dans l'utilisation de prédicats moraux liés à notre intérêt pour les propriétés morales, mais dans certaines façons dont nous utilisons le langage à propos de plein de choses qui ne sont pas spécifiquement morales, comme la mort pendant la guerre, ou tirer des chevaux hors de la neige profonde. L'idée selon laquelle le discours moral est lié aux prédicats moraux montre, je pense, une fausse conception de ce que c'est que d'avoir une pensée à propos de quelque chose de moral. Être à propos du bien et du mal est une question d'usage, et non pas de sujet.²⁴¹

²³⁹ « A shell exploded. Twenty or thirty young men were blown up in France, among them Andrew Ramsay, whose death, mercifully, was instantaneous. » : cité dans DIAMOND, Cora, « Wittgenstein, Mathematics and Ethics », p. 244 ; notre traduction.

²⁴⁰ DIAMOND, Cora, « Wittgenstein, Mathematics and Ethics », p. 244.

²⁴¹ « The presence of moral thought (I have been arguing) may be reflected in language, not in the use of moral predicates, tied to our interest in moral properties, but in some of the ways we use language about all sorts of not specifically moral things, like death in war, for example, or pulling horses out of deep snow. The idea that moral discourse is tied to moral predicates shows, I think, a false conception of what it is for our thought to be about something moral. Being about good and evil is a matter of use, not subject matter. » : DIAMOND, Cora, « Wittgenstein, Mathematics and Ethics », p. 245 ; notre traduction.

Ce qui semble banal et insignifiant peut ainsi se révéler grandement significatif si on y accorde assez d'attention. La question à poser n'est donc pas : « peut-on situer l'élément x dans la catégorie 'qui a une pertinence éthique' ? », comme une vision bien trop schématique et dichotomique de la philosophie morale peut nous pousser à le faire. Il convient plutôt de se demander si tel fait, telle caractéristique, telle attitude peuvent être compris comme ayant une pertinence éthique. La même action, le même jugement, le même regard peuvent avoir des significations et des conséquences radicalement différentes selon les contextes; tenter de les catégoriser sans les examiner attentivement ne va alors mener qu'à une généralisation déplorable. Si pour Murdoch l'éthique imprègne toutes nos pensées, Diamond se restreint à proposer que l'idée d'une frontière incontestable entre l'éthique et le non-éthique est certainement plus contestable qu'il n'y paraît.

Il nous faut aussi noter que les concepts d'attention et de « texture d'être » sont un autre point d'ancrage de la relation entre littérature et philosophie pour Diamond. Dans un des essais de *L'Esprit réaliste*, elle réfère aux premiers chapitres d'*Anna Karénine*, où les descriptions des traits de caractère les plus anodins de Stiva - son sourire niais lorsqu'il est surpris dans un moment honteux, ce qui le fait rire, ce de quoi il détourne son regard – pourraient nous montrer ce qu'elle entend par « texture d'être », par l'idée de voir certaines choses a priori banales comme ayant une signification éthique. Tous ces petits détails sur Stiva participent à la texture de son être, et si tout cela peut d'abord sembler insignifiant, c'est pourtant ainsi que Tolstoï nous fait comprendre son personnage²⁴². La littérature, selon Diamond, excelle dans l'art de faire basculer le banal dans l'essentiel, le quotidien dans l'intemporel. Le roman, à partir de la simple description, par exemple, d'une journée dans la vie du prisonnier Ivan Denissovitch, peut nous

²⁴² DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 506.

faire voir beaucoup plus que la routine accablante d'un prisonnier du goulag. C'est à ce genre d'attention que nous invite Murdoch et à sa suite Diamond; en ce sens, non seulement le roman peut fournir en lui-même, par son sujet et ses personnages, un terreau fertile pour la réflexion éthique, mais le travail du romancier doit servir d'inspiration au philosophe de la morale par son attention au détail et à la « texture d'être » des personnages.

Selon Diamond, il est donc difficile, voire impossible, de déterminer ce dont parle vraiment l'éthique. Si l'on pouvait d'abord penser que définir la sphère de l'éthique ne pourra que bénéficier à notre recherche, ce qui explique probablement pourquoi tant de philosophes débudent leurs ouvrages sur l'éthique par une tentative de définition bien claire, le contraire se produit plutôt. En tentant de déterminer ce qui est du domaine de l'éthique, on exclut invariablement des éléments qui parfois peuvent se révéler des plus significatifs selon leur contexte; on appauvrit ainsi notre objet de recherche et, par le fait même, notre vision morale. Cela ne signifie pas pour autant que, pour Diamond, tout est toujours pertinent pour l'éthique. Un même évènement, selon son contexte, la personne qui l'observe, etc., sera soit anodin, soit particulièrement révélateur. Ne pas pouvoir définir strictement ce qui est du domaine de l'éthique n'est donc pas une défaite philosophique et n'enlève rien à l'intérêt de la discipline. Rappelons-nous ici les propos de Wittgenstein sur *l'air de famille* :

Considère, par exemple, les processus que nous nommons « jeux ». Je veux dire les jeux de pions, les jeux de cartes, les jeux de balle, les jeux de combat, etc. Qu'ont-ils tous en commun ? – Ne dis pas : « Il *doit* y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des 'jeux' » - mais *regarde* s'il y a quelque chose de commun à tous. – Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à *tous* mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série. Comme je viens de le dire : Ne pense pas, regarde plutôt !²⁴³

Il existe ainsi pour Diamond un *air de famille* qui nous permet parfois de reconnaître ce qui est

²⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, remarque 66.

pertinent pour l'éthique. Un certain rapport à l'idée de Bien, de bonne conduite, de vertu peut souvent être distingué; néanmoins, les objets les plus divers peuvent s'y rattacher. Une meilleure compréhension de l'éthique, comme de l'idée de jeu, ne passe donc pas par une définition exclusive mais par une meilleure observation de nos pratiques, de nos paroles et de nos gestes. Bien qu'a priori rien ne les prédestine à l'étude philosophique, les tics nerveux de Stiva Oblonsky et les bottes de Van Gogh peuvent nous apprendre plus qu'il n'y paraît sur la condition humaine. En les évinçant de la sphère de la morale sans même y porter attention, le philosophe se nuit en limitant la matière brute de laquelle doit s'inspirer sa réflexion.

2.2) Que fait-on lorsqu'on parle d'éthique ?

La question peut à nouveau sembler banale : en quoi parler d'éthique serait-il différent de parler de tout autre sujet, ou du moins de tout autre domaine de la philosophie ? Cependant, comme nous venons de le constater, l'éthique n'est pas pour Diamond un sujet comme un autre. Peut-on dès lors prendre pour acquis que parler de philosophie morale n'est pas différent de parler d'épistémologie ou de logique ?

Diamond débute son essai *Having a Rough Story What Moral Philosophy Is* en reprenant une discussion sur le rôle de la littérature en philosophie morale chez Martha Nussbaum²⁴⁴. Si l'on veut défendre, comme Diamond et avec Nussbaum, l'idée que des œuvres littéraires peuvent être considérées comme des travaux en philosophie morale, il nous faudra d'abord, nous dit Diamond, savoir ce qu'est la philosophie morale; la question n'est pas ici celle du domaine de phénomènes qui concerne cette discipline, mais plutôt celle de la nature de la discipline elle-même. Même si l'on accepte la possibilité qu'un ouvrage de philosophie et un roman traitent d'un même sujet, dire que ces deux livres *font* la même chose sera beaucoup plus controversé; or,

²⁴⁴ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 495.

il nous faut pour défendre cette position savoir ce que l'on fait lorsqu'on parle d'éthique.

Nous voyons donc déjà ici que la position de Diamond sur les liens entre philosophie et littérature est similaire à celle que nous attribuons à Cavell, dans la mesure où selon elle la philosophie morale et la littérature *font* la même chose, et peuvent donc être rassemblées autour d'une tâche commune. Il importe cependant pour Diamond de préciser, afin de présenter un portrait réaliste à la fois de la littérature et de la philosophie morale, en quoi consiste cette tâche. D'après elle, si de nombreux philosophes traditionnels hésitent à rassembler la philosophie morale et la littérature, c'est d'abord parce que leur compréhension de la tâche de la philosophie morale est partielle, voire erronée.

Une première conception traditionnelle du travail que fait la philosophie morale, que Diamond associe au philosophe britannique A. J. Ayer, est celle souvent associée au positivisme logique, qui conçoit la philosophie à l'image des sciences naturelles. Trois caractéristiques de cette approche sont particulièrement notables pour Diamond : la distinction claire entre le travail du moraliste et le travail du philosophe moral, la neutralité éthique du philosophe et la description du travail de ce dernier comme une entreprise de clarification linguistique ou conceptuelle²⁴⁵. L'idée d'une neutralité éthique du philosophe est rapidement rejetée de la discussion par Diamond car elle est souvent réfutée dans les travaux récents en philosophie morale; cependant, la conception du travail du philosophe comme d'une clarification et le rejet d'un rôle « moralisateur » de la philosophie sont selon elle encore défendus par de nombreux philosophes, et sont beaucoup plus problématiques.

La question ici n'est pas de savoir si un philosophe de la morale peut se faire moraliste dans ses temps libre, comme un philosophe des sciences peut s'illustrer en physique ou un philosophe politique devenir ministre. Il s'agit plutôt de savoir si le travail philosophique en

²⁴⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 495.

éthique est intrinsèquement porteur d'une orientation éthique, de jugements éthiques. On ne peut demander au philosophe de la morale d'être entièrement neutre dans ses positions éthiques, pas plus qu'on ne peut le demander au philosophe des sciences ou à l'épistémologue. Pourtant, la relation qu'entretient un philosophe des sciences envers son sujet peut être décrite comme neutre sans trop de controverse : le philosophe des sciences ne doit en effet pas nécessairement se faire l'avocat d'une certaine vision de la physique, mais est plutôt l'analyste de ce qu'est vraiment la physique. De même, le philosophe de la morale devrait selon Ayer avoir comme tâche première non pas de défendre certaines positions morales, mais d'analyser les différentes positions pour mieux les comprendre.

Murdoch et Diamond identifient à la source de cette vision du travail du philosophe de la morale une conception de la morale comme surplus qui s'ajoute à une réalité « dure »²⁴⁶, neutre et immobile. Selon cette conception, par nos jugements moraux, nous ajoutons à la réalité des adjectifs, des épithètes qui situeraient les événements dans la sphère morale. Les questions concernant la réalité et la structure de notre monde trouvent leurs réponses dans la science, l'épistémologie ou la métaphysique; la morale n'est quant à elle qu'une pratique humaine à étudier et clarifier. Qualifier un acte de « moral » ou une vision d' « éthique » ne se rapporte donc aucunement à la structure du réel.

Nous revenons ici à la première critique de Diamond envers la conception analytique contemporaine de l'éthique. En excluant du domaine d'étude de l'éthique ce qui doit plutôt être étudié par la science, ou encore par d'autres branches de la philosophie, on détermine que l'éthique a un domaine d'étude défini et limité. Le concept d'être humain, par exemple, est habituellement compris en fonction d'une définition biologique; il en va de même de concepts comme « vie », « mort » ou « blessure ». Cependant, ce qu'il importe pour Diamond de dévoiler

²⁴⁶ DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », p. 59.

ici est la raison pour laquelle de tels concepts sont exclus du domaine de l'éthique. Selon Ayer, puisque leur définition se fait par le biais de la science, ces concepts font partie de la réalité « dure », du *donné* auquel l'éthique pourrait maintenant se superposer. Nous savons tous ce qu'est un être humain et ce qu'est la mort, le philosophe pourrait donc se demander : existe-t-il une situation dans laquelle il convient de donner la mort à un être humain ? De même, puisque la biologie nous a déjà indiqué ce qu'est un animal, le chercheur en éthique pourrait se questionner sur les modalités acceptables de l'expérimentation sur les animaux. Le rôle de l'éthique se situe donc pour Ayer en aval de l'établissement par d'autres disciplines d'une réalité « dure ».

Diamond demande alors : se pourrait-il que des concepts bien définis par la science ou la philosophie soient, finalement, plus malléables qu'ils ne le paraissent ? Il n'est bien sûr pas question pour elle de remettre en cause la définition biologique du concept « être humain », mais seulement de mettre en lumière le fait que notre utilisation de ce concept ne se fait pas toujours en fonction de cette définition. Ce n'est donc pas parce que le concept « être humain » est biologiquement bien défini qu'il se restreint à l'extension de cette définition. Diamond insiste sur cette dimension très incertaine, « brumeuse et mouvante » (« *cloudy and shifting* »), des concepts centraux de l'existence humaine. Cette idée trouve encore une fois sa source chez Iris Murdoch :

Son idée est que, dans l'élaboration et l'application des concepts moraux, nous arrivons à une compréhension de ce qu'est le monde, ce qu'est la vie. Les grandes différences entre les être humains en ce qui concerne les concepts moraux avec lesquels nous vivons sont des différences dans la « configuration morale » du monde; elle [Murdoch] critique ainsi les philosophes qui prennent pour acquis que nous vivons tous dans « le même monde empirique et rationnellement compréhensible ».²⁴⁷

L'un des exemples utilisé par Diamond pour illustrer cette idée est tiré de *Si c'est un*

²⁴⁷ « Her own idea is that, in the elaboration and application of moral concepts, we come to an understanding of what the world is, what life is. The great differences between human beings in the moral concepts we live with are differences in the 'moral configuration' of the world; and so she criticizes philosophers who take for granted that we all inhabit 'the same empirical and rationally comprehensible world'. » : DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », p. 57 ; notre traduction.

homme, de Primo Levi. Diamond nous rappelle la scène brutale donnant au livre son titre, où Levi décrit sa rencontre avec le nazi Pannwitz, qui dirige une équipe de travail composée de prisonniers d'Auschwitz. Levi, chimiste de formation et prisonnier, se présente devant Pannwitz ; le regard qui passe entre les deux « n'en est pas un entre deux hommes »²⁴⁸. Pannwitz ne peut voir en Primo Levi un autre être humain, bien que Levi corresponde tout à fait à la définition biologique d'un être humain.

Ce que Diamond tente de nous montrer par cet exemple est double. D'une part, considérer quelqu'un comme un être humain ne peut se réduire à une classification biologique d'un individu sous l'étiquette « être humain ». Personne ne met en doute que le nazi Pannwitz fut bien au courant que Levi correspond bien à la définition biologique d' « être humain » ; pourtant, celui-ci ne put reconnaître l'humanité du juif Levi. Reconnaître l'être humain chez autrui ne se limite donc pas à reconnaître les caractéristiques physiologiques qui font de lui, biologiquement, un être humain. Le même type de question se pose lorsqu'il est question d'avortement : si pour certains il s'agit d'un meurtre parce que le fœtus est un être humain à part entière dès le moment de la conception, pour d'autre il n'est aucunement question d'un tel crime puisqu'il ne s'agit jusqu'à un certain point que d'un amas de cellules. Il est donc important pour Diamond de montrer que la réflexion éthique ne se fait pas qu'à partir de question du type « est-ce que l'action A ou le jugement B est bien/mal », qui cherchent à lier un principe général et une action ou un jugement particulier, mais plutôt à partir de questions comme « en quoi consiste l'action A ? En quoi consiste le jugement B? », qui s'interrogent plutôt sur la nature d'un phénomène.

Diamond utilise à quelques reprises ce type d'argument lors de discussions sur l'éthique animale. Bien qu'elle partage avec eux un objectif commun, soit un meilleur traitement des animaux, elle s'en prend ouvertement aux considérations utilitaristes de certains défenseurs des

²⁴⁸ DIAMOND, Cora, « Losing your Concepts », *Ethics*, vol. 98, no 2, janvier 1988, p. 265 ; notre traduction.

droits des animaux, notamment Peter Singer et Tom Regan. Pour Singer et Regan, la discussion sur l'éthique animale doit se faire à partir de l'idée de droit. Si nous accordons aux hommes le droit de ne pas être tués pour être mangés, ne pourrait-on pas trouver des arguments qui nous encouragent à étendre ces droits aux animaux ? Diamond retrouve ici l'appauvrissement conceptuel qu'elle reproche à tant de philosophes. Cette façon de poser la question de l'éthique envers les animaux est pour elle bien étrange, car elle présuppose que la raison principale pour laquelle nous ne mangeons pas d'êtres humains est une question de droit. Est-ce pourtant vraiment la loi, même une loi morale, qui nous détourne du cannibalisme ? On pourrait, en suivant cette conception legaliste de notre rapport à autrui, considérer sans aucune honte que de manger un humain décédé dans un accident de voiture est acceptable, puisque nous n'avons eu aucune influence sur sa mort et n'avons donc pas enfreint ses droits²⁴⁹. Bien sûr, une telle idée nous paraît pour le moins répugnante et abjecte; cela signifie pour Diamond que ce n'est donc pas pour une question de droit que nous ne consommons pas de chair humaine. De même, si nous cherchons à étendre notre considération aux animaux et si nous refusons de les manger, cela ne se fera pas non plus en raison du droit ou d'une loi. Au-delà du débat spécifique qui oppose Diamond à Singer et Regan, nous voyons ici un bel exemple de ce que Diamond considère comme un manque de réalisme dans notre compréhension de notre rapport à autrui. Pour Diamond, le débat sur l'éthique des animaux doit d'abord passer par cette étape de (re)définition des concepts. Selon elle, tant que l'on considèrera l'animal comme un «mécanisme très délicat»²⁵⁰, on pourra facilement justifier l'expérimentation médicale et cosmétique chez l'animal, tout comme l'élevage en vue de la consommation. Par contre, si notre perspective changeait et que l'on considèrerait maintenant, comme dans le poème de Walter de la Mare,

²⁴⁹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 432-433.

²⁵⁰ « 'very delicate pieces of machinery' » : DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 330 ; notre traduction.

l'oiseau comme un « petit fils de la vie »²⁵¹, il nous viendrait plus difficilement à l'idée de le chasser, encore moins de le dévorer. Dans les deux cas, on pourrait certainement accorder l'épithète d'« animal » à l'oiseau devant nous, sans pour autant que l'on parle vraiment de la même chose.

En nous disant que la réalité « dure » sur laquelle s'appuie nos jugements moraux est indubitable et universellement partagée, la philosophie morale contemporaine nous renvoie donc l'image d'un langage appauvri, qui ne fait qu'identifier et classer ses différents objets plutôt que d'en saisir la complexité²⁵². Dire de quelqu'un que « c'est un être humain » ne peut se réduire, dans bien des contextes, à admettre sa conformité aux critères biologiques de la catégorie « être humain ». Cet appauvrissement conceptuel se retrouve d'après Diamond dans tous les domaines de la philosophie, et même ailleurs. Dans son article *Losing Your Concepts*, elle réfère au concept d'aliénation chez le jeune Marx, à la critique par Simone Weil des syndicalistes qui empruntent le vocabulaire économique de leurs patrons, ou encore de l'appauvrissement culturel des classes ouvrières anglaises dépeint par John Berger dans *A Fortunate Man*²⁵³. La critique de Diamond est donc beaucoup plus vaste qu'une critique spécifique à la philosophie morale contemporaine. Elle nous rappelle l'importance de porter attention aux mots que nous utilisons et à notre façon de les utiliser. Le choix d'un mot au détriment d'un autre peut être tout à fait banal, mais il peut aussi se révéler lourd de sens.

²⁵¹ « 'tiny son of life' » : DE LA MARE, Walter, *Titmouse*, cité DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 328; notre traduction.

²⁵² Il est important de mentionner ici que bien que Diamond et Murdoch partagent ce même diagnostic d'un appauvrissement culturel, elles n'en identifient pourtant pas la même source : « Ce que j'ai dit implique mon désaccord avec le portrait que fait Iris Murdoch de l'échec de la philosophie morale contemporaine à prendre le langage au sérieux. Selon elle, cet échec repose sur des insuffisances en philosophie de l'esprit. Le portrait que j'en dresse situe l'insuffisance sous-jacente dans une conception philosophique du langage qui relie la description à la classification [...]. » (« What I have said involves me in a disagreement with Iris Murdoch's account of the failure of contemporary moral philosophy to take language seriously. For her, the failure rests on inadequacies in philosophy of mind. My account places the underlying inadequacy in a philosophical view of language that ties description to classification [...]. ») : DIAMOND, Cora, « Losing your Concepts », p. 266; notre traduction.

²⁵³ DIAMOND, Cora, « Losing Your Concepts », p. 259-260.

Le second point illustré par l'exemple de Levi est le caractère profondément moral de la détermination des concepts qui forment notre vision du monde et de leur application. On ne peut aujourd'hui simplement entendre le nazi dire que pour lui le Juif n'est pas un homme sans y voir une horreur immense. La position du nazi n'est donc pas neutre, mais au contraire chargée de sens. C'est ce que Diamond et Murdoch nous disent lorsqu'elles affirment que ce sont nos « configuration morales » qui nous distinguent entre nous. Bien plus que de nos actions et nos jugements, c'est de cette étape préliminaire de configuration dont il devrait selon elles être question en éthique.

Au-delà de l'appauvrissement conceptuel qui nous fait comprendre les concepts moraux de façon simpliste, leur caractère « cloudy and shifting » mis au jour par Diamond et Murdoch nous indique donc que notre conception de la morale, de ce qui lui est pertinent, de ce qui la concerne et de la façon d'y travailler sont des choix eux-mêmes révélateurs de certaines de nos inclinations. Réduire le concept d'humain à celui de détenteur de droits n'est pas qu'une erreur factuelle, mais témoigne plutôt de l'influence de présupposés moraux implicites dans le choix de notre vocabulaire moral. De même, pour Diamond, concevoir l'animal comme un membre d'un règne biologique inférieur, et donc comme pouvant être considéré comme un moyen pour nos fins, n'est pas une réalité objective à partir de laquelle nous pouvons tenter de déduire quelques droits; il s'agit d'un choix, une position qui peut être remise en question et qui révèle certainement notre configuration morale.

Il n'existe donc pas de façon neutre de parler de morale, puisque le choix de nos termes et la façon dont nous les définissons présentent déjà une partie de notre position sur le sujet dont il est question. De même, il n'existe pas non plus d'expression neutre des questions morales. Demander « Êtes-vous pour ou contre l'avortement ? » revient à obliger ceux qui ne sont pas en

faveur de l'interdiction de cette pratique à se définir comme étant « pour l'avortement »; demander si l'on doit élargir les droits des animaux, revient à affirmer que seul ce qui a des droits fera l'objet de notre considération. Le vocabulaire moral est ainsi en soi moral; nos mots, notre utilisation des concepts, notre formulation des questions sont déjà une prise de position. Non seulement nous ne pouvons, selon Diamond, déterminer de façon claire et précise ce qu'est l'objet de la morale, mais notre réponse à cette question est déjà elle-même un geste moral; la façon dont nous parlons d'éthique est une prise de position éthique. Il sera bien difficile dès lors de séparer de façon étanche le travail du philosophe de la morale de celui du moraliste. Sans affirmer que leurs rôles sont identiques, l'idéal d'une distinction nette entre, d'une part, le moraliste engagé dans l'action qui participe à un débat et, de l'autre, le philosophe en retrait qui questionne impartialement la réalité devant lui, ne peut selon Diamond être conservé.

Notre utilisation des concepts moraux, le choix des questions à se poser, des façons de les poser et des interlocuteurs ne peuvent être considérés comme « donnés » par la réalité, et donc comme neutres; il existe de plus une forte tendance chez les philosophes contemporains à se satisfaire de concepts moraux appauvris qui ne reflètent en rien la complexité du réel. C'est donc à la fois de la « méfiance envers le langage » (« *mistrust of language* ») diagnostiqué par Murdoch et de l'illusion de neutralité du philosophe qu'il est ici question. Ces deux critiques de la philosophie contemporaine par Diamond ne nous permettent pas de répondre de façon définitive à la question que nous nous posons plus haut, c'est-à-dire « que faisons-nous lorsque nous parlons d'éthique ? », sinon par l'idée selon laquelle lorsque nous parlons d'éthique, nous faisons déjà de l'éthique²⁵⁴. Tout comme le domaine de l'éthique ne peut être limité aux

²⁵⁴ Il ne s'agit pas ici de rappeler les travaux d'Austin, et particulièrement la notion de « speech act » : bien évidemment, lorsque le philosophe de la morale affirme « Ceci est bien », il exhorte ses lecteurs à agir en conséquence. Pour Diamond, en plus des effets évidents que peut avoir le discours philosophique en éthique, il est important de rappeler que la conception de ce discours consiste en elle-même en une prise de position.

occurrences de termes éthiques explicites dans le discours, l'activité philosophique en éthique ne peut se limiter à une évaluation neutre de l'utilisation de ces termes. En prenant pour acquis que le domaine de l'éthique est bien défini et qu'il existe une réalité « dure » sur laquelle le philosophe de la morale doit poser un regard impartial, nous restons au prise avec une conception de plus en plus pauvre, limitée, technique et désincarnée de l'éthique; bref, avec une conception de moins en moins *réaliste* de ce qu'est vraiment la vie morale. Dès ses premiers questionnements, dès la première explication de son travail, le philosophe de la morale s'engage non pas simplement dans une compartimentation des phénomènes en vue de leur future hiérarchisation et organisation, mais dans une véritable exploration de l'expérience humaine.

Ici encore, l'importance de la question que pose Diamond ne tient pas tant à une réponse précise à y apporter qu'au simple fait de la poser et de remettre en cause des façons de faire bien implantées chez les philosophes. Pour Diamond, l'idée d'un avancement de la connaissance philosophique, de la pose graduelle mais continue de briques dans l'édifice du savoir ne doit en aucun cas nous pousser à éviter de remettre en question les fondements de notre propre pensée. Diamond s'efforce ainsi de saper les certitudes du philosophe pour le ramener au fondement de sa réflexion, c'est-à-dire la pratique, ou pour le dire de façon plus concrète et immédiate, « ce que nous faisons vraiment ». On voit bien ici l'élève de Wittgenstein à l'œuvre qui, plutôt que de s'empêtrer dans des débats philosophiques considérés comme stériles et irréalistes, tente de ramener le regard du philosophe au monde qui l'entoure. L'esprit réaliste de Diamond lui procure ainsi l'acuité nécessaire pour montrer au philosophe de la morale ce qu'il fait vraiment lorsqu'il traite de philosophie morale. La parole philosophique ne peut constituer un refuge de neutralité d'où l'immédiateté des questions morales est absente; le philosophe est toujours humain et toujours dans le monde.

2.3) Comment peut-on/doit-on faire de la philosophie morale ?

Si le monde lui-même n'est pas un « donné » objectif, si notre utilisation de concepts et de mots révèle une conception préexistante de l'éthique, la question qui suit sera bien sûr : comment doit-on procéder lorsque nous traitons d'éthique ? Qu'est-ce que le travail philosophique en éthique ? Il s'agit encore une fois d'une question qui, pour la majorité des philosophes contemporains, semble réglée depuis longtemps. Pour montrer les limites de cet apparent consensus, Diamond s'en prend à la position défendue par Onora O'Neill dans une critique que cette dernière adresse à un livre de Stephen Clark concernant l'éthique animale. *Anything but Argument?*, l'essai de Diamond consacré à ce sujet, récapitule ainsi cette position :

Notre paradigme de la pensée morale – à nous philosophes – est exactement ce que suggère le Pr O'Neill : celui d'un entrelacement du fait et du principe général. Ainsi, par exemple : si vous reconnaissez que les chats ont un statut moral, cela doit – nous vous le dirons – être fondé dans le fait qu'ils possèdent quelque chose qui, d'après vos principes, compte comme moralement important, disons la sensibilité ou l'intelligence; et si, dans les faits, il n'y a aucune différence de sensibilité ou d'intelligence entre les chats et les rats, les seules différences étant celles, superficielles, de la physiologie et du comportement, alors, à coup sûr, il vous faut abandonner votre idée que les rats n'ont pas de statut moral ou celle que les chats en ont un. (Cette conception est exprimée dans les phrases répétées du Pr O'Neill sur le fait que si Clark veut fonder le statut moral des animaux sur leur parenté avec nous, il doit nous expliquer en quoi consiste cette parenté et comment on suppose que cette parenté, quel qu'en soit le fond, fait du respect pour les besoins et les intérêts des animaux leur dû.) Il est possible d'assimiler la pensée morale se trouvant dans une littérature brutalement didactique à ce modèle, mais cela ne conviendra pas à la plupart des autres cas.²⁵⁵

Pour Diamond, une telle conception de la réflexion morale a deux principaux effets. D'une part, elle exclue d'emblée toute réflexion qui n'est pas spécifiquement philosophique du champ de la réflexion morale. D'autre part, la philosophie elle-même se trouve restreinte à un modèle très

²⁵⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p.399-400.

didactique d'une réflexion en deux temps, qui se base sur les faits pour y appliquer un principe général. En suivant cette conception, non seulement l'œuvre littéraire de fiction ne peut présenter aucun travail de réflexion morale, mais le philosophe lui-même doit se garder de faire appel à quoi que ce soit d'autre que des arguments rationnels.

Commençons par étudier la critique que fait Diamond de la conception « didactique » de la philosophie préconisée par O'Neill. Les deux exemples choisis par Diamond pour nous montrer l'absurdité de cette position sont d'une certaine façon très similaires : ils concernent notre traitement des enfants (ou du moins le traitement réservé aux enfants à l'époque de Dickens) et notre traitement des animaux. Nous évitons consciemment ici de parler de « droit des enfants » et de « droit des animaux » puisque, comme nous l'avons vu, Diamond refuse de concevoir notre responsabilité quant face aux animaux (tout comme des enfants) en fonction de leurs « droits ». Pour Diamond, la façon usuelle de traiter de ces questions, que représente bien Peter Singer en ce qui concerne l'éthique animale, est de déterminer un point commun entre d'une part l'auteur, son lecteur et ses semblables et d'autre part un groupe qui ne bénéficie pas de la même reconnaissance de droit. Ce point commun doit être suffisamment significatif pour justifier d'étendre les droits du groupe privilégié au groupe défavorisé en fonction de ce partage. Elle exprime ainsi la position de Singer:

Le principe fondamental ici pourrait se formuler ainsi (ma formulation est fondée sur ce que dit Peter Singer) : nous devons accorder une considération égale aux intérêts de tout être qui est capable d'avoir des intérêts ; et la capacité d'avoir des intérêts ne dépend pour l'essentiel que de celle d'éprouver de la souffrance et du plaisir. Ce que nous partageons de toute évidence avec les animaux.²⁵⁶

Le partage des tâches dans l'étude de questions de ce genre se fait donc de la façon suivante : on charge d'abord la science d'étudier les êtres vivants, leurs besoins et leur développement, afin de

²⁵⁶ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 430.

pouvoir répondre à certaines questions (par exemples, « les animaux ressentent-ils la douleur ? », ou encore « quels sont les besoins de l'enfant pour maximiser son potentiel ? »). Parallèlement à l'établissement de ces faits, le philosophe cherche des principes éthiques généraux qui doivent réguler notre conduite. Une fois ces deux éléments déterminés, on obtiendra par simple croisement certaines positions éthiques à défendre.

Dans le cas de Singer et de son collègue Tom Regan, la remise en question de notre traitement des animaux commence par une constatation : nos justifications habituelles pour ne pas étendre aux animaux certains des mêmes droits qu'aux êtres humains ne sont simplement pas cohérentes :

En fait, Singer et Regan soutiennent tous les deux que si nous retenons, comme justification d'un traitement discriminant, des choses comme l'incapacité des animaux à user de la parole, nous serions obligés de traiter comme des animaux les membres de notre propre espèce qui (disons) souffrent d'une déficience cérébrale propre à empêcher le développement de la parole – obligés de permettre leur utilisation comme animaux de laboratoire, comme nourriture, ou tout ce qu'on voudra. Si nous disons « Ces animaux ne sont pas rationnels, nous avons donc le droit de les tuer pour nous nourrir », et que nous ne disons pas la même chose des gens dont la rationalité ne peut se développer ou dont les capacités ont été détruites, nous ne traitons évidemment pas les cas de la même façon.²⁵⁷

Face à cette incohérence, nous aurions alors un choix : ou bien nous acceptons de traiter les êtres humains dont la raison ou les capacités cognitives sont déficientes comme nous traitons les animaux, c'est-à-dire que nous acceptons de les utiliser comme cobayes ou comme nourriture; ou bien nous reconnaissons que le principe selon lequel les droits dont nous bénéficions ne s'appliquent qu'aux êtres doués de raison (ou du langage) est lui-même contestable. Bien sûr, la grande majorité d'entre nous rejettera sans hésiter la première option. Le philosophe doit alors trouver un autre principe général qui permet d'éviter les incohérences précédentes. Pour Regan et Singer, ce principe sera donc : « nous devons accorder une considération égale aux intérêts de

²⁵⁷ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 430.

tout être qui est capable d'avoir des intérêts ; et la capacité d'avoir des intérêts ne dépend pour l'essentiel que de celle d'éprouver de la souffrance et du plaisir »²⁵⁸.

Pour Diamond, cette façon de concevoir l'éthique est profondément imparfaite, voire troublante : « L'approche Singer-Regan rend difficile la perception de ce qui compte et dans notre relation aux autres êtres humains et dans notre relation aux animaux »²⁵⁹. Ce qu'il y a d'important dans le raisonnement précédemment illustré n'est pas le souci de cohérence, l'établissement d'un principe général mieux adapté ou encore la reconnaissance de certaines facultés aux animaux. Il nous faut plutôt nous demander pourquoi, lorsque la proposition est faite soit de reconnaître l'imperfection du principe général, soit de traiter les personnes aux facultés cognitives comme des animaux, nous rejetons *d'emblée* la seconde option. S'il n'était question que de considération rationnelle, cette option serait au moins à considérer. Or face à quelqu'un qui préconise de dévorer les handicapés, nous ne sommes pas seulement *en désaccord* avec lui, comme nous ne sommes pas non plus *en désaccord* avec les nazis opérant des expérimentations sur les prisonniers des camps de la mort – nous sommes *révoltés*.

Comme nous l'avons déjà noté dans cette section, la pauvreté conceptuelle dont témoigne une définition de l'être humain comme « détenteur de droits » est pour Diamond tout simplement affligeante. Si je n'égorge pas mon voisin pour m'en nourrir, ce n'est pas, espère-t-elle, parce que je lui reconnais des droits, mais pour une raison beaucoup plus profonde, beaucoup plus importante : parce que je le reconnais en tant qu'humain, que je ressens pour lui une certaine sympathie, un lien qui nous unit. L'un des problèmes avec la conception de l'éthique exemplifiée par Regan et Singer est donc qu'elle croit pouvoir définir des concepts aussi difficiles qu'« être humain », « animal » ou simplement « être vivant » seulement par des caractéristiques

²⁵⁸ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 430.

²⁵⁹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 432.

biologiques observables ou mesurables – avec des faits « durs ». Or si avec Diamond nous rejettons l'idée selon laquelle on peut réduire le concept d'être humain à ses caractéristiques biologiques, et nous reconnaissons que de tels concepts sont beaucoup plus mouvants et incertains qu'il n'y paraît, il sera beaucoup plus difficile de déduire des préceptes moraux, des obligations et des droits en fonction d'une réalité objective.

De la critique d'une conception étroite de l'être humain ou de l'animal, Diamond en vient à critiquer toute la conception de la philosophie qui se manifeste chez Singer et Regan et qu'O'Neill défend comme seule véritable façon de faire de la philosophie morale. Non seulement cette conception s'appuie sur l'illusion d'une réalité « dure » sur laquelle baser nos arguments, mais elle exige que l'élaboration d'une position morale se fasse à l'aide d'une réflexion purement rationnelle qui se modèle sur la logique. Ce type de réflexion morale n'est pas, selon Diamond, à rejeter complètement; il ne peut cependant simplement aller de soi qu'il s'agisse du seul type de réflexion morale valable :

L'un de nos héritages de la Grande Époque de la Méta-éthique est que nous considérons comme « moralement neutres » des idées comme celle selon laquelle le système de pensée morale de quelqu'un est fiable lorsque ses principes sont changés de manière à ne plus donner de résultats contre-intuitifs, et ce en tous cas (est-il permis de détruire un gland de chêne qui a été traité de manière à devenir un être humain rationnel en deux ans ?), ou quand ils sont formulés plus clairement de manière à ce qu'on puisse déterminer leurs conséquences dans de tels cas, ou lorsque ses principes premiers ne font plus usage de distinctions supposées « moralement non pertinentes » comme celles qui existent entre les êtres humains et les animaux. Mais ces idées relèvent d'un idéal particulier de la pensée morale, celle-là même qui s'exprime dans l'objection en cours, dans *son* idée de la manière dont les philosophes devraient chercher à exposer leurs conceptions morales. Un tel idéal de la pensée morale est loin d'être unique et loin d'être une espèce de conséquence évidente de ce qu'est la moralité.²⁶⁰

À partir de cette conception de la philosophie (morale ou autre), qui fait de la cohérence et de l'universalité des critères de qualité de la pensée, l'idée qu'une réalité morale indubitable se dévoile par l'argumentation rationnelle n'est pas bien loin. Diamond note la différence perçue

²⁶⁰ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 412.

entre l'idée de convaincre quelqu'un du bien d'une position morale et l'idée d'amener quelqu'un à changer sa position morale. On pourrait croire que l'argumentation rationnelle *convainc* en montrant à notre interlocuteur la vérité indubitable de notre affirmation, alors que la *persuasion* repose sur d'autres facteurs comme notre autorité envers notre interlocuteur, notre utilisation de différents outils psychologiques, etc. Imaginons qu'on me demande d'effectuer par moi-même une multiplication complexe. Celui qui voudra me *convaincre* qu'il connaît la réponse sortira un papier et un crayon pour faire avec moi la multiplication, me faisant aboutir au même résultat que lui – il tentera de m'en montrer la *preuve*. Si je suis bien convaincu que la méthode qu'il utilise est juste, je serai convaincu que son résultat est le bon. Celui qui voudrait plutôt me persuader qu'il connaît la réponse pourra utiliser des arguments comme « J'ai toujours eu une facilité avec le calcul mental », « Je suis licencié en mathématiques » ou encore « J'ai vérifié le calcul sur ma calculatrice ». Si je choisis de croire ce second personnage sans effectuer moi-même le calcul pour en vérifier le résultat, il m'a persuadé de partager sa réponse. Pour O'Neill, une tentative comme celle de Stephen Clark est comparable à cette forme de persuasion : plutôt que de me montrer le « calcul » rationnel qui le pousse à défendre sa position, Clark voudrait persuader ses lecteurs de partager sa position sans en faire l'examen rationnel requis par la discipline philosophique. Lorsque O'Neill affirme que Clark ne fait que de la « simple persuasion » (« *mere persuasion* »), on peut comprendre qu'elle rapproche son travail de celui du sophiste et du propagandiste, qui ne cherchent qu'à influencer leur interlocuteur sans vraiment pouvoir prouver la position qu'ils défendent. Pour O'Neill, ce n'est pas seulement en présentant une vision idyllique de la cohabitation entre l'homme et l'animal que Clark peut convaincre celui dont la pensée est guidée par la raison et l'examen critique. S'il y a bien dans son ouvrage certains arguments rationnels « négatifs » - qui critiquent d'autres conceptions de notre rapport à l'animal

– on n’y retrouve pas, de l’aveu même de Diamond, d’arguments « positifs » qui défendent la conception de Clark. On ne pourrait donc pas, selon O’Neill, dire que Clark tente de nous convaincre, mais seulement de nous persuader, comme le ferait un propagandiste.

Pour bien expliquer l’opposition de Diamond à une telle vision de la philosophie, nous devons revenir à sa deuxième critique de la philosophie morale. L’idée que le philosophe ne se base que sur des faits objectifs et indubitables établis par la science est à la source du désaccord entre Diamond et O’Neill. Pour Diamond, ce que fait Clark n’est pas simplement une forme de propagande pro-animale, ou encore un chantage émotif qui n’a nullement sa place en philosophie. Il tente plutôt de nous faire reconsidérer la justesse de nos « données de base », ce qui ne peut se faire à l’aide d’arguments. De la même façon, lorsqu’il tente d’amener ses lecteurs à voir les enfants défavorisés de la Londres victorienne avec sollicitude, Dickens ne fait pas appel à des arguments ou à des faits : il fait plutôt appel à d’autres facultés humaines qui permettront à ses lecteurs de comprendre *pourquoi* nous devrions nous préoccuper du sort des enfants :

Est-ce que les faits concernant les enfants sont tels que le genre d’intérêt éprouvé par Dickens convient ? Quels faits ? Devons-nous décrire les enfants, leurs perceptions, émotions et pensées, puis trouver quelque principe pour diriger les attitudes émotionnelles envers les choses d’une catégorie quelconque (les petits martiens doués de sensibilité, inclus) qui ont telles et telles propriétés ? C’est de la pure comédie, et ce n’est pas la façon d’atteindre ce qui est juste (quand ça l’est) ou faux dans l’attitude présentée. Comme je l’ai noté, la vision propre de Dickens est que l’investigation des faits, des faits, des faits ne peut pas nous montrer ce qu’il nous faut pour bien répondre au monde.²⁶¹

Pour Diamond, faire reposer notre philosophie morale entièrement sur des faits prétendument indubitables et des principes nous permet trop souvent d’oublier ce que doit véritablement être une philosophie morale. Comme nous le disions précédemment, le manque de réalisme des philosophes de la morale, qui tentent de nous faire voir l’éthique comme une simple question de reconnaissance de droits, nous mène vers une conception du vivre-ensemble qui doit nous

²⁶¹ DIAMOND, Cora, *L’esprit réaliste*, p. 406.

sembler dérangeante et réductrice. Ce n'est donc pas parce qu'ils ont des droits que je dois me préoccuper du sort des enfants, ou encore des animaux. En présentant un portrait émotionnel, chaleureux et humoristique des enfants de la rue londoniens, Dickens engage ses lecteurs dans leur réalité, et leur permet de « répondre au monde » de façon plus adéquate. Il ne s'agit pas pour lui d'amener à la connaissance du lecteur de nouveaux faits, mais de nous faire voir les choses autrement. Ainsi, la distinction entre la bonne philosophie morale qui convainc et la mauvaise ou fausse philosophie morale qui persuade se révèle-t-elle illusoire puisque l'action de convaincre par des arguments rationnels repose elle aussi sur des choix préalables qui n'ont rien d'objectif. Non pas que les faits établis par la science soient tous discutables, mais plutôt que le fait de considérer certains faits parmi l'ensemble des phénomènes qui constituent la réalité humaine comme « objectifs » est basé sur un choix qui n'est lui-même pas indubitable et certain. Rien n'oblige donc à penser qu'une réflexion morale purement rationnelle et cohérente sera meilleure qu'une pensée morale empreinte d'émotion et ouverte aux exceptions. La position de Diamond n'est pas ici celle de l'émotiviste pur, qui réduit toute proposition morale à une émotion. Elle tente plutôt de nous montrer que les capacités humaines qui sont considérées comme pertinentes dans la réflexion morale ne doivent pas nécessairement être limitées au raisonnement logique et à la collecte de données scientifiques. Pourquoi, demande-t-elle, l'imagination et l'empathie ne seraient pas elles aussi de ces capacités qui, par leur développement et leur exercice, pourraient nous rendre meilleurs ?

Une position morale, une action ou un jugement ne sont pas selon elle meilleurs du fait qu'ils découlent uniquement d'un raisonnement logique. La cohérence, la validité du raisonnement, l'application de principes généraux ne permettent pas d'affirmer qu'un jugement et une action sont « meilleurs » qu'un jugement ou une action qui ne possèdent pas ces différentes

caractéristiques. Pour autant, il ne s'agit pas ici de nier toute importance à la rationalité et à l'« entrelacement de faits et de principes généraux »²⁶² dans la réflexion morale; Diamond ne cherche pas à faire sortir la raison hors de la sphère de la moralité. La critique de Diamond porte plutôt sur le fait que notre compréhension habituelle de ce qu'est l'utilisation de nos capacités cognitives et rationnelles en éthique est extrêmement limitée. Encore une fois, le principal coupable selon elle est le manque de réalisme.

Comme nous l'avons dit, le travail philosophique de Diamond ne vise pas l'établissement d'un autre principe général d'action ou d'une nouvelle définition de concepts clés comme « être humain »; elle ne s'applique pas à déterminer avec certitude que tous les animaux sont bien des « tiny sons of life » et non que des machines complexes, mais affirme plutôt qu'il est possible (et selon elle, souhaitable) de les concevoir ainsi. Il ne s'agit donc pas pour la philosophe américaine de fonder son concept de l'animal sur de nouvelles preuves scientifiques, ou encore de proposer un nouveau principe général (comme le font Regan et Singer), mais plutôt d'insister sur une dimension totalement différente de notre rapport à la vie et aux êtres vivants. De plus, tout comme le choix des concepts et de leurs définitions en philosophie morale, Diamond considère le choix d'une méthode n'est pas neutre. En affirmant que toute réflexion morale en philosophie doit se faire à l'aide d'arguments rationnels, les partisans de la conception traditionnelle de la philosophie morale, que défend notamment O'Neill, témoignent d'un parti pris pour un type particulier de morale; comme Diamond le répète à de nombreuses reprises, notre conception de la morale est déjà un positionnement dans la sphère morale. Il n'est ni entendu ni évident que l'éthique doit se penser en règles universelles, en droit et en devoirs.

En plus de restreindre les outils à la disposition du philosophe de la morale, la position

²⁶² « interweaving of fact and general principle » : DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 297; notre traduction.

d'O'Neill rejette, selon Diamond, tout apport significatif de la littérature à la morale²⁶³. Dire que seul l'argument rationnel peut avoir une valeur en éthique revient en effet à rejeter toute place au roman, au poème ou à l'essai dans la philosophie morale. Même si l'on adopte une position plus conciliante envers la littérature tout en maintenant cette conception de la philosophie morale, les œuvres littéraires ne peuvent fournir de réflexion complète en éthique sans l'apport de la philosophie. Toujours dans *Anything but Argument*, Diamond illustre deux façons de penser le rapport entre littérature et philosophie morale qui gardent l'apport moral de la littérature dans un état embryonnaire.

On pourrait d'abord penser que si la littérature a une intention morale à communiquer au lecteur, le rôle de la philosophie est de l'extraire soit pour en faire un argument, soit pour ajouter à la collecte de faits qui doivent être à la base de nos arguments. Ainsi, il serait possible d'affirmer que Dickens, dans plusieurs de ses romans, tente d'illustrer certains faits concernant le bien-être des enfants, de montrer à ses lecteurs que les enfants ont certains besoins qui doivent être comblés pour se développer; cette démonstration devrait pousser les lecteurs à chercher à améliorer le sort des enfants de leur société²⁶⁴. Diamond nous parle aussi de certains poèmes de Wordsworth « clairement destinés à conduire leur auditoire à de nouvelles réactions morales »²⁶⁵, dont il faudrait à présent pour le philosophe extraire les arguments de la forme poétique. Selon cette première conception, la littérature ne serait donc pas insignifiante en éthique, mais elle présenterait une forme intermédiaire de présentation de faits et d'arguments susceptibles d'être utiles en philosophie une fois débarrassés de leurs impuretés poétiques²⁶⁶.

Cette première vision sommairement résumée d'un rapport possible entre philosophie et

²⁶³ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 399-400.

²⁶⁴ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 402-403.

²⁶⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 400.

²⁶⁶ Cette conception de l'utilité de la littérature pour la philosophie est aussi critiquée par Cavell; voir le point 1.2 de la première section de cette thèse.

littérature tient pour acquis, comme le veut la conception rationaliste de la philosophie morale, que la seule façon de faire de la philosophie morale est par le biais d'arguments rationnels basés sur des faits. La littérature joue ici le rôle d'une « expérience fictive », un peu comme peut l'être l'expérience de pensée. Puisque la philosophie morale doit se baser sur des faits, et que la connaissance de ces faits passe par une expérience du réel, la littérature peut ajouter à la réalité vécue d'un individu en lui présentant des exemples certes fictifs mais qui néanmoins peuvent être utiles s'ils sont suffisamment réalistes. La littérature peut aussi initier le lecteur à des arguments rudimentaires comme peut le faire une conversation banale et non-éclairée sur un sujet moral. Elle peut donc nous fournir une matière de base à laquelle nous n'aurions autrement pas eu accès, mais elle n'a d'autre rôle que d'offrir cette matière mal équarrie à la philosophie, qui doit ensuite la rendre utilisable dans le jeu de l'argumentation rationnelle.

Cette conception du rapport philosophie/littérature pose selon Diamond plusieurs problèmes. D'abord, elle nous rappelle, comme le fera Nussbaum²⁶⁷, que le poète et le romancier ont bel et bien choisi la forme poétique ou romanesque : il serait quelque peu présomptueux pour le philosophe de présumer que les poètes et écrivains font ce choix à défaut de pouvoir s'exprimer de la « bonne » façon, c'est-à-dire dans un texte philosophique. Pourquoi alors choisir la forme littéraire, si ce n'est que parce qu'à leurs yeux, celle-ci peut transmettre quelque chose qui ne peut l'être autrement ? À l'aide de trois exemples, Diamond tente de montrer que cette façon de concevoir la littérature comme matériau brut à l'usage du philosophe omet encore de prendre en considération certaines facultés cognitives mises de côté par une conception trop rationaliste de la philosophie mais pourtant essentielles à une véritable réflexion morale. Dans le cas de Wordsworth, son premier exemple, Diamond nous rappelle que le poète lui-même dans sa préface indique son intention :

²⁶⁷ Voir le point 1.1 de la troisième section de cette thèse.

Nous avons non seulement la structure et le contenu du poème, mais la préface de Wordsworth, pour voir clairement que la force morale du poème est créée par la manière dont les objets sont décrits et les sentiments donnés, en relation les uns aux autres ; voilà comment Wordsworth pense éclairer l'entendement et améliorer les sentiments des lecteurs qui peuvent réagir à de tels poèmes.²⁶⁸

Wordsworth ne choisit donc pas la forme poétique à *défait* de pouvoir choisir la philosophie; bien au contraire, il croit que la forme poétique en elle-même est pertinente pour l'éthique. C'est par la façon de décrire les objets, de présenter l'entrelacement des sentiments que l'éthique se ferait entendre. Pour Wordsworth, la réflexion morale passe par le « cœur »; la pensée ne s'oppose pas au sentiment, et la poésie sert justement de lien entre les deux : « La poésie aide donc à développer les capacités du cœur qui sont les bases de la vie morale, en donnant de la profondeur à notre vie émotive et à la compréhension que nous en avons »²⁶⁹.

Diamond nous donne ensuite l'exemple de Dickens et de certains de ses romans dans lesquels le point de vue adopté est celui d'un enfant. Le romancier ne fait pas que nous parler d'un enfant, ou encore encourager le lecteur à porter attention à certains faits le concernant : il réussit plutôt, grâce entre autres au réalisme de ses observations, à nous engager entièrement dans le point de vue de l'enfant, à nous faire voir ce qu'il voit et penser ce qu'il pense. Il ne s'agit donc pas simplement de décrire le quotidien d'un enfant de l'époque victorienne, mais de permettre au lecteur de comprendre cette réalité d'une façon nouvelle :

Dickens ne dit pas : « Regardez ceci : les enfants font ci et ça, voient comme ceci et comme cela, sentent ainsi et ainsi, et il faut considérer ces faits comme moralement pertinents. » Ses descriptions (non seulement ce qui est décrit mais le langage dans lequel c'est fait) montrent plutôt une attention qui nous mobilise – s'il réussit, et s'il n'échoue pas en laissant le ton de l'émotion s'étioler dans la sentimentalité. Là où il réussit, non seulement la description est plaisante mais elle peut contribuer à entretenir notre sens de la vie humaine, de ce qui est intéressant et important.²⁷⁰

²⁶⁸ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 400-401.

²⁶⁹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 402.

²⁷⁰ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 404.

Cet engagement dans le point de vue de l'enfant est accessible au romancier (s'il est aussi talentueux que Dickens) mais ne l'est pas au philosophe. Celui-ci peut bien nous exhorter à voir les choses du point de vue d'autrui, mais son travail s'arrête là. Or en réussissant à nous engager de la sorte, ce que le romancier accomplit est particulièrement important pour la compréhension du monde de son lecteur. Le romancier ne présente pas de nouveaux faits à la conscience morale du lecteur, mais permet d'éduquer son imagination et de sa sensibilité morale. En ce sens, on peut certainement parler selon Diamond d'une réflexion morale dans le roman, qui à nouveau ne peut être faite en philosophie. Dickens n'a pas besoin d'arguments rationnels pour nous convaincre de l'importance du bien-être des enfants; il ne nous endoctrine pas pour autant par divers mécanismes psychologiques sans scrupules. Le travail de romancier de Dickens n'est donc pas le travail du propagandiste ou du sophiste, mais il ne peut s'effectuer avec les outils de la philosophie. Même la philosophie « réaliste » de Diamond, qui reconnaît l'importance des capacités du cœur, ne peut effectuer ce travail de la même façon que le romancier.

Le troisième exemple explore une caractéristique littéraire qui peut sembler peu pertinente pour l'éthique, c'est-à-dire le ton d'une œuvre. Diamond s'intéresse particulièrement à l'ironie chez Henry James et Jane Austen, qui sert souvent à critiquer le caractère et le tempérament moral de certains personnages²⁷¹. La conception rationaliste du rôle de la littérature en éthique peut en effet laisser croire qu'il est possible d'« extraire » la critique du langage littéraire du romancier, d'abandonner le ton pour ne garder que le « contenu » de la critique. Or penser en ces termes nous prive selon Diamond de ce que, dans le cas d'Austen et de James, l'ironie elle-même peut contribuer à notre compréhension de la vie morale des personnages. La critique ironique de James et Austen transmet ainsi au lecteur une façon nouvelle de concevoir le jugement moral :

²⁷¹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 403-405.

Leur lecteur est invité à partager une manière de voir la nature humaine et ses vices, où l'amusement, la sympathie, l'intelligence critique, et la délicatesse de la discrimination morale jouent tous un rôle. Outre le fait de nous montrer la possibilité et l'attrait de cette vision de la nature humaine, une telle littérature peut nous amener au rejet des gros sabots, du sentencieux et du solennel dans la pensée morale ; nous voyons que le sérieux et la profondeur de la pensée morale est entièrement indépendante de tout ton édifiant ou moralisateur – et qu'en vérité un tel ton est lui-même matière à un traitement ironique.²⁷²

L'appel du philosophe à voir les choses comme un enfant ne peut remplacer le travail romanesque d'un Dickens qui s'applique à nous faire vivre cette expérience; de la même façon, extraire la critique morale d'un passage de James ou d'Austen ne peut remplacer la lecture de ce même passage où s'exprime toute l'ironie de l'auteur. Dans les deux cas, tout comme chez Wordsworth, le romancier ou le poète s'adresse à l'intelligence de son lecteur sans passer par l'argumentation rationnelle.

Nous avons dressé un bref portrait de la relation entre littérature et éthique telle que la conçoit Diamond en mentionnant les exemples de Wordsworth, Dickens, James et Austen : la littérature permettant de s'adresser à l'intelligence des lecteurs d'une façon différente de ce que peut le faire la philosophie, les deux disciplines peuvent donc participer à la réflexion morale. Il convient cependant d'explorer un peu plus en profondeur cette relation, en nous posant deux questions. D'abord, nous chercherons à déterminer s'il existe chez Diamond une supériorité de la littérature sur la philosophie (ou vice-versa) en éthique. Ensuite, si nous acceptons que la littérature puisse participer à la réflexion morale, il convient de nous demander si *toute* œuvre littéraire peut le faire, et, sinon, comment déterminer si une œuvre littéraire le fait ou non.

²⁷² DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 405.

3) Éthique et littérature

3.1) Le roman comme remplacement de la philosophie ?

Dans *Anything but Argument ?*, Diamond présente trois exemples où la littérature apporte quelque chose à la réflexion morale qui n'est pas accessible à la philosophie. Est-ce à dire que la philosophie devrait abandonner le champ de la morale pour en laisser l'exclusivité à la littérature ? Rien n'indique que Diamond va jusqu'à cette conclusion. D'abord, sa critique des conceptions trop rationalistes et trop argumentatives de la philosophie morale n'est pas un rejet complet de l'importance de l'argumentation pour notre réflexion morale. Les critiques de *Anything But Argument ?*, qui sont dirigées vers ce qu'elle appelle « [n]otre paradigme de la pensée morale – à nous philosophes »²⁷³, mais surtout à une conception trop rationaliste et argumentative de la philosophie morale issue de la méta-éthique, ne doivent pas être comprises comme une critique radicale de la rationalité. Diamond nous dit que la littérature peut faire appel à certaines capacités, certains aspects de notre intelligence que l'argumentation rationnelle néglige; on peut imaginer qu'une conception de la morale qui rejetant complètement l'argumentation rationnelle se prêterait selon elle à une critique semblable. La principale visée de Diamond est la critique d'une conception communément acceptée de la philosophie : elle cherche à montrer qu'une vision restreinte de la philosophie morale, telle que défendue selon elle par O'Neill et d'autres philosophes traditionalistes, se condamne d'avance à la pauvreté conceptuelle et à un grand manque de réalisme.

Diamond ne se propose donc pas l'ambitieuse tâche de déterminer ce qui doit être du domaine de la philosophie et ce qui doit être du domaine de la littérature; on ne pourra parler chez elle d'une véritable supériorité de la littérature sur la philosophie en ce qui concerne l'éthique, ni du contraire. Cependant, on voit bien que la littérature, ou plutôt ceux qui l'écrivent,

²⁷³ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 399.

possèdent parfois à ses yeux une sensibilité qui fait défaut à la philosophie traditionnelle, tout particulièrement la philosophie analytique contemporaine qui est la cible de ses critiques. Pour bien comprendre sa position, il est important d'insister à nouveau sur le fait que pour Diamond, ce n'est pas le contenu de l'ouvrage littéraire qui est le plus important pour la réflexion morale, mais plutôt ce que l'écrivain fait :

Ce n'est pas ce que le roman contient qui est supposé être un exemple appuyant ou tendant à infirmer ceci ou cela qui a été présenté par les philosophes. Les philosophes ont des idées complexes à propos de la pensée morale, qui sont exprimées dans la prose philosophique. Les poètes ou les romanciers peuvent aussi avoir des visions complexes de la vie morale, de la pensée morale, exprimables uniquement à travers le type d'écriture qui est le leur.²⁷⁴

Le roman ne présente donc pas une preuve *de facto* de la justesse de la conception morale qui y est défendue : on ne pourrait brandir *Crimes et châtements* en clamant que s'y trouve la preuve permettant d'affirmer que le meurtre d'une détestable usurière est une action répréhensible. Le roman ne doit pas non plus simplement servir d'exemple à suivre ou à rejeter pour le lecteur, puisque c'est réduire l'intérêt moral de la littérature à un outil moralisateur. Lorsque Dickens présente le point de vue d'un enfant pour nous faire comprendre sa réalité, le travail de réflexion morale qui en découle n'est pas simplement l'adoption du point de vue de Dickens par le lecteur. Plutôt, le travail moral réside dans le fait que l'écrivain a réussi à montrer à ses lecteurs comment une attention particulière peut faire adopter un instant le point de vue d'autrui, et ainsi qu'il nous fait remettre en question les concepts, les préceptes d'actions, les jugements que nous considérons indubitables. La réussite de Dickens n'est donc pas seulement d'avoir su représenter de façon réaliste la réalité d'un enfant de l'époque victorienne, mais plutôt d'engager le lecteur

²⁷⁴ « It is not what the novel contains that is supposed to be an example supporting or tending to disconfirm this or the other theory put forward by philosophers. Philosophers have complex views about moral thought, expressed in philosophical prose. Poets or novelists may also have complex views of moral life, moral thought, expressible only through the kind of writing they do. ». DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », *Philosophical Investigations*, vol. 16, no 2, avril 1993, p. 135 ; notre traduction.

dans la vie du personnage²⁷⁵.

L'apport du romancier ou du poète à la réflexion morale est ainsi en bonne partie dépendant de la volonté du lecteur à se laisser engager dans l'« aventure » romanesque qui lui est proposée. Par « aventure », il n'est toujours pas question ici du contenu du roman; il n'est pas question uniquement du « roman d'aventure » à la Jules Verne ou R.L. Stevenson. Le terme est en fait tiré d'une remarque d'Henry James à propos de sa pratique littéraire²⁷⁶. James définit ainsi ce qu'il entend lorsqu'il nous parle de l'aventure du roman :

Une « aventure » humaine, personnelle n'est pas une chose a priori, positive, absolue et inextensible, mais juste une question de relation et d'appréciation – dans les faits, c'est un nom que nous donnons, avec à propos, à tout passage, toute situation qui a ajouté le goût tranchant de l'incertitude à un sens aiguïté de la vie. C'est pourquoi la chose est, tout à fait admirablement, une question d'interprétation et de conditions particulières ; et faute d'une perception de celles-ci, comme on a souvent eu l'occasion de le dire, les aventures les plus prodigieuses peuvent vulgairement compter pour rien.²⁷⁷

Remettre en question la réalité « dure », emprunter le point de vue d'un autre, voir la signification parfois profonde de ce qui paraissait banal : c'est à ce type d'aventure que réfère James, et grâce auquel la littérature peut amener le lecteur vers la réflexion morale. Or c'est en bonne partie la responsabilité de ce lecteur, lorsqu'il est face à un texte qui lui propose une telle aventure, de s'y laisser entraîner. Nous pouvons ici encore revenir aux propos d'O'Neill, selon laquelle le texte sans argument peut sans doute convaincre ceux qui inclinent naturellement à être d'accord avec lui, mais pas les autres, alors que l'argumentation rationnelle et la philosophie traditionnelle permettent de convaincre au-delà des inclinations naturelles des lecteurs. Diamond affirme plutôt, dans *Anything but Argument ?*, que malgré l'apparence d'obligation que peut revêtir la preuve par argumentation rationnelle, elle n'est en fait pas différente de l'aventure littéraire :

²⁷⁵ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 403-405.

²⁷⁶ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 422-424.

²⁷⁷ JAMES, Henry, *The Art of the Novel*, p. 286 [N. d. T. : tr. fr. p. 307.], cité dans DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 424.

Quand nous entrons dans une discussion philosophique sur un sujet comme l'avortement, ou le statut moral des animaux, qui faut-il penser que nous essayons de convaincre ? Car si nous procédons en donnant des arguments, nous n'espérons sensément pas être en mesure de convaincre quiconque est incapable de suivre nos arguments, ou quiconque est trop prévenu contre eux pour les prendre en considération. S'il s'agit de convaincre des êtres humains, argumenter le cas est un moyen imparable de ne pas convaincre nombre d'entre eux. Donc, nous reconnaissons bien des incapacités et des attitudes d'esprit qui laisseraient nos arguments – aussi bons soient-ils – indifférents auprès de ceux qui en sont dotés. Personne, en pressant le philosophe de donner des arguments, ne pense qu'un argument puisse convaincre tout le monde. Quand nous avançons des arguments, ou lorsque nous pressons quelqu'un de le faire, nous avons une idée de ce que serait réussir à donner des arguments authentiquement convaincants ; et aussi de ceux qui ne seront quand même pas convaincus, quand bien même ils suivraient l'argumentation. Or, l'argumentation n'est qu'une manière parmi d'autres d'aborder les questions morales – il y a d'autres façons d'essayer de convaincre quelqu'un de ses opinions sur les animaux, les fœtus, les esclaves, les enfants ou ce qu'on voudra.²⁷⁸

S'il est tout à fait possible pour le lecteur de manquer l'aventure que lui propose le roman, il est tout aussi possible de refuser les arguments rationnels qui sont présentés par le philosophe. L'argumentation rationnelle n'a donc pas, selon Diamond, la capacité à convaincre même les interlocuteurs les plus récalcitrants, ce dont témoignent les innombrables querelles philosophiques qu'a vu la discipline depuis ses débuts. La différence entre le texte littéraire qui présente une vision du monde sans arguments et le texte de philosophie traditionnelle qui présente la même vision du monde et la défend par des arguments est donc une simple différence de moyens, dont l'efficacité peut varier selon les situations. Pour Diamond, s'imaginer que les arguments rationnels de la philosophie traditionnelle parviennent toujours à convaincre les interlocuteurs rationnels revient encore une fois à manquer de réalisme dans notre compréhension de la réflexion morale. Les arguments rationnels n'ont pas selon elle de lien particulier avec la vérité qui les rend plus aptes à la montrer que tout autre procédé. La philosophie traditionnelle, en accordant aux arguments un statut privilégié qui leur permet de convaincre plutôt que de persuader, se méprend donc à la fois sur le fonctionnement des arguments et sur la valeur des

²⁷⁸ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 392-393.

autres types de persuasion ou de conviction.

Diamond ne propose donc pas de remplacer la philosophie morale traditionnelle par la littérature, mais plutôt de reconnaître que la littérature peut faire de la philosophie morale sans passer par les moyens de la philosophie traditionnelle, et que ces moyens sont parfois plus aptes que les arguments rationnels à nous faire voir les choses avec réalisme. Il nous faut maintenant nous demander si cette possibilité accordée à la littérature se retrouve selon elle dans tous les textes littéraires ou si elle se limite à certains d'entre eux.

3.2) De quels romans est-il question ?

Est-ce que tous les romans présentent une réflexion éthique pertinente ? La question est certainement importante. Comme nous l'avons vu, nous ne pouvons déterminer la pertinence éthique d'un roman en fonction de son sujet, puisque l'éthique n'est pas un domaine dont l'ensemble des sujets peut être déterminé d'avance. Même en acceptant de restreindre l'ensemble des ouvrages pertinents en éthiques aux « grandes œuvres », la question n'est pas réglée. On remarque chez Diamond une prédilection évidente pour un type de roman particulier, le roman réaliste de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, que l'on remarquera aussi chez Nussbaum²⁷⁹; à cela s'ajoute chez Diamond certains poèmes de Wordsworth, Auden et de la Mare, en plus de mentions de Dostoïevski, Beckett, Fielding, Tolstoï, Vonnegut et quelques autres. Diamond reconnaît une communauté d'esprit entre les auteurs qu'elle étudie, en ceci que pour eux, « la racine de la moralité dans la nature humaine [serait] une capacité d'attention aux choses imaginées ou perçues : ce que je crois que nous pouvons appeler une attention aimante et

²⁷⁹ Voir le point 2 de la troisième section de cette thèse.

respectueuse. »²⁸⁰.

Diamond ne choisit donc pas les auteurs qu'elle étudie au hasard. Son corpus littéraire se restreint à des œuvres dont la visée morale est souvent assez évidente et dont on peut supposer que les auteurs avaient, au sens le plus commun de cette expression, de *bonnes intentions*. Dickens veut nous convaincre d'améliorer le sort des enfants, de la Mare celui des animaux, Wordsworth celui des vieux mendiants; on ne peut dire qu'il s'agisse là d'un regroupement d'individus remettant en cause les préceptes et les fondements de la morale. Est-ce donc vraiment la littérature qui est pertinente pour la philosophie morale, ou plutôt le « loving and respectful attention » de certains écrivains ?

Dans un article où elle discute de l'ouvrage de Nussbaum *Love's Knowledge*, Diamond reconnaît que l'intérêt de la littérature pour l'éthique ne se limite pas qu'au roman réaliste classique que privilégie sa collègue²⁸¹. Prenant l'exemple du chef-d'œuvre de Kurt Vonnegut, *Slaughterhouse Five*, qui ne peut assurément pas être considéré comme un roman réaliste classique, Diamond affirme qu'il s'agit néanmoins d'une œuvre « moralement expressive »²⁸², tout en présentant le travail de Vonnegut et sa façon d'écrire comme étant une véritable « activité morale »²⁸³. Cependant, tout à fait consciente de son parti pris pour certains auteurs, elle met l'étude du livre de côté pour lui préférer le *Prélude* de Wordsworth. Chez Nussbaum, ce parti pris est revendiqué, celle-ci affirmant ne s'intéresser dans le cadre de ses travaux qu'aux ouvrages présentant une réponse « aristotélicienne » (dans une acception très large du terme) à la question

²⁸⁰ « they take as the root of morality in human nature a capacity for attention to things imagined or perceived : what I think it would be fair to call a loving and respectful attention » : DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 306; notre traduction.

²⁸¹ DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p. 138.

²⁸² DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p. 138.

²⁸³ DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p. 138.

« comment doit-on vivre ? »²⁸⁴. Bien que Diamond ne se restreint pas quant à elle à l'étude d'ouvrages présentant une vision du monde aristotélicienne, elle reconnaît au *Prélude* une certaine parenté avec ceux-ci, et centre une bonne partie de son argumentation subséquente sur des caractéristiques propres à ces ouvrages pour justifier l'étude de la littérature en éthique.

La mise de côté d'ouvrages du genre de *Slaughterhouse Five* est quelque peu surprenante car, si la forme du roman n'est d'aucune façon comparable aux romans de Dickens ou de James, on peut aisément supposer chez Vonnegut la même attention « aimante et respectueuse » que Diamond voit chez certains de ses prédécesseurs. Vonnegut dénonce le massacre de Dresde et encourage son lecteur à reconnaître la misère qui transcende l'hostilité et la rivalité des peuples en guerre. Vonnegut n'est peut-être pas très aristotélicien, mais son roman témoigne d'un élan moral qui n'est pas dissemblable de ce que l'on voit chez Wordsworth. Nous devons donc nous questionner sur le rôle que conçoit Diamond pour la littérature qui rejette les fondements de la moralité usuelle, qui se revendique de l'amoralisme ou de l'immoralisme, qui ne manifeste pas de « loving and respectful attention ». On ne sort pas en effet de la lecture de Burroughs ou de Genet comme on sort d'*Oliver Twist*; *Les Fleurs du mal* ne témoignent pas exactement du même esprit que le *Prélude* de Wordsworth. Diamond dénierait-elle à de tels ouvrages toute pertinence dans l'étude de l'éthique ?

Ce que nous dit Diamond sur le roman réaliste classique qui exprime une vision aristotélicienne du monde est parfois confus, en ce qu'il nous est parfois difficile de déterminer si c'est la forme du roman réaliste qui se prête particulièrement bien à une exploration aristotélicienne de la vie morale ou si c'est plutôt la vision de l'écrivain qui insuffle au roman son intérêt pour l'étude de l'éthique. Il ne nous faut pas non plus oublier que Diamond s'applique

²⁸⁴ DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p. 139. Voir le point 2 de la troisième section de cette thèse.

d'abord, dans l'article qui nous intéresse ici, à exposer et explorer les vues de Martha Nussbaum, chez qui l'intérêt de la littérature pour l'éthique est intrinsèquement lié à une vision éthique particulière. On peut donc penser que Diamond ne retient que les textes partageant en tout ou en partie la vision aristotélicienne du monde puisqu'il s'agit du même type de textes que ceux qui sont étudiés par Nussbaum. Le *Prélude* lui-même, Diamond le reconnaît, n'est pas en soi un texte manifestant une telle vision du monde, mais il pourrait en certains points les rejoindre²⁸⁵. Cette insistance sur la vision aristotélicienne du monde n'est pas celle de Diamond, mais bien celle de Nussbaum; or le choix des œuvres étudiées ou utilisées comme exemple par les deux philosophes se recoupe très souvent même hors de cet article.

Est-ce alors la vision du monde de l'écrivain (que ce soit une vision aristotélicienne ou une « loving and respectful attention »), la forme du roman réaliste classique ou encore le travail de l'écrivain qui font de l'étude de certains textes littéraires un incontournable pour la réflexion éthique ? La question n'est pas traitée ouvertement par Diamond. En nous basant encore une fois sur les œuvres qu'elle choisit d'étudier ou d'utiliser comme exemple, il ne nous semble pas que l'intérêt moral de la littérature se limite selon elle au roman réaliste classique (outre les allusions à Vonnegut, on retrouve aussi dans ses écrits des mentions d'autres auteurs n'appartenant pas à ce mouvement littéraire, que ce soit les œuvres biographiques de Laura Ingalls et Primo Levi ou encore les poèmes de Wordsworth, Auden et de la Mare); bien que James, Dickens et Austen soient de loin les plus présents dans son œuvre, il ne semble pas que Diamond restreigne ses considérations sur la littérature à un seul type de roman. De même, Diamond ne partage pas avec Nussbaum l'idée selon laquelle c'est par une vision aristotélicienne du monde et de la morale que l'on peut tenter de répondre aux grandes questions de l'éthique.

Il semble néanmoins que ce qui incite Diamond à explorer la réflexion morale propre à

²⁸⁵ DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p. 139.

certain romans ou poèmes est qu'elle reconnaît à ces œuvres une motivation en elle-même morale. Tout de suite après avoir appelé cette motivation « a loving and respectful attention », elle cite à nouveau Wordsworth et son *Prélude*, reliant cette motivation à son intérêt pour la littérature :

W. H. Auden en parle (en décrivant la moralité implicite des vers de Walter de la Mare) comme d'un mélange d'émerveillement, d'effroi et de révérence, et on peut trouver une autre expression très caractéristique de cette conception chez Wordsworth, dans une première version du *Prélude* :

Nous vivons par l'admiration et l'amour
Et même, lorsqu'elles sont bien et sagement ancrées
En dignité d'être nous croissons.

*We live by admiration and by love
And even as these are well and wisely fixed
In dignity of being we ascend.*

Il est aisé de voir que quiconque accepte cette vision est prêt à considérer la littérature d'imagination comme de la plus grande importance pour le développement et la fortification des capacités morales, et pour leur orientation dans des directions nouvelles.²⁸⁶

Pour avoir un intérêt pour l'éthique, l'œuvre littéraire doit-elle absolument être produite par un écrivain qui partage ces propos ? Il convient ici de différencier deux choses : d'une part, la critique que fait Diamond de la philosophie morale contemporaine, et d'autre part sa propre vision morale. En poursuivant la conclusion de son article, Diamond fait cette clarification :

Une telle vision de la relation entre moralité et nature humaine est – pas tellement parce que ce que l'on considère comme la moralité n'est pas donné d'avance et de façon indépendante – hautement sujette à discussion ; et il est parfaitement juste que les philosophes en discutent. Mais ce qui ne va pas est que les philosophes établissent des règles fondamentales exclusives pour la discussion des enjeux moraux, dans l'ignorance joyeuse qu'ils prennent simplement pour argent comptant, et qu'ils construisent d'après ces règles, une vision totalement différente de la moralité et de ses relations avec la nature humaine. Et ceci d'une façon qui la fait apparaître comme un sujet plus impersonnel qu'il n'est ; car nos vues sur ce point montrent, comme rien d'autre en philosophie ne le fait si clairement, comment nous nous voyons nous-mêmes, ce que nous jugeons être le plus vraiment nous-mêmes, et ce que nous trouvons difficile à assumer.²⁸⁷

²⁸⁶ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 414.

²⁸⁷ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 415.

Si Diamond peut s'appuyer sur un poème de Walter de la Mare pour illustrer ses propos sur l'éthique animale et pour tenter de modifier notre point de vue sur le sujet, cela ne signifierait pas que toute littérature qui soit digne de mention en philosophie morale doive aussi faire la promotion de ce point de vue. Lors de discussions sur un enjeu éthique, une part de notre personnalité, de notre sensibilité, se révèle; cette même sensibilité se manifeste à nouveau dans le choix des œuvres littéraires qui nous semblent présenter une vérité morale, ou simplement une réflexion pertinente. Diamond dit aux philosophes (car c'est d'abord à eux qu'elle s'adresse) : laissez la littérature remettre en cause votre conception fermée et trop rationaliste de ce qu'est la vie morale, acceptez que l'aventure littéraire fasse partie de la réflexion morale, et faites-le par souci de réalisme, puisque la vision philosophique d'une moralité qui n'est concernée que par la raison est tout simplement erronée. Le travail de Diamond est, répétons-le, d'abord un travail critique : reconnaître la pertinence de ses critiques ne signifie pas nécessairement que l'on doive aussi accepter toutes ses conclusions.

Il importe pourtant de mentionner cette parenté des écrivains étudiés par Diamond car elle annonce à sa façon ce qui sera le sujet de la prochaine partie de cette section, c'est-à-dire ce que nous appelons l'immanence du Bien. Diamond choisit certains écrivains parce que leur attention et leur respect leur permettent, selon elle, de mieux voir la réalité. Elle se garde de faire entrer dans ses travaux des ouvrages qui ne communiquent pas vision du monde qu'elle préconise. Sa sensibilité la rapproche de romanciers tels que Dickens et James, de poètes tels que de la Mare et Wordsworth, ce qui n'exclut pas tous les autres de la sphère morale. Les œuvres littéraires qui occupent le plus de place dans ses propos traînent parfois avec elles – à tort ou à raison – une réputation moralisatrice, convenue, voire bien-pensante; il ne faut à notre avis pas pour autant en déduire que pour Diamond seule la littérature « moralisante » du XIXe siècle peut avoir un grand

intérêt pour qui s'interroge sur la vie morale. On ne peut toutefois nier que, puisque la valeur éthique des romans est chez Diamond liée à certaines positions morales chez leurs auteurs, rien ne garanti la pertinence morale de tous les ouvrages littéraires.

3.3) Une réalité « floue » qui évite le relativisme

Faire une place aux œuvres littéraires plus choquantes dans notre réflexion morale peut présenter, ou du moins sembler présenter, un véritable danger moral et social, ce qui explique la censure et la restriction d'auditoire de certaines œuvres à travers l'Histoire. La sélection de certains ouvrages et auteurs dans les écrits de philosophie morale de Diamond ne se fait cependant pas selon nous pour garder à distance le message immoral de certains auteurs, mais provient plutôt de la multiplicité des points de vue et des visions du monde présents dans la littérature. En effet, si la réalité morale est selon Diamond plus incertaine qu'il n'y paraît, et que la littérature, qui présente de nombreuses visions du monde qui se contredisent et se critiquent, peut légitimement convaincre les lecteurs d'adopter sa vision morale, le danger d'un recours à la littérature qui mène directement au relativisme et à l'impossibilité de juger des visions du monde nous semble bien réel chez Diamond. Or, elle est à notre avis consciente de ce danger, ce qui explique en partie sa préférence pour une certaine famille d'ouvrages et d'auteurs dans ses écrits sur les liens entre éthique et littérature.

Pour bien traiter de cette question, il importe de revenir à la discussion sur l'argumentation rationnelle dans *Anything but Argument* ?. En critiquant l'ouvrage de Clark, O'Neill nous met en garde contre les dangers d'une présentation d'une vision du monde qui ne passe pas par l'argumentation et qui ne se fait que par persuasion. Selon elle, une telle présentation d'une vision du monde ne cherche pas à se justifier autrement qu'en persuadant ses

lecteurs, et ne permet pas de critiquer les visions concurrentes autrement qu'en tentant de persuader leurs défenseurs. En rejetant l'argumentation rationnelle, Clark ne défend donc pas lui-même le relativisme mais reconnaît implicitement que la seule façon de prouver qu'une vision du monde est plus juste qu'une autre est d'en persuader (ou d'en convaincre) son interlocuteur.

Revoyons le bref extrait du compte-rendu du livre de Stephen Clark par O'Neill que Diamond place en exergue de son propre essai : « Cependant, si le plaidoyer en faveur des animaux doit convaincre ceux dont le cœur n'est pas déjà porté vers eux, il doit, tout comme les plaidoyer en faveur des êtres humains dépendants, dépasser l'assertion pour atteindre l'argument. »²⁸⁸. O'Neill réfère ici au caractère contraignant de l'argumentation rationnelle, qui se manifeste explicitement dans la logique. Si Clark ne cherchait qu'à donner le petit élan supplémentaire qui fera passer ceux déjà enclin au respect de la vie animale vers la position plus radicale qu'il défend, l'argumentation rationnelle ne serait pas nécessaire; la simple évocation de ce que O'Neill appelle sa « vision d'un royaume pacifique »²⁸⁹ devrait suffire. Or, c'est là un bien petit objectif à atteindre pour un philosophe. Pour véritablement convaincre ceux qui ne sont pas enclins à se laisser inspirer par sa vision, Clark aurait *besoin*, selon O'Neill, d'arguments. En effet, pour O'Neill, l'argument rationnel idéal ne serait pas qu'une simple prise de position : il contraindrait celui qui le comprend à l'adopter. Ainsi, en logique, le principe de non-contradiction n'est pas qu'une position défendue : on ne peut simplement pas dire que, dans un endroit donné à un moment spécifique, il pleut *et* il ne pleut pas – l'affirmer serait dire quelque chose de complètement incompréhensible. L'argument rationnel n'amènerait peut-être pas

²⁸⁸ « Yet if the appeal on behalf of animals is to convince those whose hearts do not already so incline them, it must, like appeals on behalf of dependent human beings, reach beyond assertion to argument. » : O'NEILL, Onora, « Review : Stephen Clark, *The Moral Status of Animals* », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no 7, juillet 1980, p. 445 ; citée dans DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 291 ; notre traduction.

²⁸⁹ « vision of the peaceable kingdom » : O'NEILL, Onora, « Review : Stephen Clark, *The Moral Status of Animals* », p. 445, citée dans DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 291 ; notre traduction.

toujours une telle contrainte, mais la force d'un argument bien développé ne dépendrait pas de notre volonté et de notre inclination particulière. Souvent, l'argument rationnel nous met face à une alternative dont l'un des tenants est peu désirable : soit on accepte, par exemple, que tous les êtres dotés de la capacité à ressentir la douleur doivent être protégés, soit on laisse la porte ouverte à un traitement inacceptable de certains êtres humains vulnérables. L'exemple donné plus en détail par Diamond est le suivant :

[S]i vous reconnaissez que les chats ont un statut moral, cela doit – nous vous le dirons – être fondé dans le fait qu'ils possèdent quelque chose qui, d'après vos principes, compte comme moralement important, disons la sensibilité ou l'intelligence ; et si, dans les faits, il n'y a aucune différence de sensibilité ou d'intelligence entre les chats et les rats, les seules différences étant celles, superficielles, de la physiologie et du comportement, alors, à coup sûr, il vous faut abandonner votre idée que les rats n'ont pas de statut moral ou celle que les chats en ont un.²⁹⁰

En présentant un tel argument, on n'aurait qu'à s'assurer que l'interlocuteur rejette d'emblée l'une des options (si, pour reprendre l'exemple précédent, je sais très bien que celui à qui je m'adresse refusera de considérer que le chat n'a pas de statut moral et peut par conséquent devenir une source de nourriture) pour l'obliger, s'il veut rester cohérent, à partager une position. L'argument rationnel idéal ne fait pas que satisfaire les défenseurs de sa cause, il veut convertir et convaincre ses interlocuteurs. Face à une argumentation rationnelle à laquelle je ne peux trouver de faille, je *dois* en accepter les conclusions – c'est du moins ce que plusieurs, et parmi eux O'Neill, pensent.

Pour Diamond, la vision de la discussion rationnelle, et donc de la philosophie, qui semble être défendue par O'Neill est quelque peu idéalisée. Selon elle, la valeur de l'argument n'est pas aussi définitive : certains interlocuteurs seront incapables de suivre nos arguments, d'autres auront trop de préjugés pour les considérer à leur juste valeur, d'autres encore pourraient

²⁹⁰ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 399-400. Ce type d'argument correspond bien à ce que Diamond appelle un peu plus tôt un « entrelacement de faits et de principes généraux » (« an interweaving of of fact and general principle »).

simplement faire preuve de mauvaise foi. Le philosophe idéal serait évidemment quelqu'un qui ne se laisse pas guider par les préjugés, et qui possède les capacités intellectuelles nécessaires pour suivre une argumentation de haut niveau; or Diamond affirme clairement dans ses travaux que ce que nous appelons ici *préjugés*, et qui semble devoir être mis de côté par le philosophe bien entraîné, est en fait inévitable. Aucun philosophe n'entre dans l'arène philosophique avec une parfaite neutralité; plus encore, les gestes même qui nous font entrer dans cette arène – la définition de concepts, les questions prises en considération, le choix de nos interlocuteurs, etc. – sont déjà en eux-mêmes des prises de position qui ne vont pas de soi.

La discussion philosophique en éthique n'est donc pas un endroit où s'affrontent de purs esprits sur les bases d'une réalité indubitable et à l'aide d'arguments qui tirent leur force de leur utilisation de la raison et de la logique, ce que plusieurs reconnaîtront sans problème. Diamond, cependant, va plus loin : selon elle, le recours au seul argument rationnel (et la philosophie morale traditionnelle qui s'en contente) nous fait passer à côté d'une dimension essentielle de la vie morale. L'œuvre littéraire qui nous permet d'accéder à cette dimension plus émotive ou sensible (Diamond parle des « capacités du cœur »²⁹¹), et qui ne le fait pas par l'argumentation, peut nous convaincre d'adopter une position éthique tout aussi bien que la philosophie sans qu'il ne soit pour autant question de « simple persuasion ».

Les efforts de Diamond pour légitimer l'essai de Clark et le présenter comme une réflexion morale qui n'a rien à envier à la philosophie traditionnelle nous forcent cependant à nous poser la question suivante : où tracer la ligne entre propagande et persuasion, d'une part, et réflexion morale et conviction de l'autre ? Une première tentative de réponse, assez facile, serait de dire que la propagande s'appuie sur des mensonges alors que la réflexion morale se fait à partir de faits. Cependant, Diamond nous dit que ce qui peut sembler être un fait indubitable est

²⁹¹ « the heart's capacities » : DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 298 ; notre traduction.

souvent incertain, qu'il ne faut pas nous arrêter à l'illusion d'une réalité dure; que l'établissement de ces faits initiaux est déjà un acte moral. En affirmant que la distinction entre propagande et réflexion morale repose sur un lien fort entre la réflexion morale et la réalité, et qu'on peut identifier la propagande en identifiant les fausses bases sur lesquelles elle repose, on reconnaît implicitement qu'il existe une réalité stable, dure et reconnaissable : or Diamond cherche précisément à mettre en doute cette affirmation. Autant Stephen Clark qu'un interlocuteur favorable à l'expérimentation médicale sur les animaux peuvent prétendre se baser sur des faits, ce qui rend la situation complexe.

C'est ici que notre thèse, selon laquelle l'inclusion de la littérature dans la philosophie permet un rapprochement avec la sophistique, se manifeste le plus clairement. En effet, selon nous, si l'on peut se passer de l'argumentation rationnelle et d'une définition objective des faits dans la défense d'une position, plus encore dans la philosophie, il n'existe pas de critère qui permette de prendre en considération et d'inclure la vision du « peaceable kingdom » proposée par Clark tout en rejetant la propagande haineuse. En ouvrant la porte aux présentations d'une vision du monde qui ne passent pas par l'argumentation rationnelle, on ouvre la porte à diverses formes de propagande haineuse ou discriminatoire; l'absence de la nécessité d'une argumentation rationnelle ne nous permet pas de les critiquer rationnellement. Dans l'entrelacement de faits et de principes généraux qui constituent la philosophie traditionnelle, on tente d'ancrer le fait dans le réel, de concevoir par la raison le principe, et de conjuguer les deux pour en voir résulter ce qui aura maintenant valeur de vérité. Or en disant qu'il n'existe pas de conception objective de ce qu'est, par exemple, l'animal, et que l'on peut proposer sans argumentation une nouvelle façon de le traiter, Diamond s'expose tout autant à l'extension de sentiments d'amour et de solidarité au monde animal qu'à une conception encore plus utilitaire et mécanique de celui-ci. Remettre en

cause la réalité « dure » et l'argumentation rationnelle rend donc difficile le rejet de la propagande.

Il est à noter ici que bien que Diamond affirme que la réalité, et surtout la réalité morale, est plus mouvante et brumeuse qu'il n'y paraît, elle ne défend en aucun cas un relativisme qui pourrait résulter de cette situation. Si la réalité est incertaine, on pourrait en effet se contenter d'affirmer que chacun en a son idée, sa conception; qu'il est possible de voir la souris comme un outil d'expérimentation utile à l'homme sans que celui qui voit le rongeur comme un « fils de la vie » ne puisse s'y objecter de quelque façon que ce soit. Bien que son travail soit d'abord critique, Diamond s'efforce tout de même de nous faire partager sa position. Elle ne cherche pas à nous prouver hors de tout doute par des arguments rationnels ou biologiques que son approche est la bonne (ce serait à ses yeux futile), mais elle cherche certainement à nous en convaincre. Cette remarque nous permet d'aborder un aspect très peu discuté des travaux philosophiques de Diamond, que l'on retrouve aussi chez Iris Murdoch et Simone Weil, et que nous appellerons l'immanence du Bien. C'est cette immanence qui nous paraît être chez Diamond la défense principale contre le danger que nous identifions. Or, comme nous le verrons, cette croyance n'est selon nous pas suffisamment justifiée pour jouer ce rôle.

L'argument de la propagande et du rapprochement avec la sophistique pourra pour certains sembler malhonnête, car personne ne lit Diamond en se disant sérieusement que son entreprise philosophique consiste à justifier la possibilité des discours haineux, et personne n'oserait comparer la tentative de Stephen Clark d'améliorer notre traitement des animaux à de la propagande haineuse sans y mettre de nuance. Diamond ne consacre d'ailleurs à notre connaissance aucun effort pour contrer cette ligne d'argumentation. Le sentiment qui ressort le plus souvent de la lecture des écrits de Diamond est un sentiment de grand respect et de bonté;

cette « attention aimante et respectueuse » qu'elle reconnaît à certains auteurs peut aisément lui être attribuée à son tour. L'argument peut donc paraître malhonnête, pourtant la question se pose bien : qu'est-ce qui distingue l'entreprise de Clark de la propagande ?

Nous l'avons dit, si Diamond se permet de critiquer l'illusion d'une réalité « dure », elle ne défend pas pour autant un relativisme selon lequel toute conception de la réalité est défendable. On peut donc selon elle modifier notre conception de l'animal, en passant d'une « very delicate piece of machinery » à un « tiny son of life », mais cela ne signifie pas pour autant qu'une conception de l'animal comme souffre-douleur de l'humanité est elle aussi acceptable. Diamond ne sent pas le besoin de s'expliquer à ce sujet parce qu'il existe chez elle, tout comme chez Murdoch, une vision sous-jacente de notre rapport à autrui et à la vie qui supporte l'insistance sur le réalisme. Pour Diamond, si nous usions de toutes nos capacités, si nous nous efforcions de voir la réalité sans artifice, et si nous portions aux gens et aux choses l'attention qui leur est due, nous serions naturellement portés à les considérer avec amour et respect. En d'autres termes, en réussissant à voir les choses telles qu'elles le sont vraiment, on est d'emblée plus vertueux. C'est ce que nous appelons ici l'idée de l'immanence du Bien : plutôt que d'être neutre et de recevoir de la part des être humains un qualificatif moral, la réalité en elle-même est porteuse de la vision morale dont il nous incombe d'être à l'écoute, et cette vision morale appelle notamment à un plus grand respect de l'animal, mais aussi d'autrui.

Ainsi, lorsque Diamond nous appelle à ne pas nous enfermer dans une conception trop biologique ou scientifique de la réalité et à nous intéresser à la « texture d'être » des individus, ce qu'elle cherche d'abord et avant tout est d'amener le lecteur à être attentif à une réalité parfois cachée ou ignorée par nos discours habituels. En ce sens, c'est à notre avis sa critique des travaux de Singer et Regan qui nous fournit l'exemple le plus évident et le plus convaincant de sa

position. En rejetant l'idée selon laquelle nous devons comprendre notre relation avec l'animal (et, par le fait même, avec l'être humain) en fonction de ses « droits », Diamond tente de montrer qu'un tel discours est aveugle à ce que constitue réellement la relation de l'homme à ses semblables. Cette démonstration est selon nous particulièrement efficace : ses exemples et ses arguments parviennent bien à faire voir que ce qui constitue le rapport d'un être humain à autrui ne se fonde pas seulement sur une question de reconnaissance de droit en fonction de certaines capacités, mais sur quelque chose de beaucoup plus profond, et c'est pourquoi jamais, sauf dans des cas d'extrême nécessité, il ne nous viendrait à l'idée de considérer les dépouilles de gens morts accidentés comme une source de nourriture – c'est pourquoi, comme nous le disions, cette idée nous révolte. La critique des arguments de Singer et Regan permet donc à Diamond de montrer qu'il existe bien, au fondement de l'expérience humaine, un rapport implicite à autrui qui ne peut être exprimé par des droits : l'esprit réaliste nous permet non seulement de critiquer les arguments et les visions du monde qui manquent de réalisme, mais aussi de discerner une réalité parfois difficile à saisir.

Il existe ainsi une certaine tension dans les propos de Diamond, qui d'une part nie qu'une réalité « dure » doive fournir la base de nos attitudes morales, mais qui en même temps nous appelle à être plus attentif à ce qui, au final, est bel et bien la réalité. Si, selon elle, nous ne pouvons comparer la vision du « peaceable kingdom » de Clark à de la propagande haineuse, c'est parce que Clark ne s'applique pas simplement à présenter une vision alternative de notre réalité mais plutôt à nous faire voir un aspect caché, ignoré de cette réalité. L'approche juridico-morale de Singer et Regan n'est pas seulement une façon d'aborder la relation entre l'homme et l'animal différente de celle adoptée par Diamond, elle présente une vision tronquée de ce qu'est cette relation. Diamond n'est donc pas simplement en désaccord avec Singer et Regan : elle croit

qu'ils ont tort, que leur approche ne représente pas la réalité – ce qui implique d'admettre qu'il existe une approche qui elle, représente la réalité, et même qu'il existe une réalité qui est bel et bien « dure ».

Cette apparente contradiction chez Diamond ne doit pas nous empêcher de prendre en considération les nuances de sa pensée : en effet, la philosophe n'a jamais défendu de position relativiste selon laquelle toutes les visions de la réalité se valent, pour implicitement défendre que sa vision de la réalité soit la seule bonne (le plus vieux piège dans lequel tombe le relativiste). Sa critique de l'illusion d'une réalité « dure » est d'abord et avant tout une critique s'adressant au philosophe : elle lui rappelle que tous les concepts et les définitions qui sont à la base de son raisonnement ne sont pas indubitables et universellement partagés. Nous ne croyons donc pas que de discerner chez elle une vision implicite de la réalité comme « bonne » nous permette de saper son entreprise philosophique en entier. Cette tension est cependant révélatrice de la difficulté inhérente à la philosophie de Diamond, toute en nuances et en distinctions. Son objectif en éthique est d'abord de nous présenter une autre façon de concevoir notre rapport au monde qui est plus désirable que celui que propose les philosophes traditionnels, et ce en faisant appel autant à la raison qu'aux autres capacités humaines. Elle veut convaincre, et non pas simplement persuader; mais convaincre n'implique pas seulement qu'un recours à la raison, et doit faire appel au cœur comme à l'esprit – ce qui serait rarement le cas dans la philosophie occidentale contemporaine. Ainsi, en affirmant qu'il nous est bien difficile, voire impossible, de définir ce qu'est le sujet de l'éthique, elle ne nous dit pas qu'il appartient à chacun d'entre nous d'établir notre définition personnelle de l'éthique. Il en va de même dans sa critique de la réalité « dure » : ce n'est pas parce que nous devons accepter une certaine incertitude que nous devons pour autant accepter toutes les conceptions de la réalité, comme ce n'est pas parce qu'il nous faut repenser

notre rapport aux animaux que nous devons pour autant accepter le discours de celui qui ne les voit que comme nos souffre-douleurs désignés. Remettre en question nos certitudes ne veut donc pas dire pour Diamond qu'il faut accepter le relativisme.

Si la seule existence d'une croyance en l'immanence du Bien ne menace pas toute la philosophie de Diamond, le caractère implicite et non-argumenté de cette croyance, selon laquelle un regard juste et attentif sur la réalité permet d'y déceler l'attitude morale à adopter, est quant à lui un peu plus problématique. Il est facile de reconnaître l'influence des écrits d'Iris Murdoch sur Diamond à ce sujet; or Murdoch défend une conception platonicienne de la réalité, et ce jusque dans des extrêmes où Diamond ne la suit pas. Critique des théories proclamant une distinction entre le fait et la valeur, Murdoch se trouve plus près de Platon, dont elle définit ainsi la position : « Platon suppose la relation interne entre valeur, vérité et cognition. La vertu (comme compassion, humilité ou courage) implique un désir pour et une atteinte de la vérité au lieu de la fausseté, la réalité au lieu de l'apparence. Être bon implique un savoir qui cherche la vérité et *ipso facto* une discipline du désir. »²⁹². Rappelons aussi ce passage dans le même ouvrage, que nous avons déjà cité plus haut : « Le changement moral vient d'une *attention* au monde dont le résultat naturel est une diminution de l'égoïsme à travers un sens accru de la réalité, d'abord bien sûr de celle d'autrui, mais aussi de celle des autres choses. »²⁹³.

Ces propos sont au cœur de la conception de la vie morale de Murdoch. Selon elle, l'une des principales erreurs de nombreuses conceptions de la moralité est de mettre la volonté en son centre. On retrouve encore cette idée chez Diamond, bien qu'elle n'emploie pas exactement les

²⁹² « Plato assumes the internal relation of value, truth, cognition. Virtue (as compassion, humility, courage) involves a desire for and achievement of truth instead of falsehood, reality instead of appearance. Goodness involves truth-seeking knowledge and ipso facto a discipline of desire. » : MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 39 ; notre traduction.

²⁹³ « Simone Weil says that will does not lead us to moral improvement, but should be connected only with the idea of strict obligations. Moral change comes from an *attention* to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of the reality of, primarily of course other people, but also other things. » : MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 52; notre traduction.

mêmes termes. En se concentrant sur la volonté, nous dit Murdoch, on insiste sur l'action, la décision, le choix. Notre vie morale tient plutôt, selon elle, à notre capacité à voir et à être attentif :

La place du choix est certainement différente si nous pensons en termes d'un monde *compulsivement* présent à la volonté, dont le discernement et l'exploration est une lente entreprise. Le changement moral et l'accomplissement moral sont lents ; nous ne sommes pas libres de nous changer nous-mêmes soudainement puisque nous ne pouvons changer soudainement ce que nous pouvons voir – et donc ce que nous désirons et ce qui nous attire. Le choix explicite semble, d'une certaine façon, moins important maintenant : moins décisif (puisque une grande partie de la « décision » réside ailleurs) et moins quelque chose qui doit évidemment être « cultivé ». Si je fais correctement attention, je n'aurai plus de choix, et c'est la condition à laquelle nous devons aspirer. [...] La situation idéale, au contraire [de ce que Hampshire disait], est que [nos efforts] soient représentés comme une forme de « nécessité ». Il s'agit de quelque chose dont les saints parlent, et que n'importe quel artiste comprend rapidement. L'idée d'un regard patient et aimant dirigé sur une personne, une chose, une situation, présente la volonté non comme un mouvement sans entrave, mais plutôt comme quelque chose qui ressemble beaucoup à de l'« obéissance ».²⁹⁴

Si la personne, la chose ou la situation peuvent appeler à une obéissance de la part de l'agent moral, c'est parce que les valeurs (ou la valeur, « value ») y résident. C'est pourquoi Murdoch va jusqu'à parler d'obéissance : une attention suffisante permet de discerner chez la personne, dans la situation ou le phénomène, l'obligation morale qui y réside. Pour Murdoch, la distinction entre fait et valeur est donc illusoire et nous détourne de la réalité morale, parce que l'établissement des faits est déjà en soi un acte moral²⁹⁵ - une idée qui, nous l'avons vu, est reprise par Diamond.

L'appel de Murdoch à une plus grande attention aux personnes, aux situations et aux choses n'est pas non plus sans rappeler l'exigence de réalisme de Diamond. Si nous portons attention aux situations et les voyons telles qu'elles sont vraiment, la réponse morale se fait plus évidente;

²⁹⁴ « The place of choice is certainly a different one if we think in terms of a world which is *compulsively* present to the will, and the discernment and exploration of which is a slow business. Moral change and moral achievement are slow; we are not free in the sense of being able suddenly to alter ourselves since we cannot suddenly alter what we can see and ergo what we desire and are compelled by. In a way, explicit choice seems now less important : less decisive (since much of the 'decision' lies elsewhere) and less obviously something to be 'cultivated'. If I attend properly I will have no choices and this is the ultimate condition to be aimed at. [...] The ideal situation, on the contrary [of what Hampshire is saying], is rather [for our efforts] to be represented as a kind of 'necessity'. This is something of which saints speak and which any artist will readily understand. The idea of a patient, loving regard, directed upon a person, a thing, a situation, presents the will not as unimpeded movement but as something very much more like 'obedience' » : MURDOCH, Iris, *The Sovereignty of Good*, p. 38-39 ; notre traduction.

²⁹⁵ MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 26.

en nous proposant plutôt une vision peu réaliste des situations, la mauvaise philosophie morale nous embourbe dans des considérations théoriques qui n'ont pas vraiment d'ancrage dans la vie réelle. L'une des conséquences de cette conception de la vie morale est que celle-ci est présente dans toute la vie consciente de l'individu. À chaque fois que nous regardons le monde, nous sommes selon Murdoch au cœur de la vie morale; celle-ci ne se restreint pas à certaines situations, certaines relations, certaines interrogations se rapportant aux questions du Bien et du Mal, pas plus qu'elle ne se limite au jugement, à l'action et à la décision :

La moralité est et doit être connectée avec l'entière de notre être. Je veux ici réitérer sommairement ce que j'ai dit plus tôt en discutant de la « conscience ». La vie morale n'est pas intermittente ou spécialisée, il ne s'agit pas d'un domaine séparé et particulier de notre existence. C'est en nous que nous devons regarder : voilà un conseil qui peut sembler dépassé, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la philosophie. C'est là que la preuve que chaque petite chose est importante doit être trouvée. La vie est faite de détails. Nous la compartimentons pour des raisons pratiques, divisant l'esthétique du moral, le public du privé, le travail du plaisir.²⁹⁶

Il nous faut noter ici que la position défendue par Murdoch est à l'opposé de celle qu'exprime Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique*. Alors que pour Murdoch l'éthique est présente dans toute notre vie consciente, et que la distinction entre fait et valeur disparaît puisque la valeur existe dans le monde, Wittgenstein présente plutôt une vision de l'éthique comme irrémédiablement absente du monde : la distinction entre fait et valeur y est poussée à l'extrême, car même un recensement de tous les faits du monde ne contiendrai, justement, que des faits, « des faits mais non de l'éthique. »²⁹⁷. Si nous pouvons décrire la position de Murdoch comme celle de l'immanence du Bien ou de l'éthique, on peut certainement parler de transcendance chez

²⁹⁶ «Morality is and ought to be connected with the whole of our being. I want here to restate in summary form what I have said earlier in discussing 'consciousness'. The moral life is not intermittent or specialised, it is not a peculiar separate area of our existence. It is into ourselves that we must look : advice which may now be felt, in and out of philosophy, to be out of date. The proof that every little thing matters is to be found there. Life is made up of details. We compartmentalise it for reasons of convenience, dividing the aesthetic from the moral, the public from the private, work from pleasure. » : MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, p. 495 ; notre traduction.

²⁹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'Éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992.p. 146.

Wittgenstein, du moins au moment de la *Conférence*.

Nous l'avons déjà dit, Diamond ne défend pas cette conception de la vie morale présente dans toute la conscience, mais critique plutôt l'idée selon laquelle la morale ne concerne que la raison, et aucune autre capacité humaine. Il s'agit donc de la part de Diamond d'une position médiane entre celle de Murdoch et celle de la philosophie traditionnelle : la morale n'est pas partout, mais elle ne se restreint pas non plus au domaine fort limité de la raison, du jugement, de la volonté et de l'action. La philosophe américaine est donc beaucoup plus près de sa prédécesseure britannique que du maître autrichien lorsqu'il est question d'éthique. Il ne s'agit pas d'un sujet sublime, surnaturel, qui ne se présente jamais complètement à nous, mais plutôt de la matière du quotidien, qui se manifeste partout à celui qui sait y être attentif. Cependant, malgré l'influence certaine de Murdoch sur sa pensée, Diamond fait preuve d'une certaine retenue quant à l'adoption de ses positions dans toutes leurs conséquences. L'immanence ou la présence réelle du Bien dans le monde est chez Murdoch un point central de sa philosophie. Chez Diamond, il s'agit d'un aspect peu discuté, qui d'une certaine façon sert de rempart au relativisme. On peut selon elle remettre en question notre rapport aux animaux, notre traitement de ces derniers, puisqu'il n'existe pas de réalité biologique indubitable guidant nos actions futures; cependant, si l'on est un tant soit peu honnête et réaliste, cette remise en question ne nous mène pas vers une vision purement instrumentale de l'animal mais vers une vision plus aimante et respectueuse. Ainsi, bien qu'il soit peu discuté par Diamond, il s'agit d'un aspect capital de sa pensée pour comprendre comment sa critique de la philosophie traditionnelle peut s'appuyer sur la littérature, et comment sa critique du monopole de la raison et de l'argumentation rationnelle évite les pièges du relativisme. En ce sens, le manque d'appui et de justification de l'immanence du Bien ne peut selon nous que la mener à une position qui ne peut masquer sa fragilité.

4) La philosophie et la littérature sans l'appui de l'immanence du Bien

Comme nous l'avons vu, on peut distinguer dans la pensée morale de Diamond deux principaux aspects, soit une critique de la philosophie morale traditionnelle et une proposition plus positive concernant le réalisme et l'immanence du Bien. La philosophie traditionnelle et son insistance sur la raison sont ainsi incapables selon elle de nous faire voir et comprendre la réalité éthique telle qu'elle se présente vraiment à nous. De nombreuses autres capacités humaines, comme les capacités du cœur, sont nécessaires pour qui veut saisir ce qui fait l'importance de la morale dans la vie humaine. Une fois ces capacités développées et encouragées, en étant attentifs aux choses, situations, phénomènes, personnes et êtres vivants qui nous entourent, nous pouvons déceler en eux la réponse éthique qu'ils demandent de nous, et que Diamond décrit, avec Murdoch, comme une attention ou un regard aimant et respectueux. La philosophie traditionnelle, qui ne fait pas appel à ces capacités et ne fait pas preuve d'un véritable réalisme, offre une image trouble de notre relation avec le monde qui rend invisible le lien éthique nous unissant à ce qui nous entoure. Ce lien est pourtant discernable pour qui sait y porter attention, et peut guider nos attitudes et nos actions envers autrui et envers le monde.

Cette position morale se conjugue avec une défense de la force morale de certaines œuvres littéraires, qui parviennent parfois mieux que la philosophie morale traditionnelle à saisir la complexité de notre vie morale. Diamond en vient donc à proposer une conception de la philosophie qui ne se limite pas à l'argumentation rationnelle et qui inclut certaines œuvres littéraires en raison de leur capacité à transmettre un portrait plus réaliste de notre rapport à autrui et au monde. Les problèmes que nous avons identifiés chez Cavell se retrouveront donc à nouveau chez Diamond : en rassemblant philosophie et littérature autour d'une tâche commune trop générale, la conception de la philosophie qu'elle propose rend difficile la distinction entre

philosophie et sophistique. Plus encore, le critère de reconnaissance de la philosophie proposé implicitement par Diamond, soit l'immanence du Bien et la définition du réalisme qui en résulte, n'est pas suffisamment mis en lumière et argumenté pour pouvoir jouer ce rôle et permettre de distinguer ce qui est philosophie et ce qui n'est pas philosophie. Malgré leurs nombreuses différences, nous verrons dans ce chapitre que le rapprochement entre philosophie et littérature chez Diamond a des conséquences similaires au même rapprochement chez Cavell.

4.1) La critique de la philosophie traditionnelle et la sophistique

Nous pouvons résumer brièvement les critiques qu'adresse Diamond à la philosophie morale contemporaine par cette citation, à la toute fin de *Anything but Argument ?*: « ce qui ne va pas est que les philosophes établissent des règles fondamentales exclusives pour la discussion des enjeux moraux, dans l'ignorance joyeuse qu'ils prennent simplement pour argent comptant, et qu'ils construisent d'après ces règles, une vision totalement différente de la moralité et de ses relations avec la nature humaine. »²⁹⁸. Il n'appartient donc pas à la philosophie traditionnelle de déterminer quelles sont les seules bonnes façons de parler d'éthique, et d'exclure de la conversation toute autre discipline sans d'abord se questionner sur ses propres présupposés. La philosophie traditionnelle ne peut prétendre être la seule à posséder la bonne définition de l'éthique : en s'arrogeant l'exclusivité de la réflexion morale, elle établit en certitude plusieurs positions implicites qui sont pourtant bien incertaines.

La conception de l'éthique critiquée par Diamond insiste sur des notions rationnelles telles que le droit, le principe, et l'argument pour effectuer sa réflexion. Rappelons ici la phrase qu'O'Neill adresse à Stephen Clark sur son essai *The Moral Status of Animals* : pour convaincre ceux qui ne sont pas naturellement enclins à partager son point de vue, Clark doit aller « au-delà

²⁹⁸ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 415.

de l’assertion vers l’argument». Pour Diamond, Clark va bel et bien « au-delà de l’assertion» puisque son essai n’est pas simplement descriptif mais veut plutôt convaincre ses lecteurs de partager sa vision. Ainsi, pour aller au-delà de l’assertion, nul besoin selon elle d’avoir recours à l’argument rationnel. L’opposition est ici la suivante : selon O’Neill, ou du moins la présentation d’O’Neill que fait Diamond, la seule vraie façon de convaincre quelqu’un et de dépasser l’assertion se trouve dans l’argument rationnel; selon Diamond, d’autres façons de dépasser l’assertion et de convaincre un lecteur ou un interlocuteur sont tout aussi légitimes, et même parfois plus réalistes, que l’argumentation rationnelle.

Ainsi, certains aspects de la réalité, tout particulièrement notre relation avec les autres êtres humains, les enfants, et même les animaux, sont selon Diamond vus avec un plus grand réalisme dans un discours qui n’est pas uniquement basé sur la rationalité. Il n’y a en effet rien de bien rationnel à refuser de se nourrir de la chair d’un accidenté de la route – nous n’avons pas causé sa mort, celle-ci est irrémédiable, pourquoi devrait-on gaspiller ? - pourtant un tel acte nous répugne au plus haut point. Une vision réaliste de notre rapport à autrui doit pouvoir rendre compte de cette répulsion irrationnelle mais indéniable. De même, il est facilement compréhensible pour Diamond que les romans de Dickens aient eu un plus grand impact sur le traitement des enfants dans la société victorienne que n’ont pu l’avoir certains discours philosophiques, non pas parce que la plupart des gens n’avaient pas les capacités rationnelles nécessaires pour comprendre les discours philosophiques, mais bien parce que la façon dont Dickens nous présente le sort des enfants de son temps fait appel à des capacités du cœur qui sont nécessaires pour comprendre notre relation et nos responsabilités envers les enfants défavorisés.

Sans rejeter toute la philosophie morale traditionnelle, Diamond soutient que négliger l’intervention des capacités humaines autres que la raison en éthique nous conduira à présenter

une image complètement distordue de ce qu'est la vie morale. Il existe ainsi, dans des modes de discours qui ne sont pas ceux de la philosophie, des moyens de nous faire explorer et comprendre notre propre vie morale dont la négligence nous prive d'une conception réaliste de l'éthique. Diamond aborde ce point dans un chapitre de l'ouvrage collectif *Philosophy and Animal Life*, où elle s'en prend à ceux qui interprètent les *Tanner Lectures* données par J. M. Coetzee en 1997-1998 comme étant une tentative assez peu réussie de présenter des arguments pour étendre les droits des animaux²⁹⁹. Dans ses *Tanner Lectures*, Coetzee raconte l'histoire d'Elizabeth Costello, une romancière âgée qui est hantée par le sort que l'humanité réserve aux animaux. Les commentateurs de ces conférences dans l'ouvrage *The Lives of Animals*, Amy Gutmann et Peter Singer, y voient une tentative par Coetzee d'exprimer des arguments philosophiques à l'intérieur d'un cadre fictif et narratif. Pour Diamond, le propos principal des conférences ne se trouve pas dans les arguments que Coetzee présente mais dans l'histoire elle-même, dans les sentiments et les réflexions d'Elizabeth Costello. Selon elle, ramener tout discours concernant l'éthique à ce qu'il est possible d'en extraire par la philosophie traditionnelle (c'est-à-dire des *arguments* concernant les *droits* des animaux) ne serait ni plus ni moins que travestir ce discours, lui enlever ce qui fait sa spécificité et son intérêt. Plus encore, restreindre l'éthique et la vie morale à la philosophie traditionnelle et à l'argumentation rationnelle permet souvent une « déflexion » face à la difficulté morale à laquelle nous faisons face. La déflexion, un concept que Diamond emprunte à Cavell, est le mécanisme qui nous fait passer du problème moral concret à sa généralisation philosophique, ou encore, comme le définit Diamond, « ce qui arrive quand nous passons de l'appréciation, ou de la tentative d'appréciation, d'une difficulté de la réalité à un

²⁹⁹ DIAMOND, Cora, « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », CAVELL, Stanley, DIAMOND, Cora, McDOWELL, John, HACKING, Ian, WOLFE, Cary, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 46-56.

problème philosophique ou moral qui en semble à proximité »³⁰⁰. Pour Diamond, non seulement la philosophie peut passer à côté de ce qui est au cœur de la vie morale, mais elle peut même nous en détourner activement. Si l'on ne voit dans nos relations avec autrui et avec les animaux qu'une question de gestion des droits, comme chez Singer et Regan, et que l'on transpose notre interrogation concrète sur le traitement des animaux à la question abstraite du lien entre les droits et les capacités, on ne peut voir ce qui est réellement important dans notre rapport aux autres et aux animaux.

Cette position de Diamond nous amène cependant à lui poser une question essentielle, dont la réponse nous conduit directement au problème du rapprochement entre philosophie et sophistique: les réflexions morales qui se font par d'autres moyens que l'argumentation rationnelle et qui dépassent le cadre de la philosophie traditionnelle doivent-elles être considérées comme des réflexions philosophiques ou comme des réflexions morales hors de la discipline philosophique ? La réponse de Diamond à cette question n'est pas toujours claire, et la possibilité d'une réflexion morale pertinente qui n'est pas philosophique nous semble parfois mise de côté par la philosophe. Diamond critique en effet O'Neill en affirmant que sa conception de la réflexion morale n'inclut que la philosophie traditionnelle et laisse entièrement de côté l'idée d'une pertinence éthique de la littérature, ce qui peut nous faire croire qu'elle conçoit la réflexion morale comme un domaine qui inclut la philosophie mais qui ne s'y restreint pas, et qu'elle ne cherche pas à redéfinir les frontières de la philosophie. La philosophe américaine mentionne et rejette cependant l'objection selon laquelle ce n'est pas toute réflexion morale qui doit se faire par argumentation rationnelle, mais seulement la philosophie, laissant cette fois croire que la

³⁰⁰ « [I simply want here the notion of deflection, for describing] what happens when we are moved from the appreciation, or attempt at appreciation, of a difficulty of reality to a philosophical or moral problem apparently in the vicinity » : DIAMOND, Cora, « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », p. 57; notre traduction.

philosophie elle-même doit inclure les réflexions morales non-argumentatives³⁰¹. Sa réponse à cette objection nous semble encore une fois peu éclairante. Elle affirme d'abord que le problème avec une conception de la philosophie basée sur l'argumentation rationnelle est qu'une telle conception défend l'idée implicite selon laquelle une bonne philosophie est une philosophie cohérente, systématique, moralement neutre; qui plus est, cette conception de la philosophie rejetterait d'emblée des facultés comme l'imagination dans le développement de notre vie morale³⁰². Il s'agit à nos yeux d'une réponse insatisfaisante puisqu'elle implique qu'une philosophie basée sur l'argumentation rationnelle va *nécessairement* nier à toute autre capacité son importance dans le développement moral et va *nécessairement* placer la parfaite cohérence et le caractère systématique d'une pensée comme étant supérieurs à toute autre caractéristique; or, cette nécessité n'est jamais démontrée par Diamond. En d'autres termes, Diamond ne semble pas croire possible qu'un philosophe considère que l'argumentation rationnelle est nécessaire en philosophie tout en reconnaissant que d'autres disciplines peuvent faire usage d'autres capacités avec des résultats intéressants. Le recours à l'argumentation rationnelle ne nous paraît en effet pas nécessairement exclusif, et la défense d'une conception stricte et traditionnelle de la philosophie peut à notre avis très bien se conjuguer avec une défense de la pertinence morale de la littérature. Nous croyons cependant qu'en rejetant cette objection et en critiquant toutes les conceptions de la philosophie basée sur l'argumentation rationnelle, Diamond cherche à proposer une conception de la philosophie morale qui peut inclure la littérature afin de rassembler les deux disciplines autour d'une tâche commune. C'est encore une fois ce rassemblement qui la mène au problème qui nous intéresse, c'est-à-dire le rapprochement entre philosophie et sophistique.

Si la philosophie peut bel et bien inclure les textes littéraires selon Diamond, la question

³⁰¹ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 410-411.

³⁰² DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 411-413.

que nous devons cette fois lui adresser est la suivante : sans l'argumentation rationnelle comme critère de reconnaissance, pour reprendre les termes de Cavell, comment déterminer ce qui doit être inclus dans la philosophie et ce qui doit rester à l'extérieur de la discipline ? En effet, en suivant la position de Diamond telle qu'illustrée dans *Anything but Argument ?*, un texte qui défend une vision du monde particulière n'a pas besoin d'avoir recours à l'argumentation rationnelle pour être qualifié de texte philosophique : est-ce à dire que tous les textes qui défendent une vision du monde, peu importe par quel moyen, devraient alors être considérés comme des textes philosophiques ? Nous arrivons ici aux mêmes problèmes que nous avons soulevés à propos de la conception de la philosophie de Cavell. À l'instar de celui-ci, Diamond défend une conception de la philosophie qui n'est pas centrée sur l'argumentation rationnelle et insiste sur la proximité entre philosophie morale et littérature; cependant, pour Diamond, il ne s'agirait pas vraiment d'une proximité entre deux disciplines mais plutôt de la reconnaissance de l'inclusion de la littérature dans la catégorie plus large de philosophie morale. Malgré ces différences, le rapprochement entre philosophie et sophistique sera causé chez Diamond comme chez Cavell par l'absence de critère de reconnaissance de la philosophie et le manque de prise en compte des demandes particulières des types de texte.

Bien que Diamond consacre un essai entier (*Anything But Argument ?*) à la possibilité de faire de la philosophie morale sans argumentation, elle n'explore pas à notre avis toutes les conséquences de la position qu'elle y défend pour la discipline philosophique. L'inclusion dans le domaine de la philosophie morale de textes qui proposent une vision morale sans argumentation rationnelle n'est à notre avis pas problématique à ses yeux puisqu'elle considère que son insistance sur le réalisme – et, derrière elle, sa croyance en l'immanence du Bien – gardent à l'extérieur de la discipline les textes qui défendent une vision morale nuisible ou opposée à la

sienne. Ainsi, le rejet de la nécessité de l'argumentation rationnelle dans un texte philosophique ne signifie pour Diamond ni un rapprochement entre philosophie et sophistique, ni la possibilité du relativisme, puisque seuls les textes améliorant notre réalisme pourraient être considérés comme philosophiques. Ce critère de réalisme exclut d'après elle *de facto* les textes de sophistique ou de propagande, ou du moins ceux qui promeuvent des visions du monde contraires à la réalité. En ce sens, l'immanence du Bien et le réalisme sont selon nous les critères de reconnaissance de la philosophie implicites à partir desquels Diamond croit pouvoir défendre une conception de la philosophie qui inclut la littérature sans pour autant se rapprocher de la sophistique. Or, nous croyons que le manque de justification de l'immanence du Bien et la difficulté à définir le réalisme qui en découle rendent sa position beaucoup plus fragile qu'elle ne le croit.

4.2) L'immanence du Bien et la nécessité de l'argumentation

En remettant en cause l'idée d'une réalité « dure », scientifique et certaine, Diamond nous invite à penser notre compréhension de la réalité en des termes mouvants, changeants, voire nébuleux. Pour se remémorer ce que Diamond entend par une réalité moins « dure », reprenons un exemple donné par Murdoch³⁰³ : imaginons une mère qui, à la rencontre de sa nouvelle bru, trouve son caractère simple et enfantin. Au fil du temps et en l'absence de sa bru, par un effort de réflexion morale, elle apprend à mieux comprendre et apprécier le caractère bon-enfant de celle-ci; au lieu de la considérer comme simple et enfantine, elle vient à voir les qualités que ce caractère lui apporte. On pourra dire que le caractère de la bru est resté le même et que seule l'opinion de la belle-mère a changé, mais Murdoch insiste plutôt sur le fait que la réalité de ce caractère change radicalement pour sa belle-mère. La réévaluation du caractère de la bru par la

³⁰³ MURDOCH, Iris, *The Sovereignty of Good*, p.16-23.

belle-mère ferait donc en sorte que la réalité de ce caractère change pour la belle-mère: en ce sens, la réalité est effectivement beaucoup plus fluide que nous ne le laisse croire la science ou la philosophie morale traditionnelle, puisqu'un changement dans notre évaluation d'un phénomène modifierait non pas le « surplus » de signification éthique que nous lui accorderions mais sa réalité même.

Si notre compréhension d'un phénomène ou d'une personne, et par le fait même de leur réalité, peut changer à ce point, la possibilité que ce changement se fasse dans une direction qui ne soit pas bienveillante mais plutôt plus sévère ou intolérante ne peut être simplement mise de côté. En effet, la fluidité de la réalité ne peut se limiter *a priori* à des modifications vers une seule direction, excluant d'emblée toute modification vers une compréhension moins respectueuse et moins aimante de la réalité. Ainsi, affirmer que notre rapport aux animaux ou à autrui est plus complexe et plus incertain que ne le laisse croire une vision rationaliste du monde ne signifie pas nécessairement que nous devons considérer les animaux et les humains avec plus de respect. En nous permettant de remettre en doute notre compréhension de la réalité, Diamond permet l'introduction d'une incertitude dont le dépassement n'a pas de direction prédéterminée : remettre en cause le *statu quo* peut mener autant vers une compréhension raisonnable et bienfaisante de la réalité qu'une compréhension violente, brutale et sans merci. Plus encore, s'il suffit à un texte de défendre une vision morale pour être considéré comme philosophique et que les certitudes concernant notre rapport à autrui peuvent être questionnées, il s'ensuit que des textes proposant des visions du monde racistes, sexistes ou plus généralement discriminatoires peuvent être considérés comme des textes de philosophie même s'ils ne défendent pas leurs positions par une argumentation.

La solution à ce problème chez Diamond est d'abord l'insistance sur le réalisme, puis le

passage à ce que nous appelons l'immanence du Bien. Rappelons-nous que sa critique de la réalité « dure » n'est pas une critique de la stabilité de toute réalité et de toute certitude qui amène un doute radical et sceptique. Cette critique nous appelle plutôt à reconsidérer ce qui nous paraît certain pour laisser place à une possible réinterprétation par le biais d'une plus grande attention aux choses, qui doit mener à une compréhension plus réaliste de celles-ci. Ce qui doit être remis en doute n'est donc pas l'existence d'une réalité, mais son établissement par des moyens et des discours qui eux n'ont rien de certains et d'absolus. C'est pourquoi Diamond peut critiquer l'idée d'une réalité « dure » établie par la science et la raison tout en insistant sur notre besoin de réalisme. Ainsi, lorsque Murdoch affirme que, pour la belle-mère, la réalité du caractère de la bru est changée, cela ne signifie pas que toute réalité de ce caractère est illusoire, et qu'ainsi tout jugement du caractère de la jeune fille n'est qu'une opinion. La belle-mère *apprend à mieux* comprendre sa belle-fille, elle ne change pas d'opinion au gré du vent. La distinction nous paraît subtile et fragile, puisque la distinction entre une apprentissage et un changement d'opinion ne semble basée que sur la direction que prend la réévaluation. Il est pourtant ici question d'affinement, d'amélioration, et non simplement de changement d'opinion. La réalité n'est peut-être pas aussi « dure » qu'on pourrait le penser, mais elle n'est pas inexistante pour autant puisqu'elle se révèle grâce à l'attention et au réalisme.

Pour comprendre la réalité avec plus de réalisme, il nous faut donc lui porter attention. Si nous portons une attention suffisante aux choses, aux phénomènes et aux gens, nous disent Murdoch et Diamond, nous verrons apparaître leur réalité morale, c'est-à-dire l'attitude à adopter en ce qui les concerne ; si nous portons suffisamment attention à l'animal, que nous comprenons non seulement sa complexité telle que déductible par la science mais aussi la complexité de notre rapport avec lui, par exemple les similarités dans nos comportements et la possibilité d'affection,

la façon dont nous devons le traiter nous apparaît beaucoup plus clairement. L'attention mènerait au réalisme, et ce réalisme ferait voir la valeur morale inhérente à l'objet de notre regard. L'immanence du Bien qui existe chez Murdoch nous semble donc bien partagée par Diamond: le regard attentif et réaliste vers les choses elles-mêmes nous en révèle bien la valeur morale.

La critique de la réalité « dure » ne mène donc pas vers le relativisme parce que le caractère mouvant et brumeux de la réalité ne doit pas nous faire oublier qu'une meilleure perception et une plus grande attention peuvent nous rapprocher d'une vérité morale. Cette vérité ou réalité morale, tout comme le réalisme qui y mène, ne peut être atteints par la seule argumentation rationnelle, et nécessite d'autres capacités humaines que la raison. Il s'ensuit dès lors que le contenu de cette vérité morale, la vision du monde que nous révèle l'attention et la perception, ne peut pas être défendu par des arguments rationnels et par la raison, puisqu'elle échappe à ceux-ci. Diamond peut donc faire un plaidoyer convaincant pour nous engager à faire appel à des capacités autres que la raison et à regarder le monde avec une attention aimante et respectueuse, mais la nature même de ce qu'il y a à voir ne lui permet pas d'argumenter en sa faveur. C'est pourquoi les textes qui ne passent pas par l'argumentation pour partager cette vision morale ont parfois plus de « force morale » que ceux qui s'y restreignent, et que l'absence de considération pour les textes littéraires par la philosophie traditionnelle la coupe de certains aspects de la réalité morale : ces aspects de la réalité ne sont accessibles que par des moyens autres que l'argumentation.

Tout comme Murdoch, Diamond n'affirme pas uniquement que la critique de la réalité « dure » doit laisser transparaître une certaine réalité morale, mais aussi que cette réalité morale qui se révèle par l'attention et le réalisme nous appelle à une plus grande affection et à un plus grand respect envers autrui et le monde. En d'autres termes, non seulement les deux philosophes

ne défendent pas de positions relativistes, mais elles identifient une vision du monde qui correspond à ce que le réalisme doit nous montrer. L'immanence du Bien leur permet donc de se prémunir contre les effets indésirables de la critique de la réalité « dure », comme le relativisme ou une vision plus égoïste ou brutale de la réalité. Cette croyance fournit au réalisme tant demandé par Diamond un contenu : on sait selon elle qu'une position est bel et bien réaliste lorsqu'elle témoigne de l'attention et de la reconnaissance qui est due au monde qui nous entoure et si elle est bienveillante. Or, comme nous l'avons dit, puisque cette vision de la réalité ne peut être atteinte uniquement par l'argumentation rationnelle, Diamond ne peut argumenter pour la défendre. De même, elle peut certes argumenter en faveur d'une plus grande inclusion des capacités du cœur et autres capacités cognitives non-rationnelles dans la réflexion éthique, mais elle ne peut argumenter en faveur des conclusions qui proviennent d'après elle de cette inclusion. C'est pourquoi elle a recours à des extraits et des résumés d'œuvres littéraires dans ses textes philosophiques : en défendant leur force morale, elle peut convaincre ses lecteurs de lire ces œuvres et de se laisser convaincre par leur vision du monde et par leur attention aimante et respectueuse. Son rôle n'est pas seulement de faire un commentaire philosophique de ces œuvres littéraires, mais aussi de les promouvoir à l'aide d'arguments philosophiques pour favoriser leur lecture et montrer qu'ils ont quelque chose à dire en éthique. Le commentaire philosophique peut donc éclaircir certains aspects du texte littéraire mais ne peut pas exprimer sa vision morale.

Ainsi, Diamond peut argumenter pour une plus grande inclusion des capacités autres que la raison dans la philosophie morale et montrer que la dichotomie assertion/argumentation est trop réductrice pour exprimer la force morale de textes littéraires; sa critique de la philosophie traditionnelle et de ses prétentions hégémoniques en éthique est elle aussi soutenue par de nombreux arguments. Seule la vision morale positive qu'elle tente de défendre ne peut être

soutenue par une argumentation. L'aspect critique de la philosophie de Diamond reste solide, mais son aspect positif, parce qu'il ne peut être défendu rationnellement, paraît nécessairement plus fragile. Or, c'est cet aspect positif qui sert de critère de reconnaissance de la philosophie pour Diamond. Sans justification autre que le pouvoir de conviction de cette vision morale, il s'agit selon nous d'un critère trop subjectif et partial pour être efficace.

Tout comme Cavell, Diamond tente de maintenir une distinction entre sophistique et philosophie à l'aide d'un critère de reconnaissance de la philosophie qui permet d'établir certaines frontières autour de la discipline. Or, le manque de justification autour de l'immanence du Bien et d'une vision morale pour laquelle on ne peut argumenter fait en sorte que le partage de cette vision morale ne peut constituer un critère permettant de distinguer les textes de sophistique et de philosophie, ni même les textes réalistes des textes non-réalistes. Une défense rationnelle et argumentative de sa vision morale aurait pu permettre à Diamond de maintenir une certaine distinction entre philosophie et sophistique en fonction du réalisme des textes. Une telle distinction, semblable à celle que mentionne Cavell entre la philosophie sérieuse et la sophistique au sérieux frauduleux, permettrait tout au moins de séparer les textes philosophiques exprimant une véritable recherche de vérité des textes sophistiques qui ne cherchent qu'à manipuler et à influencer. Chez Cavell comme chez Diamond, les conceptions plus larges et plus ouvertes de la philosophie qui incluent des textes littéraires doivent selon nous disposer d'un critère permettant l'établissement d'une distinction de ce genre, sans quoi la philosophie sera indifférenciable de la sophistique et de ses dérives. Or, une seule exhortation au réalisme ne peut fournir ce critère, puisque la qualification de « réaliste » reste éminemment subjective, comme celle de « sérieux » à laquelle réfère Cavell. Diamond conçoit bel et bien une définition du réalisme en fonction de sa vision morale, mais comme cette vision morale ne peut être défendue par l'argumentation, sa

définition du réalisme ne peut l'être non plus. Si Diamond considère que sa vision morale et l'immanence du Bien sont les critères lui permettant de distinguer entre la philosophie et la sophistique, l'impossibilité de les défendre et de les justifier par l'argumentation rationnelle est fort problématique : la distinction semble en effet entièrement subjective, puisqu'elle se réduit à une distinction entre ce qui partage sa vision du monde et ce qui ne la partage pas. Un tel critère partial fait de la distinction entre philosophie et sophistique le simple reflet d'une préférence morale, et enlève à la philosophie toute prétention à l'universalité et à l'objectivité.

En somme, nous croyons que la position de Diamond est difficilement tenable puisqu'elle mène soit à une conception relativiste de la philosophie où celle-ci n'est plus que prise de position, soit à l'établissement d'un critère de reconnaissance de la philosophie qui repose entièrement sur une position morale particulière pour laquelle on ne peut argumenter. L'idée d'une position morale qui ne peut être défendue dans son entièreté par l'argumentation rationnelle et la possibilité de défendre une telle position par des textes littéraires ne nous paraissent pas en elles-mêmes problématique. C'est plutôt l'intégration de cette position et de ces textes dans la philosophie morale qui mène selon nous à l'impossibilité de distinguer entre ce qui est philosophie et ce qui ne l'est pas autrement que par des critères qui apparaîtront fort subjectifs. Tout comme Cavell, en rassemblant philosophie et littérature autour d'une tâche ou d'un travail commun, Diamond ne prend pas en compte les différentes demandes des différents types de textes et des différentes disciplines, c'est-à-dire, pour reprendre la métaphore wittgensteinienne du jeu, ce que les disciplines reconnaissent comme un « coup » acceptable, conforme aux règles et participant à leur objectif général. Ainsi, une vision du monde peut être proposée sans argumentation rationnelle dans un roman, ce qui ne signifie pas que cette même position n'aura pas besoin d'être défendue par une argumentation rationnelle dans un texte de

philosophie. Les efforts de Diamond pour amener les philosophes à une compréhension plus globale de notre vie morale ne sont pas vains, puisque sa critique de l'hégémonie de la philosophie traditionnelle sur les questions morales vise souvent juste. Or, sa tentative de redéfinition de la philosophie à partir de ces critiques ne parvient pas à se fonder sur des bases aussi solides que celles de la philosophie traditionnelle.

Conclusion

S'inspirant de la philosophie de Wittgenstein et de son appel à une philosophie thérapeutique plus réaliste, Cora Diamond entreprend une critique de la philosophie traditionnelle, et tout particulièrement de la philosophie morale traditionnelle, qui présenterait selon elle une vision réductrice et tronquée du langage tout comme de la vie morale. Son insistance sur le manque de réalisme en philosophie la pousse à s'interroger sur la nature de l'éthique et du questionnement philosophique : pour Diamond, la philosophie traditionnelle se conçoit comme une discipline purement rationnelle basée sur une réalité « dure » et indubitable, alors qu'en fait les questions philosophiques demandent l'apport de plusieurs de nos capacités cognitives et que leur matériel de base est lui-même susceptible d'être interprété.

Une conception réaliste de l'éthique doit d'abord reconnaître que le domaine de l'éthique ne peut être aisément circonscrit. Il n'existe en effet selon Diamond aucun ensemble de faits ou de questions qui est le propre de l'éthique. Chaque action, chaque phrase peut avoir une portée éthique selon son contexte. Plus encore, l'éthique ne se retrouve pas uniquement dans les actions ou les jugements mais a plutôt à voir avec notre « texture d'être », c'est-à-dire l'ensemble de ce qui nous caractérise et de ce qui nous relie au monde. Nos attitudes, notre sens de l'humour, nos

préoccupations sont donc tout aussi pertinentes pour l'éthique que nos jugements et nos actions. Diamond, grandement inspirée dans cette conception par Iris Murdoch, ne la suit pas jusque dans son « pan-éthicisme », où tout ce qui fait partie de la vie consciente d'un individu est éthique, mais affirme plutôt que tout peut être *vu comme* éthique selon son contexte.

Puisque le domaine de l'éthique ne peut selon Diamond être circonscrit et dépend de la façon dont nous comprenons des phénomènes, la tâche du philosophe de la morale est non pas une clarification linguistique ou conceptuelle, comme le veut une certaine tradition en philosophie analytique, mais plutôt un effort de redéfinition de certains concepts à l'aide d'un esprit réaliste. La philosophie morale ne doit pas être conçue comme un ajout moral à une réalité « dure », objective et partagée : cette réalité « dure » est, pour Diamond, une illusion qui nous empêche de comprendre la nature mouvante et incertaine de nos perceptions et des phénomènes. Le philosophe de la morale n'a donc pas selon elle un rôle neutre de description ou de clarification mais prend position dès qu'il décide d'inscrire sa pensée dans une discussion morale.

La philosophie morale demande en outre au philosophe de faire appel à des capacités cognitives autres que la raison, puisque la seule argumentation rationnelle ne permet pas de saisir les phénomènes éthiques dans leur ensemble et leur complexité. Selon Diamond, restreindre la réflexion morale à la philosophie, tout comme restreindre la philosophie morale à l'argumentation rationnelle, amène un appauvrissement de notre conception du monde et de nos concepts desquels résulte une philosophie morale en grand manque de réalisme. Afin de nous faire voir certains phénomènes ou certains concepts autrement, le philosophe a donc la possibilité de recourir à des capacités cognitives qui ne sont pas réductibles à l'argumentation rationnelle mais qui sont néanmoins cognitives: la position de Diamond n'est en ce sens pas émotiviste, mais remet en question la dichotomie entre raison et émotion, ou plutôt entre la raison et toutes les

autres capacités humaines.

Une telle conception de la philosophie morale doit selon Diamond faire plus de place à la littérature, puisque celle-ci peut justement nous amener à comprendre les individus et les phénomènes de façon différente en faisant appel à des capacités cognitives autres que l'argumentation rationnelle. Diamond n'appelle pas à un remplacement de la philosophie morale traditionnelle par la littérature, mais croit plutôt à une complémentarité des deux disciplines. Ce faisant, et sans limiter les possibilités de la littérature en éthique à un nombre limité d'auteurs, elle centre ses propos sur une certaine famille d'auteurs qui témoignent selon elle d'une attention aimante et respectueuse envers le monde. Le choix de ces auteurs se fait à partir d'une reconnaissance de préoccupations et de sensibilité commune et ne tient pas à un style littéraire ou un sujet. Ces auteurs ont, selon Diamond, la possibilité de nous faire voir les choses telles qu'elles sont, de façon plus réaliste, et par le fait même de nous amener à partager cette attention aimante et respectueuse qui les caractérise. Il existe donc selon Diamond une certaine immanence du Bien, dans la mesure où voir les choses avec réalisme mène naturellement à une vision du monde plus bienveillante.

Les critiques de Diamond envers la philosophie morale traditionnelle ont ceci de particulier que, bien qu'elles soient selon nous tout à fait justifiées, l'application de leurs conséquences de façon unilatérale nous mènerait dans une nouvelle position qui est tout aussi problématique que la position critiquée. Sa critique d'une conception de la philosophie morale selon laquelle celle-ci n'est que l'élaboration d'arguments rationnels à partir de concepts préétablis, ou encore n'est qu'un entrelacement de faits et de principes généraux, est ainsi à notre avis tout à fait convaincante et pertinente. En revanche, malgré son argumentation à cet effet, il nous semble toujours problématique de considérer qu'un ouvrage qui ne propose aucune

argumentation rationnelle est néanmoins un ouvrage de philosophie. De la même façon, s'il nous semble avec Diamond tout à fait réducteur d'affirmer que le travail du philosophe de la morale n'est qu'une analyse froide et impartiale, on ne peut pour autant abolir la distinction entre le philosophe et le moraliste.

Comme souvent chez Wittgenstein et ses disciples, Diamond marche sur un fil de fer en tentant d'éviter de tomber dans les positions indéfendables qui la bordent de chaque côté. Elle ouvre d'ailleurs *The Realistic Spirit* par cette citation de Wittgenstein, dans ses *Remarques sur les fondements des mathématiques* : « Pas l'empirisme mais néanmoins le réalisme en philosophie, c'est la chose la plus difficile. »³⁰⁴. Diamond est souvent aux prises avec ce même type de problème : comme Wittgenstein, elle s'efforce d'enlever les lunettes trompeuses de la philosophie contemporaine pour enfin voir que la réalité était déjà là, qu'il ne faut que lui porter plus d'attention. Sa position est cependant précaire, comme nous l'avons vu. D'un côté, le rationalisme pur ; de l'autre, le pluralisme ou même le relativisme. En voulant s'appuyer sur la présence de la valeur morale dans les choses elles-mêmes et la croyance que cette valeur morale est toujours bienfaisante, Diamond se permet un repos bien risqué.

Malgré ces critiques, nous croyons que la lecture des travaux de Diamond en philosophie morale ont le grand mérite de nous rappeler qu'au-delà des acrobaties auxquelles la raison peut nous mener, le moteur du comportement éthique se doit d'être un simple désir d'être bon, respectueux et aimant. On ne peut certainement pas réduire les admirables travaux de la philosophe à une formule aussi laconique, pourtant c'est l'impression qui se dégage d'une lecture attentive de ses écrits. Pour Diamond, faire de la philosophie morale signifie que l'on prend position sur des enjeux moraux et que l'on tente de partager une vision du monde et de notre

³⁰⁴« Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing » : WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, traduit par G. E. M. Anscombe, Cambridge, The MIT Press, 1983, p. 325; notre traduction; cité dans DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit*, p. 39.

rapport à autrui. Certaines de ses positions sont peut-être fragiles, mais elle les défend parce qu'elle les croit non seulement valides mais justes. L'impossibilité pour la philosophie de répondre à toutes nos questions morales ne devrait donc pas selon elle empêcher les philosophes de regarder le monde avec une attention aimante et respectueuse.

**3- Martha Nussbaum : la littérature et la conception
aristotélicienne de l'éthique**

Introduction

Philosophe aux intérêts multiples et aux nombreuses prises de position sur la place publique, Martha C. Nussbaum a su, avec la publication de *Love's Knowledge* en 1990, se tailler une place importante dans l'étude de la relation entre philosophie et littérature. S'étant d'abord fait connaître par ses travaux sur la philosophie grecque, notamment grâce à une traduction et un commentaire du *De motu animalium* d'Aristote en 1978, puis la parution de *The Fragility of Goodness* (1986) et *The Therapy of Desire* (1994), Nussbaum s'est par la suite illustrée autant en philosophie politique et en économie (elle travailla notamment avec Amartya Sen sur l'élaboration de « l'approche des capacités »³⁰⁵) que par ses travaux sur théorie des émotions³⁰⁶, les théories féministes, la justice sociale et le droit des minorités, la sexualité et le genre.

Si les sujets des ouvrages de Nussbaum peuvent sembler multiples, tous peuvent être reliés à certaines idées dont les grandes lignes se retrouvent dès ses premiers ouvrages sur la pensée grecque. Ainsi, bien que *Love's Knowledge* soit le premier de ses ouvrages où la question de la relation entre philosophie et littérature occupe le premier plan, *The Fragility of Goodness*, publié quatre ans plus tôt, fait presque autant de place aux tragédiens Sophocle, Eschyle et Euripide qu'à Platon et Aristote dans son investigation sur le rôle de la chance, du hasard et de la vulnérabilité dans la pensée morale grecque. Les divers sujets d'intérêt de Nussbaum sont souvent inter-reliés, voire interdépendants; les connections qui existent entre eux expliquent donc leur résurgence d'ouvrage en ouvrage. On ne pourrait ainsi, selon Nussbaum, traiter de l'importance de la littérature pour la philosophie morale et l'éthique sans d'abord clarifier de quel type de recherche éthique il est question; or une telle clarification demanderait à son tour de se

³⁰⁵ Bien que le terme anglais « capability » utilisé par Sen et Nussbaum puisse être traduit en français par « capacité », nous préférons ici le terme « capabilité », dont l'usage peu commun est réservé à la discussion de cette approche.

³⁰⁶ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

pencher avec attention sur les travaux d'Aristote, qui eux-mêmes pour être bien compris devraient être mis en relation avec leurs concurrents de l'époque, notamment les grandes tragédies. De plus, la philosophie morale que Nussbaum attribue à Aristote n'est jamais bien loin de la philosophie politique qui en découle, et de ce fait nous mène à l'approche des capacités que proposent Nussbaum et Sen. À cela s'ajoute l'idée de l'importance cognitive des émotions pour le jugement pratique, qui aura une influence sur l'approche des capacités et qui explique en partie l'importance de la littérature pour la philosophie morale et la pertinence morale des tragédies grecques.

Bien que ces multiples intérêts tirent tous leurs sources de quelques grandes idées, nous restreindrons notre étude dans cette section à la question de la relation entre philosophie et littérature et aux questions qui y sont directement reliées. Pour ce faire, nous nous pencherons sur les ouvrages de la philosophe qui traitent plus directement de cette question, c'est-à-dire *The Fragility of Goodness* (1986), *Love's Knowledge* (1990) et *Poetic Justice* (1995), en plus de *Upheavals of Thought* (2001), où Nussbaum expose sa conception des émotions et de leur rôle dans le raisonnement pratique mais s'intéresse aussi brièvement au lien entre narrativité et émotion. Les propos sur la littérature de ces différents ouvrages ont tous pour origine le projet que Nussbaum énonce dès « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », son premier article sur ce sujet paru en 1983³⁰⁷ et présenté quelques années plus tôt au congrès annuel de l'American Philosophical Association. « Le projet », comme l'appelle fréquemment Nussbaum, s'articule autour de quelques idées principales, notamment qu'il existe une « connexion organique » entre le style et le contenu et que certaines idées ne peuvent être transmises que par certains types de texte. Il faudrait donc inclure certains grands romans dans le

³⁰⁷ NUSSBAUM, Martha, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 25-50. Cet article est repris dans NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 125-147.

domaine de la philosophie morale, et considérer ces romans de la même façon que nous considérons les grands textes de la philosophie morale traditionnelle³⁰⁸. Nussbaum ne cherche pas à remplacer les textes de philosophie traditionnelle par des textes littéraires, mais croit que l'exclusion des textes littéraires de l'enquête éthique autour de la question « comment doit-on vivre ? » biaise cette enquête en défaveur d'une conception aristotélicienne de l'éthique et de la vie bonne. Certains romans, notamment les romans d'Henry James, peuvent montrer la justesse de cette conception d'une façon qui échappe à la philosophie et qui est la plus appropriée aux différents éléments de cette conception :

[C]ertaines conceptions du monde et de la manière dont il faut y vivre (en particulier, celles qui insistent sur la surprenante diversité du monde, sur sa complexité et son mystère, sur sa beauté imparfaite) ne peuvent pas être pleinement et adéquatement formulées dans le langage de la prose philosophique conventionnelle, style plat et sans surprise. Elles demandent un langage et des formes elles-mêmes plus complexes, plus allusives, plus attentives aux singularités.³⁰⁹

Le projet de Nussbaum, qui consiste à démontrer la nécessité d'inclure certains romans dans le domaine de la philosophie morale, comporte donc deux volets. D'abord, elle cherche à montrer que par la connexion entre le style et le contenu, le lien entre la forme romanesque et les émotions, ainsi que l'importance de l'imagination pour le jugement moral, les romans ont un enseignement moral important à nous offrir. Ensuite, Nussbaum s'intéresse plus particulièrement à certains romans qui, selon elle, expriment la position morale et la conception de l'éthique la plus juste de la façon la plus appropriée. Dans cette section, nous tenterons donc d'explicitier ces deux volets et de montrer leurs liens avec la conception aristotélicienne de l'éthique de Nussbaum. Après avoir défini le modèle de l'enquête éthique à laquelle nous invite la philosophe

³⁰⁸ NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 204.

³⁰⁹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavel, Passages, les Éditions du Cerf, 2010, p. 15-16.

et les éléments de sa conception de l'éthique, nous étudierons d'abord les liens plus généraux entre la forme romanesque et l'éthique, c'est-à-dire les liens entre narrativité et émotion ainsi qu'entre imagination créatrice et imagination morale. Par la suite, nous nous intéresserons plus spécifiquement aux romans qui pour Nussbaum possèdent une valeur morale particulière en nous concentrant sur les romans d'Henry James. Finalement, nous verrons que bien que Nussbaum parvient à éviter le problème d'un rapprochement entre philosophie et sophistique, la conception de la philosophie qu'elle propose n'est pas sans problème. En effet, en liant implicitement l'inclusion dans le domaine de la philosophie morale et la conception aristotélicienne de l'éthique, Nussbaum développe une conception de la philosophie qui certes peut inclure des œuvres littéraires mais qui est trop partielle et limitée pour pouvoir rendre compte de la diversité des points de vue et des positions morales qui se retrouvent à la fois dans la philosophie traditionnelle et dans la littérature.

1) Style et contenu, émotions et imagination : l'éthique et le roman

Il est quelque peu difficile de réunir l'ensemble des écrits de Nussbaum sur les liens entre éthique et littérature autour de thèses claires et bien définies : déjà, les quinze essais qui composent *Love's Knowledge*, bien qu'ils s'intéressent tous à des sujets similaires, présentent néanmoins des positions divergentes sur certains d'entre eux, notamment les impacts de l'amour romantique sur la vie morale d'un individu. On trouve cependant dès les premières pages de l'ouvrage l'une des thèses principales du projet de Nussbaum, qui sera défendue dans tous les essais qui le composent et qu'elle continuera à défendre dans des ouvrages suivants: « Le style

formule lui-même ses propres exigences et exprime ce qui compte. La forme littéraire est inséparable du contenu philosophique; elle constitue un aspect de ce contenu, elle est partie prenante de la recherche et de l'expression de la vérité »³¹⁰. Pour Nussbaum, qui s'inspire ici d'Henry James, il existe une « relation organique » entre la forme et le contenu³¹¹. Le texte doit se comprendre non seulement en fonction du contenu qu'il est possible de paraphraser, mais aussi en fonction du style, parce que le choix de style exprime d'autres choix de l'auteur, sa vision du monde et de la vie morale. Ainsi, le choix d'écrire un roman plutôt qu'un traité de philosophie révèle le partage de certaines positions concernant la valeur morale des événements hors de notre contrôle, des émotions, ou encore la non-commensurabilité des biens³¹². Plus encore, puisque le style est lié au contenu, certains contenus ne peuvent être exprimés avec justesse et précision que dans un style particulier. Le style est donc un choix révélateur de certaines positions et conceptions de l'auteur d'un texte, et détermine en partie les possibilités du texte, ce qui fait que le style participe au contenu du texte et que style et contenu sont indissociables.

Afin d'illustrer et d'éclaircir cette idée, Nussbaum a recours à deux exemples, qu'elle trouve chez les deux auteurs les plus étudiés dans *Love's Knowledge*. Dans *À la recherche du temps perdu*, Proust, par le biais de son narrateur Marcel, tente de montrer que la psychologie humaine ne peut être exprimée ou comprise par la seule activité intellectuelle, et que les émotions sont nécessaires pour la saisir avec justesse³¹³. Si Proust avait tenté de transmettre cette conception de la psychologie humaine et de la compréhension d'autrui dans un texte qui ne ferait appel qu'à l'intellect de ses lecteurs sans recourir aux émotions, nous dit Nussbaum, le lecteur serait en droit de se demander si la position qu'il défend représente bien son opinion, puisqu'il

³¹⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 15.

³¹¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 17.

³¹² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 48-49.

³¹³ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 20-21.

existerait une contradiction entre le style choisi et le contenu. Nussbaum prend comme second exemple James et sa conception de la vie morale :

Considérons de nouveau la conviction d'Henry James selon laquelle une attention fine et une délibération droite dépendent d'une perception complexe et nuancée des caractéristiques concrètes de son propre contexte et d'une réponse émotionnelle à celles-ci, notamment en ce qui concerne les individus et les relations. Là encore, on pourrait essayer d'établir cette position de manière abstraite, dans un texte qui ne témoignerait d'aucun intérêt pour le concret, pour les liens émotionnels, ou pour des perceptions subtiles. Mais alors la même difficulté surgirait : le texte propose un ensemble de thèses, et sa forme en avance un autre qui est incompatible.³¹⁴

Il n'est pas impossible de défendre une position qui contrevient au style d'écriture choisi, mais ce décalage doit bel et bien être compris comme une incohérence³¹⁵. De plus, l'entrelacement du style et du contenu ne se limite pas à la littérature, mais se retrouve dans tous les textes, y compris les textes philosophiques, ce qui fait que certaines positions morales ou visions du monde correspondent à une écriture philosophique, alors que d'autres correspondent à une écriture littéraire. Nussbaum donne l'exemple de Spinoza, qui considère que la nature de l'éthique ne peut être exprimée que dans un style normalement associé aux mathématiques et aux sciences, et dont le style correspond tout à fait à cette position et cette vision du monde³¹⁶.

Ces deux idées de Nussbaum, selon lesquelles le contenu et la forme sont inextricablement liés et la forme révèle la vision du monde et le sens de la vie de l'auteur, doivent être jointes à une autre idée qu'elle défend depuis ses premiers ouvrages, selon laquelle les œuvres littéraires se posent les mêmes questions morales que la philosophie et ce au moins depuis la Grèce antique. Son ouvrage *The Fragility of Goodness* cherche notamment à montrer que les tragédies d'Eschyle et de Sophocle s'intéressent aux mêmes sujets que les dialogues de Platon ou les traités d'Aristote, et que le rejet de la littérature par Platon s'explique par une

³¹⁴ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 21.

³¹⁵ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 61. Nussbaum remarque par ailleurs que cette incohérence peut être voulue, par exemple si l'auteur cherche à montrer une tension dans sa propre pensée.

³¹⁶ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 39.

conception de l'éthique qui refuse le rôle des émotions, du particulier et de l'imprévu dans la vie bonne, et non par l'idée plus contemporaine que la littérature ne s'intéresse aucunement aux questions morales³¹⁷. Pour Nussbaum, l'idée d'un entrelacement entre forme et contenu est, en effet, au cœur de la fameuse « querelle entre la philosophie et la littérature » dont fait état Platon : une telle querelle fut d'abord possible parce que, pour les contemporains de Platon, la philosophie et la littérature traitent du même sujet, soit la vie humaine, et tentent de répondre aux questions qui lui sont fondamentales, comme « qu'est-ce que la vie bonne ? ». Qui plus est, la querelle ne tient pas seulement aux différentes réponses apportées à ces questions mais aussi au style qui conviendrait pour y répondre, ainsi qu'aux possibilités propres à chaque style et à chaque forme littéraire. Platon ne rejette donc pas l'apport éthique des tragédies uniquement parce qu'il est en désaccord avec leur conclusions, mais aussi parce qu'il ne croit pas qu'il sied de répondre aux plus grandes questions de l'humanité par le théâtre ou la poésie : puisque les tragédies montrent des personnages aux prises avec des problèmes qui ne résultent pas de leur propre volonté, qu'elles mettent l'accent sur les émotions des personnages et sur leur influence sur le comportement, elles ne peuvent présenter un portrait de la vie morale qui rend compte de la bonne attitude morale à adopter³¹⁸. Pour Nussbaum, au contraire, ces aspects de la vie morale sont importants pour vivre une vie bonne, et c'est justement parce qu'ils ne peuvent être exprimés par la philosophie qu'il conviendrait de les explorer par la littérature. Le désaccord entre Platon et Nussbaum concerne donc leur conception de l'éthique et de ce qui a de la valeur dans une vie bonne, et non la possibilité pour la littérature de présenter un discours cohérent sur la vie bonne. Ainsi, d'après Nussbaum, en critiquant la littérature en raison des possibilités morales qui lui sont

³¹⁷ NUSSBAUM, Martha, « Interlude 1 : Plato's Anti-Tragic Theater » *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 122-135.

³¹⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 17-19, 32-33; voir aussi NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness*, p. 1-21.

propres, Platon reconnaît que la littérature a des possibilités morales, et que le style et la forme du texte ont une influence sur le contenu qu'il peut transmettre.

Pour la philosophe, les textes littéraires et les textes de philosophie morale traditionnelle s'intéressent donc au même sujet et se posent la même question. Il peut cependant sembler de prime abord surprenant, voire étrange, de rassembler Kant et Beckett autour d'un même questionnement et d'un même travail. Afin de pouvoir défendre la proposition selon laquelle certains romans doivent être considérés comme de la philosophie morale, Nussbaum doit d'abord clarifier ce qu'elle entend par philosophie morale. Sa réponse, comme souvent, s'inspire d'Aristote mais aussi de Rawls. Elle propose de comprendre l'interrogation éthique en fonction d'une procédure aristotélicienne, qu'elle nomme « équilibre perceptif » (« *perspective equilibrium* »), s'inspirant du « *reflective equilibrium* » de son ancien collègue de Harvard.

1.1) Le point de départ : l'«équilibre perceptif», la procédure aristotélicienne d'interrogation éthique

Pour lui permettre d'affirmer que les romans de James, Proust et quelques autres doivent être pris en compte par la philosophie morale puisqu'ils défendent de la meilleure façon qui soit une position morale particulière, Nussbaum doit d'abord expliquer ce qu'elle entend par philosophie morale, et montrer dans quelle mesure un roman peut y être inclus. Selon elle, chaque point de départ de l'interrogation éthique proposé au fil du temps par la philosophie exprime certaines présuppositions, ce qui fait qu'une interrogation tout à fait neutre est impossible : par exemple, si nous prenons comme point de départ la question utilitariste « Comment peut-on maximiser l'utilité ? », nous acceptons déjà une conception de ce qui a de la valeur comme étant quelque chose de quantifiable, ce qui peut difficilement se conjuguer à la

conception morale de James ou de Proust³¹⁹. Bien que la neutralité du point de départ de l'interrogation éthique soit impossible, elle trouve chez Aristote une procédure qui permet de prendre en compte les positions concurrentes et de les comparer à la nôtre de façon sérieuse et impartiale³²⁰. Cette procédure commence avec une question « très large et inclusive : 'Comment un être humain doit-il vivre ?' »³²¹. Selon Nussbaum, cette question permet de commencer son enquête morale sans trop l'orienter, que ce soit en faveur de la philosophie morale en général ou d'une position spécifique dans celle-ci, comme l'utilitarisme ou le Kantisme.

L'enquête qui suivra sera à la fois empirique et pratique, puisqu'elle prendra comme « preuves » les expériences d'un individu et qu'elle tentera de trouver une conception morale concrète qui permette à la fois un épanouissement des individus et une cohabitation harmonieuse entre eux-ci³²². Les différentes conceptions morales seront étudiées, comparées les unes aux autres mais aussi évaluées à l'aune des croyances, des sentiments et du « sens de la vie » de ceux qui s'interrogent. Contrairement au « *reflective equilibrium* » de Rawls, l'équilibre perceptif de Nussbaum prend en compte les jugements issus des émotions, ou encore les jugements à propos desquels nous sommes incertains; elle élargit aussi l'ensemble des théories éthiques qui doivent être considérées par la procédure d'enquête pour inclure, contrairement à Rawls, les théories qui ne sont pas générales ou pas universelles³²³. L'équilibre perceptif de Nussbaum s'intéressera donc aux impressions, aux émotions, et surtout au particulier, ce qui justifie, selon elle, le qualificatif de « perceptif »³²⁴. Nussbaum tente ainsi de refonder l'interrogation éthique sur des bases humaines – elle rejette toute tentative de chercher une réponse à sa question dans « une

³¹⁹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 44-46.

³²⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 47.

³²¹ « [...] a very broad and inclusive question : 'How should a human being live ?' » : NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge*, p. 25 ; notre traduction.

³²² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 47-48.

³²³ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 263-265.

³²⁴ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 276-277.

réalité extra-humaine »³²⁵ - mais aussi réalistes, au sens du réalisme moral³²⁶ : les « preuves » de l'enquête morale doivent se trouver dans notre expérience de vie et notre sens de la vie, dans ce que les individus considèrent comme essentiel à leur propre vie.

Cependant, elle remarque que nous sommes souvent incapables de décrire avec suffisamment de détails et de précision nos expériences de vie et notre sens de la vie, de même que ce que signifie vivre sa vie en fonction de certaines conceptions morales. C'est ici, affirme-t-elle, que la littérature peut jouer son premier rôle dans l'investigation éthique : les romans pourraient en effet rendre plus évidents et plus visibles certains aspects de notre vie et de notre expérience auxquels nous ne portons pas suffisamment attention; ils pourraient aussi nous montrer quelle forme prend une vie guidée par une conception morale particulière, et comment une telle vie peut se confronter à notre sens de la vie et à ce que nous considérons essentiel dans une vie bonne. Ainsi, l'exemple de Mrs. Newsome dans le roman *The Ambassadors* d'Henry James peut montrer ce que signifie vivre une vie en suivant une conception morale que Nussbaum qualifie de « kantienne »³²⁷ : cette conception se manifeste par une forte insistance sur les principes généraux et universels et par un rejet strict des émotions, de la passivité et de la perception du particulier³²⁸. Plutôt que d'interroger la justesse d'une telle conception morale de façon abstraite, le lecteur de James peut comparer son propre sens de la vie et ses propres expériences à la vie de Mrs. Newsome. En incarnant une conception morale dans un récit, James fournit donc à celui qui procède à une enquête éthique un matériel plus vivant et plus réaliste qui permet de mieux évaluer cette conception morale. Ce faisant, il montre aussi qu'une conception morale plus aristotélicienne, c'est-à-dire une conception fondée sur l'importance de la perception,

³²⁵ « extra-human reality » : NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge*, p. 26 ; notre traduction.

³²⁶ Sur le réalisme moral de Nussbaum, voir KALIN, Jesse, « Knowing Novels : Nusbaum on Fiction and Moral Theory », *Ethics*, vol. 103, no 1, octobre 1992, p. 135-151.

³²⁷ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 269-270.

³²⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 266-268.

du particulier, du contexte et de l'improvisation, est plus souhaitable parce qu'elle correspond plus à ce que Nussbaum appelle « notre sens de la vie ».

Il est à noter ici que, pour Nussbaum, James ne présente pas seulement un plaidoyer pour une conception aristotélicienne de la vie morale, mais présente aussi un portrait *réaliste* d'une vie vécue selon plusieurs conceptions de l'éthique qui nous montre la *justesse* de la conception aristotélicienne. L'évolution de Strether, le personnage principal de *The Ambassadors* qui au cours du roman passe d'une conception kantienne ou « newsomienne » de la vie morale à une conception plus aristotélicienne, doit nous montrer comment la seconde est non seulement plus souhaitable mais aussi plus similaire à « notre » sens de la vie. Nussbaum et James sont donc d'accord : la conception aristotélicienne de la vie morale est plus réaliste, c'est-à-dire plus similaire à « notre » sens de la vie et « nos » expériences. Pour justifier cette assignation d'un sens de la vie à un « nous » qu'elle ne définit pas³²⁹, Nussbaum se borne pourtant à résumer les romans de James ou à inciter à leur lecture : elle cherche à montrer que si l'argumentation rationnelle ne mène qu'à des discussions philosophiques abstraites, les romans de James nous *montrent* que la conception aristotélicienne est juste. Il est pratiquement impensable pour Nussbaum qu'un lecteur de *The Ambassadors* considère la vie de Mrs. Newsome comme une vie bonne. L'enquête éthique de Nussbaum telle que pratiquée dans *Love's Knowledge* est donc souvent une comparaison entre une position morale classique exprimée dans un roman (le « kantisme » de Mrs. Newsome ou l'utilitarisme de Gradgrind dans *Hard Times* de Dickens) et la position morale plus aristotélicienne de l'auteur, incarnée dans un personnage, présentée dans la narration ou encore se manifestant dans le « sens de la vie » que montre le livre. La plupart des romans étudiés dans *Love's Knowledge* sont donc des exemples de son enquête éthique qui

³²⁹ Comme le note Kalin, il est curieux que Nussbaum distingue, sans se justifier, « notre » sens de la vie de celui de Kant : celui-ci aurait-il vraiment un « sens de la vie » et des expériences si différentes des « nôtres » ? Voir KALIN, Jesse, « Knowing Novels : Nusbaum on Fiction and Moral Theory », p. 144-145.

doivent nous montrer la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique. En plus de nous offrir un portrait plus réaliste de notre vie morale, le second rôle des romans dans cette enquête éthique est de montrer qu'une conception morale particulière exprimable dans le roman est celle qui, lorsqu'examinée côte à côte avec ses concurrentes, correspond le mieux à notre « sens de la vie » et à nos expériences.

Comme nous le notions en introduction, Nussbaum n'argumente pas en faveur d'un remplacement de la philosophie morale traditionnelle par la littérature, mais plaide pour l'inclusion de textes littéraires dans l'étude de la philosophie morale :

Loin de moi l'idée de suggérer de *substituer* l'étude de romans à l'étude des œuvres reconnues des diverses traditions de philosophie morale. Même s'il y a là de quoi décevoir ceux qui trouvent les positions médianes ennuyeuses, critiquer dédaigneusement la théorie éthique systématique, ou la « rationalité occidentale », ou même le kantisme ou l'utilitarisme, ne m'intéresse pas. [...] Je propose simplement d'*ajouter* l'étude de certains romans à l'étude de ces œuvres, parce qu'elles sont indispensables pour établir de manière complète une position morale suffisamment puissante que nous devons examiner.³³⁰

Afin que l'étude de notre vie morale et des diverses conceptions de la morale soit complète, il faut donc, nous dit Nussbaum, tenir compte des possibilités propres à la littérature, laquelle n'a rien à envier à la philosophie sur ces questions. Le rejet de la littérature ou de la dimension morale de la littérature par la philosophie a comme conséquence d'appauvrir le portrait de la vie morale que celle-ci peut nous offrir en limitant les conceptions de l'éthique et de la vie morale qu'elle prend en considération. Cependant, tout comme la littérature a des possibilités morales qui lui sont propres, la philosophie traditionnelle est la plus appropriée pour transmettre certaines conceptions de l'éthique qui correspondent à son écriture, et l'exclure de l'interrogation morale

³³⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 49-50.

serait tout aussi dommageable que d'en exclure la littérature. Pour être vraiment inclusive et neutre, l'enquête éthique doit prendre en compte à la fois les romans et les textes philosophiques.

La conception morale défendue par la forme romanesque en général mais surtout par certains romans particuliers, et qui doit donc selon Nussbaum être prise en compte dans l'enquête éthique, est rapidement identifiée par la philosophe : il s'agit de la conception aristotélicienne de l'éthique. Bien qu'il s'agisse d'une conception d'abord élaborée par un philosophe dans des textes philosophiques, les romans peuvent d'après Nussbaum mieux nous en montrer la justesse et mieux la défendre. Il existe à son avis des liens entre la forme romanesque et la conception aristotélicienne de l'éthique, mais certains romans spécifiques l'expriment de façon particulièrement juste et appropriée. Avant de nous pencher plus en profondeur sur cette question, il nous faut cependant nous arrêter à ce que Nussbaum entend par « conception aristotélicienne de l'éthique ».

1.2) la conception aristotélicienne de l'éthique

Pour Nussbaum, comme nous l'avons brièvement vu, certains romans présentent une conception aristotélicienne de l'éthique qu'ils comparent aux conceptions kantienne et utilitariste de l'éthique. Plus encore, l'enquête éthique telle qu'elle la conçoit s'inspire fortement de ce qu'elle appelle la « procédure aristotélicienne »; de même, il existe des liens entre la forme romanesque et une telle conception aristotélicienne. La figure d'Aristote est donc présente à tous les niveaux de l'interrogation de Nussbaum dans *Love's Knowledge*, et elle est au cœur de son argumentation en faveur de l'inclusion de certaines œuvres littéraires dans le corpus de la philosophie morale.

Dans l'introduction de cet ouvrage, Nussbaum dresse une liste de quatre caractéristiques primordiales³³¹ de cette conception. Ces quatre caractéristiques sont toutes liées à la forme romanesque; elles expriment aussi un sens de la vie qui se retrouve chez James, Proust et Dickens :

1- Non-commensurabilité des biens

Aristote, James, Proust et certains autres écrivains et philosophes partagent l'idée selon laquelle les distinctions qualitatives entre les différents biens sont cruciales pour comprendre les choix et les dilemmes de la vie morale. Selon la conception utilitariste et toute une tradition philosophique qui insiste sur la commensurabilité des biens³³², que Nussbaum fait remonter à Platon³³³, effectuer le bon choix moral revient à faire un calcul: on calcule la quantité de bien produite par l'action A et l'action B pour choisir celle qui en produirait le plus. Or à la fois par l'attention au particulier et par l'importance accordée aux émotions, la tradition aristotélicienne critique la réduction de tous les biens extérieurs à une unité de mesure calculable. Différents biens, différents objets ou différentes actions ont dans la tradition aristotélicienne des valeurs différentes selon les individus et les circonstances particulières qui les affectent. Une décision morale ne peut donc être comparée à une décision entre, par exemple, deux sommes d'argent : dans un tel cas, il est en effet tout simplement incompréhensible pour quiconque de choisir le montant inférieur de bien ou d'argent. Or, les délibérations morales véritables présentent souvent deux alternatives qui peuvent toutes deux être choisies. Nussbaum suggère donc qu'en ne

³³¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 62-75 ; dans le chapitre 2 de ce même ouvrage, dont la rédaction est antérieure à celle de l'introduction, Nussbaum ne définit que les trois premières caractéristiques ; la quatrième est donc un ajout ultérieur. Voir *La connaissance de l'amour*, p. 91-128.

³³² Voir NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 63; « Le discernement de la perception : une conception aristotélicienne de la rationalité privée et publique », p. 89-161.

³³³ Voir NUSSBAUM, Martha, « Platon : la commensurabilité et le désir », *La connaissance de l'amour*, p. 163-189.

reconnaissant pas la non-commensurabilité des biens, Platon et la tradition commensurabiliste ne peuvent avoir de véritable compréhension de certains problèmes moraux ni de l'*akrasia* : le compte-rendu que présente Socrate de ce problème de faiblesse de la volonté est ainsi d'après elle tout simplement incompréhensible, puisqu'il montre un individu qui ne parvient pas à choisir entre deux quantités de biens différentes. Pourtant, nous dit la philosophe, le problème de l'*akrasia* est un problème auquel la majorité d'entre nous est confronté au cours de sa vie : s'il ne s'agissait que d'un simple calcul de la plus grande quantité de biens, comme le suggère Platon, le problème n'existerait tout simplement pas³³⁴.

Un attachement à l'idée de non-commensurabilité des biens veut donc simplement dire que celui qui effectue l'enquête éthique s'efforce de saisir la particularité des phénomènes et des individus pour avoir une vision réaliste et exhaustive de la situation. La valeur accordée à une action, un objet ou une personne ne peut être objectivement comparée d'un individu à l'autre; la même action n'aura pas la même valeur selon son contexte et les personnes qui y sont impliquées. Le philosophe et le romancier qui partagent la conception aristotélicienne de l'éthique doivent s'efforcer de montrer et de comprendre les différences qualitatives entre les objets ayant de la valeur plutôt que de réduire ce qui les distingue à une simple différence quantitative.

2- Priorité de la perception

Pour Nussbaum, la capacité de perception, c'est-à-dire la capacité « à discerner, de manière précise et sensible, les caractéristiques pertinentes de [l]a situation particulière [d'un

³³⁴ NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness*, p.108-110.

individu] »³³⁵, est primordiale pour toute interrogation et enquête éthique. Chez Aristote comme chez James, une conception morale basée sur la perception est comparée à une conception morale basée sur le principe général et universel. La conception aristotélicienne de l'éthique telle que la comprend Nussbaum accorde la priorité à la perception mais ne rejette pas toute participation des principes au jugement moral.

La priorité de la perception (que Nussbaum appelle aussi priorité du particulier) est contrastée chez Nussbaum avec le général et l'universel. Elle remarque qu'Aristote insiste d'abord, en critiquant la généralité, sur la nécessité de fonder le jugement moral et l'attention éthique sur le concret et le particulier : en effet, les principes généraux (tels que « tu ne tueras point ») ne permettent pas de prendre en compte tous les éléments essentiels à un bon jugement éthique, puisqu'ils ne peuvent s'adapter aux éléments nouveaux et inattendus ni à la spécificité contextuelle des éléments de chaque situation. En comparant le jugement éthique à l'art du navigateur ou du médecin, Aristote tente donc de montrer que les principes généraux qui doivent couvrir un grand nombre de situations ne peuvent s'adapter aux circonstances particulières qui doivent pourtant être prises en considération pour effectuer un jugement éthique juste.

Il serait néanmoins possible de prendre en compte les caractéristiques particulières propres à une situation pour formuler des principes universels concrets. Dans ce cas, le principe décrirait de façon exhaustive une situation particulière pour ensuite indiquer une conduite à suivre ou un jugement à adopter dans tous les cas identiques ou similaires à cette situation. Or, nous dit Nussbaum, la priorité de la perception doit aussi nous enseigner la pertinence éthique des personnes et des relations particulières : en montrant que chaque détail d'une situation particulière, chaque individu et chaque relation entre deux ou plusieurs individus doivent être compris dans toute leur complexité, la priorité de la perception montre que les principes

³³⁵ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 64.

universels concrets sont peu utiles puisque les situations suffisamment similaires pour pouvoir être soumises aux mêmes principes sont extrêmement rares. En d'autres termes, pour qu'un principe universel concret puisse être appliqué, la priorité de la perception demande que tous les éléments significatifs d'une situation soient identiques à ceux du principe, mais elle demande aussi de comprendre que les éléments significatifs d'une situation sont plus nombreux qu'il n'y paraît. La priorité de la perception nous invite donc non seulement à nous concentrer sur les situations particulières, mais aussi à élargir notre conception des éléments qui doivent être pris en compte dans le jugement moral.

3- Valeur éthique des émotions

Les propos de Nussbaum sur les émotions que l'on retrouve dans *Love's Knowledge* esquissent la conception des émotions qui sera développée dans *Upheavals of Thought*, et que nous étudierons plus en détail dans les prochaines pages³³⁶; nous la résumerons brièvement ici pour en donner un aperçu.

Nussbaum défend une conception cognitive des émotions selon laquelle celles-ci ne s'opposent pas directement à la raison puisqu'elles sont le résultat de différents jugements. Le raisonnement pratique doit donc prendre en compte les émotions pour atteindre la sagesse pratique, puisque raisonnement et émotions ne s'excluent pas mutuellement mais se complètent³³⁷. Plutôt que de considérer les émotions comme des instincts ou des pulsions que la raison devrait contrôler, Nussbaum voit en elles un complément important à la raison dans l'établissement d'une vie morale chez l'individu et dans la capacité à saisir les situations et

³³⁶ Il est à noter que certaines positions de Nussbaum concernant les émotions, notamment le rôle de l'amour érotique en éthique, vont évoluer tout au long de *Love's Knowledge* et seront modifiées dans *Upheavals of Thought*. Le portrait général des émotions comme cognitives et importantes pour le jugement pratique et éthique reste cependant le même dans les deux ouvrages.

³³⁷ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 68-69.

effectuer des jugements moraux. Nous reviendrons sur cette conception des émotions au point 1.4 de cette section.

4- Pertinence éthique des évènements hors de notre contrôle

Il s'agit du thème au cœur de *The Fragility of Goodness*, et que Nussbaum décrit aussi comme l'importance des biens externes et de la chance. Dans cet ouvrage, elle explique que les héros des tragédies grecques sont souvent confrontés à des évènements hors de leur contrôle qui ont un impact important sur leur qualité de vie et sur leur *eudaimonia*³³⁸. Pourtant, selon certains (notamment Platon³³⁹), ces évènements qui échappent à notre contrôle ne doivent avoir absolument aucun impact sur notre *eudaimonia*, puisqu'ils ne dépendent pas de nous et de notre volonté. On retrouve ainsi chez les grecs toute une tradition qui cherche à se libérer de la chance et du hasard pour ne faire dépendre l'*eudaimonia* que de ce qui est sous notre contrôle. Pour Nussbaum, cette recherche de la maîtrise de son destin, de liberté et d'autonomie induit cependant un rejet de l'importance de tous les biens externes qui constituent pourtant une part essentielle de la vie humaine. Quiconque refuse l'importance des évènements hors de son contrôle refuse ainsi l'importance de toute trahison par un ami ou un être cher, ou encore de toute blessure ou maladie que l'on ne cause pas soi-même, et donc accorde peu d'importance à des aspects centraux de notre vie tels que nos relations avec autrui et notre intégrité physique. Pour

³³⁸ Nussbaum, depuis ses premiers travaux sur la pensée grecque, rejette catégoriquement la traduction habituelle (du moins dans la tradition anglo-saxonne) du terme grec *eudaimonia* par le terme de bonheur (en anglais, *happiness*). Cette traduction présente selon elle une conception passive de l'*eudaimonia*, où l'accent est mis sur l'état mental de bonheur, de contentement, plutôt que sur l'activité humaine et l'épanouissement de l'individu. Nussbaum préfère donc traduire *eudaimonia* par l'expression « vivre une vie bonne pour un être humain » (« living a good life for a human being » : NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness*, p. 6; notre traduction). Dans la plupart de ses ouvrages, elle se contente d'une mise au point lors de la première apparition du concept pour ensuite simplement utiliser le terme grec, ce que nous ferons aussi dans la suite de cette section.

³³⁹ Cette lecture de Platon, propre à Nussbaum, est cependant remise en doute par certains commentateurs, notamment T. H. Irwin dans sa critique de *The Fragility of Goodness* (IRWIN, T. H., « Review », *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no 7, juillet 1988, p. 376-383).

Nussbaum, bien que ce détachement de ce qui échappe à notre contrôle puisse représenter dans certains cas une sagesse, le rejet complet de ce qui ne dépend pas de nous revient à rejeter une part cruciale de notre humanité³⁴⁰. En acceptant de reconnaître l'importance de ce qui n'est pas directement l'objet de notre volonté, on peut apprendre à mieux réagir aux différentes situations, à prendre en compte les sentiments et la volonté d'autrui et à accepter notre place dans le monde.

Ces quatre éléments constitutifs de la conception aristotélicienne de l'éthique se retrouvent, selon la philosophe, dans certains romans qui présentent des délibérations morales. Ainsi, dans l'essai de *Love's Knowledge* consacré à l'explication de cette conception et de ses éléments, Nussbaum reprend un extrait de plusieurs pages de *The Golden Bowl* dans lequel il est possible, selon elle, d'identifier chacun des quatre éléments³⁴¹. Or, même cet extrait est à son avis insuffisant, puisque la délibération morale qui y est montrée requiert, pour que le lecteur la comprenne, une exploration en profondeur de la situation et des individus qu'elle concerne, et donc l'ensemble du livre. L'extrait repris par Nussbaum permet donc d'illustrer en partie ses propos, c'est-à-dire que l'attachement de la conception aristotélicienne de l'éthique aux descriptions riches, à la perception contextualisée et à l'activité émotionnelle suggère que certains romans peuvent s'avérer être de bons exemples de l'incarnation de cette conception dans une situation concrète; cependant, seule une lecture du livre de James en entier pourrait vraiment faire comprendre aux lecteurs de Nussbaum comment James montre la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique.

L'extrait en question est tiré de la fin de *The Golden Bowl*. Maggie Verver, le personnage principal du roman, abandonne ce que Nussbaum identifie comme une croyance en la

³⁴⁰ Pour une étude approfondie de ce thème cher à Nussbaum, voir *The Fragility of Goodness*, particulièrement les chapitres 8-12.

³⁴¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 138-139.

commensurabilité des biens lorsqu'elle comprend que les demandes de plusieurs personnes qui lui sont chères – son père, avec qui elle entretient une relation fusionnelle, et Charlotte, sa meilleure amie qui doit épouser son père mais qui trompe celui-ci avec Amerigo, le mari de Maggie – sont toutes de natures différentes et irréconciliables, et doivent être jugées selon sa compréhension du caractère de chacun. La situation particulière de chaque personnage doit donc être prise en compte par Maggie, qui ne peut plus se contenter d'appliquer des principes généraux et universels afin que sa vie morale soit toujours lisse et harmonieuse; les conflits auparavant si simples puisque toujours réductibles à un calcul quantitatif devront maintenant être compris en fonction de leurs qualités propres, et seront donc parfois impossibles à régler³⁴².

Si, d'après la lecture de Nussbaum, certains romans de James illustrent parfaitement l'importance et la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique et de ses éléments constitutifs, la philosophe cherche aussi à défendre les liens entre la forme romanesque en général et cette conception. Bien qu'elle mentionne souvent ces liens³⁴³, Nussbaum les explicite rarement, préférant s'attarder aux liens plus étroits entre la conception aristotélicienne et les romans de James, Proust, et dans une moindre mesure Dickens. Deux liens généraux entre la conception aristotélicienne et la forme romanesque sont cependant étudiés : le lien entre imagination morale et imagination créative, qui unit d'après elle le travail moral, le travail de l'écrivain et le travail du lecteur, ainsi que le lien entre narrativité et émotions, présent à la fois dans *Love's Knowledge* et *Upheavals of Thought*.

³⁴² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 138-142.

³⁴³ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 48-49 ; 61-62; 76-77 ; 146-147; 212-215.

1.3) La « perceptivité » (*perceptivity*) du romancier : imagination morale et imagination créative

Comme nous l'avons dit, l'un des rôles que conçoit Nussbaum pour le roman dans l'enquête morale est de fournir au lecteur des descriptions riches, exhaustives et concrètes de délibérations morales, de vies vécues selon une certaine conception morale, ou encore de notre sens de la vie et de ce qui constitue une vie bonne pour un être humain. L'une des raisons qui fait que le romancier est plus apte que le philosophe à effectuer ces tâches est que, pour Nussbaum qui reprend ici une idée de James, l'imagination créative et l'imagination morale sont très similaires, et que l'imagination morale est essentielle à la vie morale.

En imaginant des personnages et des situations concrètes dans toute leur complexité et leur particularité, le romancier accomplit une tâche nécessaire : montrer l'importance de la perception pour bien saisir les problèmes moraux et juger de façon juste et responsable. Le travail de création de l'écrivain est donc semblable au travail que nous devons tous accomplir, c'est-à-dire porter attention aux spécificités particulières des situations et des individus. Nussbaum mentionne ainsi que, selon James, l'artiste n'est pas libre de créer ce qu'il lui plaît, mais qu'il a une obligation de rendre compte de la réalité de façon précise et fidèle³⁴⁴. Plus encore, la forme romanesque invite le romancier à se pencher sur certaines caractéristiques de notre vie que la philosophie traditionnelle met de côté, comme la capacité à réagir à l'imprévu et l'importance des émotions dans notre jugement. Comme nous l'avons vu, Nussbaum soutient l'idée selon laquelle le choix d'écrire un roman est un choix révélateur de certaines prises de position de l'auteur : puisque le roman est principalement intéressé par des situations et des individus particuliers, qu'il se penche sur les émotions des personnages comme motivations à leurs actions, et qu'il démontre l'importance de la priorité de la perception sur l'application de principes généraux, le choix

³⁴⁴ « [L']obligation [des artistes] est de rendre la réalité avec précision et honnêteté » : NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 235-236.

d'écrire un roman révèle un parti pris de l'auteur pour une conception aristotélicienne de l'éthique.

Encore une fois, Nussbaum se base sur sa lecture de *The Golden Bowl* pour montrer comment un roman peut exprimer une conception aristotélicienne de l'éthique et montrer l'importance de l'imagination morale pour la vie morale, et de l'imagination créatrice pour l'imagination morale. Les extraits qu'elle présente dans l'essai « *Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination* », qui s'intéresse à la similarité entre l'imagination morale et l'imagination littéraire, sont de son propre aveu insuffisants pour nous montrer la qualité morale du roman, et Nussbaum affirme que son commentaire « présuppose la citation du roman entier »³⁴⁵; ils peuvent néanmoins nous donner une idée du type de perception que manifeste James, et nous montrer comment cette perception permet à ses personnages de faire un apprentissage moral. Dans ces extraits, Adam Verver, le père de Maggie, accepte de sacrifier son propre bonheur et la relation fusionnelle qu'il entretient avec sa fille pour s'assurer que celle-ci puisse vivre sa nouvelle vie d'épouse, et ainsi enfin atteindre la maturité émotionnelle et sexuelle qui lui fait défaut. Par son langage, James parvient, selon Nussbaum, à montrer l'importance et la beauté de ce sacrifice : ni la paraphrase qu'elle présente, ni d'ailleurs celle que nous présentons ici, ne pourraient rendre compte de la valeur morale du texte de James, qui montre comment l'arrivée d'Adam à cette conclusion constitue un accomplissement moral considérable, et en quoi cet accomplissement moral doit être compris comme une reconnaissance de l'importance de la perception de la situation particulière de Maggie.

En montrant que le développement de la perceptivité d'Adam lui permet de mieux comprendre sa fille et d'agir en conséquence, et que ce développement implique une prise en compte à la fois de la situation particulière de Maggie et de différentes émotions qui sont au cœur

³⁴⁵ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 227.

de leur imbroglio moral, James manifeste une grande attention envers la vie de ses personnages et justifie l'importance de la perception et des émotions pour le jugement pratique. Plutôt que d'argumenter en faveur de la conception du rôle du romancier qu'elle partage avec James, Nussbaum préfère encore une fois tenter d'en montrer la justesse par l'exemple d'un roman de James : la lecture du roman, dont les extraits ne sont qu'un résumé insuffisant, permet au lecteur de voir que le rôle du romancier est moral, et que la conception aristotélo-jamesienne de la morale est juste. Cependant, puisque, comme Nussbaum le reconnaît, aucune paraphrase de *The Golden Bowl* ne peut en montrer la force morale, l'argumentation de Nussbaum tombe parfois un peu à plat, et dépend entièrement de la connaissance préalable du roman par le lecteur et de l'accord du lecteur avec la lecture que propose Nussbaum. Les conclusions auxquelles elle arrive, par exemple qu'« aucune description moins spécifique que celle-ci [dans *The Golden Bowl*] n'aurait pu exprimer la justesse de cette action »³⁴⁶, doivent être acceptées par le lecteur sans qu'une démonstration suffisante n'en soit faite; or, nous dit Nussbaum, la seule démonstration suffisante qui peut être faite de la justesse de ses conclusions serait la lecture du roman en entier, et c'est pourquoi les lecteurs de *Love's Knowledge* doivent s'en remettre à sa propre lecture.

Au-delà de la question de la lecture de James que propose Nussbaum, il est aussi important de relever que, dans « *Finely Aware and Richly Responsible* » comme dans la majorité des essais de *Love's Knowledge*, les propos de Nussbaum sur la littérature ne sont applicables qu'à certains auteurs qui partagent non seulement une conception aristotélicienne de l'éthique mais aussi une conception du rôle du romancier et de l'artiste. Ce parti pris de Nussbaum pour une certaine famille de romans est reconnu et assumé à de nombreuses reprises dans *Love's Knowledge*³⁴⁷, bien qu'il soit aussi relativisé³⁴⁸. Comme nous le verrons plus en détail au point 2

³⁴⁶ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 234.

³⁴⁷ Voir notamment NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 62; p. 77-78.

de cette section, il nous semble donc que même lorsque Nussbaum s'efforce de traiter des liens généraux entre la forme romanesque et l'éthique, elle ne considère finalement que certains romans spécifiques en lien avec une conception de l'éthique bien précise.

L'analogie entre l'imagination morale et l'imagination créatrice doit aussi être comprise par rapport au lecteur. De la même façon que l'écriture du roman demande à l'écrivain de développer son imagination morale, la lecture du roman requiert du lecteur qu'il porte attention aux personnages, et donc qu'il développe sa propre imagination³⁴⁹. Nussbaum mentionne plusieurs façons par lesquelles l'imagination morale est sollicitée et exercée par la lecture de romans. D'abord, le lecteur peut, par effort d'imagination, s'identifier à un ou plusieurs personnages et s'y attacher, ce qui le pousse à la fois à porter plus attention à sa propre vie. Le roman nous amène aussi à accepter la surprise et l'imprévu, et à apprendre comment y réagir. De même, puisque les événements du roman ne surviennent pas vraiment dans la vie du lecteur, la lecture permet d'aborder ces événements de façon moins brusque et moins émotionnelle que s'ils arrivaient réellement³⁵⁰. Ces différents exemples d'entraînement de l'imagination morale sont cependant peu explicités et justifiés par Nussbaum, qui semble croire que n'importe quel lecteur de romans en comprendra immédiatement la justesse. Son ouvrage *Poetic Justice*, où elle tente plutôt de montrer l'importance de l'imagination morale pour le domaine juridique et politique, parvient parfois à illustrer cette idée mieux que les essais de *Love's Knowledge*, où les extraits d'Henry James et le commentaire de ces textes prennent souvent le pas sur l'argumentation.

Ainsi, en s'appuyant sur des arrêts américains véritables, Nussbaum s'applique dans *Poetic Justice* à nous faire voir comment l'imagination d'un juge peut permettre à celui-ci de comprendre l'enjeu véritable dont il est question dans la cause qu'il entend. Nussbaum reprend

³⁴⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 77-78.

³⁴⁹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 245-247.

³⁵⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 246.

notamment l'exemple de l'arrêt *Mary J. Carr v. Allison Gas Turbine Division, General Motors Corporation*³⁵¹ : Mary Carr, seule mécanicienne dans une subdivision de General Motors, dépose une plainte pour harcèlement sexuel contre son employeur. Elle dit avoir été victime de propos vulgaires et déplacés, d'intimidation et même d'attouchements de la part de ses collègues. Les avocats de General Motors convainquent le juge de première instance de rejeter la plainte parce que la plaignante était elle aussi coupable des mêmes gestes, c'est-à-dire qu'elle a aussi utilisé des termes vulgaires pour référer à ses collègues masculins et qu'elle a même un jour placé sa main sur la cuisse de l'un d'entre eux. Il n'y aurait donc aucune raison, selon eux, de croire que Carr a été victime de harcèlement particulier, puisqu'elle a posé les gestes mêmes qu'elle dénonce chez ses collègues. Le rejet de la plainte de Carr par le juge de première instance reposait sur cette compréhension des événements, que Nussbaum rapproche de la position commensurabiliste en éthique : des gestes de même nature ont la même valeur, peu importe le contexte particulier dans lequel ils sont posés; puisque la plaignante a posé les mêmes gestes que ses collègues, elle n'était pas victime de discrimination ou de harcèlement.

Ce qui intéresse Nussbaum dans cette affaire n'est cependant pas le jugement de première instance mais plutôt l'opinion du juge Richard Posner en seconde instance. Dans son opinion, Posner déclare que malgré la similarité de fait dans les actes posés par Carr et par ses collègues, la signification de ces actes diffère grandement selon la personne qui les pose. Il est en effet déraisonnable d'après Posner de penser que les propos insultants tenus par Carr – la seule femme dans son lieu de travail – envers ses nombreux collègues masculins aient pu les effrayer et les menacer; par contre, les insultes et les menaces des collègues masculins envers une femme seule peuvent raisonnablement être vus comme menaçants et effrayants, et ainsi constituer du

³⁵¹ NUSSBAUM, Martha, *Poetic Justice : the Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 104-111.

harcèlement sexuel. En prenant en compte les circonstances particulières qui entourent les évènements, Posner en arrive à la conclusion que Carr était bien victime de harcèlement et que General Motors doit être considéré coupable.

Selon Nussbaum, Posner montre dans son opinion l'importance de l'imagination, c'est-à-dire la capacité à comprendre la signification d'une action au-delà de la simple base factuelle et observable. C'est ce genre d'imagination qui est stimulée et développée par la lecture de romans. L'imagination morale est intimement liée à la perception et à la priorité du particulier, ce qui fait qu'il s'agit d'une capacité essentielle pour le jugement moral. Encore une fois, la défense des liens généraux entre la littérature et l'éthique par Nussbaum nous dirige vers la conception aristotélicienne de l'éthique et la priorité de la perception et du particulier; cependant, puisque l'imagination morale telle qu'elle la décrit dans *Poetic Justice* n'est pas seulement liée à la lecture de romans de James (l'œuvre littéraire à laquelle elle réfère le plus dans cet ouvrage est *Hard Times* de Dickens), son argument en faveur de la littérature a selon nous une portée plus grande que les lectures de James dans « *Finely Aware and Richly Responsible* » et les autres essais de *Love's Knowledge* consacrés à l'auteur de *The Golden Bowl*.

Nous voyons aussi par cet argument que, malgré une apparente opposition dans les termes, les notions d'imagination chez Nussbaum et de réalisme chez Diamond sont étroitement reliées. La perceptivité et l'imagination sont en effet des facultés qui permettent une compréhension plus réaliste des situations auxquelles nous sommes confrontés. En insistant sur le particulier et sur les capacités qui permettent d'en saisir la complexité, Nussbaum va aussi s'intéresser à d'autres facultés qui sont à son avis laissées pour compte dans la majorité des conceptions de la vie morale et du jugement moral : les émotions. Si en effet perceptivité et imagination sont essentielles à une bonne compréhension de la réalité morale, c'est en partie

parce qu'elles prennent en considération des éléments qui sont souvent mis de côté par la philosophie traditionnelle, parmi lesquels les plus importants sont les émotions. Le second lien important entre la forme romanesque et l'éthique est donc le lien entre la narrativité et les émotions, qui sont essentielles au bon jugement moral parce qu'elles sont elles-mêmes issues de certains jugements et parce qu'un jugement moral qui ne les prend pas en compte ne prend pas en considération certaines informations nécessaires pour bien comprendre une situation. Il s'agit cette fois d'établir un lien non pas entre certains romans particuliers et la conception aristotélicienne de l'éthique, mais de se pencher de façon plus générale sur les liens entre la narrativité et les émotions.

1.4) Émotions et éthique

1.4.1) Les émotions et le jugement

Pour Nussbaum, l'absence d'intérêt pour les émotions dans la majorité des discussions de philosophie morale témoigne d'une vision tronquée à la fois de notre réalité morale et de la nature des émotions³⁵². Selon elle, une majorité des philosophes moraux refuse tout simplement d'accorder une pertinence aux émotions lorsqu'il est question d'éthique et de philosophie morale; d'autres, comme Adam Smith, reconnaissent la valeur de certaines émotions comme la compassion dans le jugement moral, mais rejettent complètement d'autres émotions, notamment le désir sexuel³⁵³. La réticence à considérer le rôle des émotions en éthique est encore plus grande et plus fréquente lorsqu'il est question de certaines émotions qui semblent impossibles à partager avec un lecteur ou un spectateur, par exemple l'amour romantique et érotique. Les émotions constituent cependant l'un des éléments essentiels de la conception aristotélicienne de l'éthique

³⁵² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 496-498.

³⁵³ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 500-503.

défendue par Nussbaum et, selon elle, défendue par les romans : ne pas les prendre en compte entraîne à son avis une mauvaise compréhension de notre sens de la vie et de ce qu'est une vie humaine bien vécue, et ne permet pas de bien comprendre les situations auxquelles nous sommes confrontés ainsi que les individus que nous rencontrons.

Le rejet des émotions hors de la sphère de la moralité et la condamnation de la littérature en raison de son rapport aux émotions remonte encore une fois à Platon, qui exprime notamment cette position dans le *Gorgias* et dans *La République*; Nussbaum la retrouve aussi chez Locke³⁵⁴ et Kant³⁵⁵. Pour Nussbaum, ces positions de rejet de la littérature et des émotions s'appuient sur une conception des émotions fort fréquente en philosophie, qu'elle résume ainsi au début de *Upheavals of Thought* :

Il s'agit de la position selon laquelle les émotions sont des « mouvements non-rationnels », des énergies sans pensée qui ne font que bousculer un individu, sans qu'elles ne soient reliées à la façon dont il perçoit ou conçoit le monde. Comme des bourrasques de vent ou les courants marins, elles bougent, et font bouger l'individu, mais de façon obtuse, sans qu'elles n'impliquent de vision ou de croyances à propos d'un objet.³⁵⁶

Les émotions sont donc d'après cette conception dénuées d'intentionnalité et sans caractère cognitif, soit parce qu'elles proviennent d'un instinct animal qui persiste chez l'être humain et donc qu'elles s'opposent à la raison humaine, soit parce qu'elles sont simplement « corporelles » et non « mentales »³⁵⁷. N'étant ni cognitives, ni intentionnelles, les émotions ne pourraient en aucun cas servir à informer notre jugement moral, et devraient plutôt être bridées par la raison et par la volonté.

³⁵⁴ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 373, 389-390.

³⁵⁵ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 68, note 3.

³⁵⁶ «It is the view that emotions are « non-reasoning movements », unthinking energies that simply push the person round, without being hooked up to the ways in which she perceives or thinks about the world. Like gusts of wind or the currents of the sea, they move, and move the person, but obtusely, without vision of an object or beliefs about it. » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 24-25 ; notre traduction.

³⁵⁷ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 25.

Nussbaum reconnaît d'emblée que cette conception des émotions peut de prime abord sembler juste : certaines émotions particulièrement fortes peuvent nous sembler hors de notre contrôle et nous apparaissent donc comme des instincts que la raison doit garder à l'œil. Elle reprend les images de courants marins ou de grands vents qui nous emportent, utilisées entre autres par Sénèque, pour caractériser cette impression de manque de contrôle, de perte de soi souvent associée aux émotions dans la littérature et dans la philosophie morale³⁵⁸. Nussbaum elle-même, qui défend pourtant une conception cognitive et intentionnelle des émotions, reconnaît que les images de tourbillon et de courant qui nous emporte peuvent sembler juste à celui qui vit des émotions fortes, intenses: dans le récit de son expérience de la mort de sa mère qui ouvre la première partie de *Upheavals of Thought*, elle se décrit elle-même comme étant sans aucune prise sur les événements qui l'entourent³⁵⁹.

Pourtant, affirme-t-elle, une étude approfondie des émotions peut remettre en cause cette vision de l'émotion comme étant un courant irrationnel. Cette première offensive contre une conception irrationaliste des émotions se fait à partir de quatre arguments. Tout d'abord, elle soutient que contrairement au vent ou au courant marin, les émotions sont *à propos de quelque chose* : on a peur de quelque chose, on espère quelque chose, on aime quelque chose ou quelqu'un. L'émotion dépend ainsi de son objet : la peur sans objet n'est qu'un ensemble de symptômes physiques et non une émotion. Ensuite, l'objet des émotions est intentionnel parce que sa place dans l'émotion dépend de la vision qu'en a celui qui vit l'émotion³⁶⁰. Ce n'est pas l'objet lui-même qui crée l'émotion, mais ce que celui qui ressent l'émotion voit en l'objet. Ainsi, un même animal peut provoquer une grande peur chez un individu et aucune peur chez un autre :

³⁵⁸ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 26.

³⁵⁹ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 19-21 ; 26.

³⁶⁰ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 27.

l'émotion suscitée, la peur, n'est pas intrinsèque à l'objet, c'est-à-dire l'animal, mais plutôt à ce que signifie l'animal pour un individu.

Troisièmement, l'émotion n'est pas due qu'à une façon de voir l'objet mais aussi à un ensemble de croyances complexes à propos de l'objet. Reprenant ici Aristote, Nussbaum affirme qu'afin d'avoir peur, on doit croire que des conséquences néfastes sont à prévoir, et que ces conséquences ne sont pas triviales mais bien graves; plus encore, on doit croire qu'il n'est pas (ou peut-être pas) en notre pouvoir de nous garder de ces conséquences³⁶¹. L'émotion n'est donc pas qu'une réponse instinctive et immédiate à un stimulus, mais le résultat de toute une conception de soi et du monde. Finalement, l'émotion est intimement liée à la question de la valeur : en effet, si je n'accorde que peu de valeur à ma propre vie (ou à celle d'autrui), je n'éprouverai pas de peur quant à ma (ou sa) mort. On ne ressent ainsi généralement pas d'émotion à propos de personnes, animaux ou objets auxquels nous n'accordons pas de valeur.

Nussbaum ajoute une nuance à cette dernière caractéristique. Les émotions ne concernent pas nécessairement ce à quoi nous accordons toute forme de valeur, mais plus précisément ce qui joue un rôle important dans nos vies, ce qui participe à notre épanouissement; bref, les émotions seraient eudémonistes. La conception de l'*eudaimonia*³⁶² proposée par Nussbaum concerne toutes les choses dont la valeur permettrait à l'individu de mener une vie accomplie et bien vécue. L'*eudaimonia* ne s'intéresse donc qu'à ce qui est considéré par l'individu comme ayant une importance pour son propre épanouissement : l'émotion ne peut ainsi être ressentie qu'à partir de ces choses. L'émotion d'un individu se modèle d'après le point de vue de l'individu en ce qui concerne les choses qui ont de la valeur, et une émotion ne peut nous faire accorder de la valeur à quelque chose qui jusqu'ici n'en avait pas.

³⁶¹ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 38.

³⁶² Voir la note 338, dans cette section.

D'après le portrait qu'en dresse Nussbaum, les émotions sont donc des phénomènes fort complexes et intimes. Pour bien comprendre l'émotion que vit une personne, on doit comprendre sa conception de l'*eudaimonia* et ce à quoi elle accorde de la valeur, ce que Nussbaum appelle dans *Love's Knowledge* son sens de la vie. Il n'est donc pas étonnant qu'avant de nous présenter un résumé de sa conception des émotions, Nussbaum relate avec force détails les jours qui ont précédé et suivi le décès de sa mère, et toutes les émotions qu'elle vécut alors. Pour nous expliquer ce que sont vraiment les émotions, Nussbaum choisit d'abord de nous raconter cette histoire, à laquelle elle nous invite à nous référer dans la suite de son ouvrage. Ce recours à la forme narrative est selon elle nécessaire pour faire comprendre au lecteur ce qu'elle a réellement vécu à ce moment : une forme beaucoup plus succincte ne saurait transmettre toutes les subtilités et la complexité du processus émotif.

La littérature (en particulier le roman) n'est donc pas intimement liée aux émotions uniquement parce qu'elles en sont souvent le sujet, mais parce que l'expression d'une émotion et sa compréhension par autrui se fait mieux par la forme narrative que par un simple compte-rendu descriptif. Nous revenons donc à l'idée fréquemment exprimée dans *Love's Knowledge* selon laquelle aucune paraphrase d'un texte littéraire ne peut rendre compte de la force morale de ce texte, et que le sens de la vie et la conception de l'éthique exprimés dans certains textes littéraires ne pourraient être exprimés dans un texte de philosophie traditionnelle. Pour Nussbaum, les émotions, tout comme les situations et les individus, doivent être exprimées dans toute leur spécificité et leur caractère concret et particulier pour être comprises de façon adéquate; la littérature, en particulier le roman, est plus apte à accomplir cette tâche que les autres types de texte.

Cette proximité entre littérature et émotions servira à son tour à mettre en lumière la proximité que perçoit Nussbaum entre la littérature et l'éthique. Pour ce faire, elle se penche sur les liens entre deux émotions particulières et la délibération éthique. La première, la compassion, est pour elle l'émotion la plus souvent approuvée ou défendue par la tradition philosophique, et de ce fait la candidate la plus naturelle à une démonstration du rôle des émotions en éthique. La seconde sera plutôt l'émotion qui est le plus souvent considérée comme un frein ou un danger pour la vie morale, c'est-à-dire l'amour érotique et le désir sexuel. En montrant qu'il existe bel et bien un lien entre l'amour érotique et l'éthique, Nussbaum cherche à défendre l'idée d'un lien général entre les émotions et l'éthique, et non pas seulement un lien se limitant à quelques émotions spécifiques. Nous nous concentrerons cependant dans ce chapitre sur les liens entre la compassion et l'éthique pour mieux expliquer le caractère cognitif et rationnel des émotions telles que les comprend Nussbaum.

1.4.2) La compassion et l'éthique

Au début du chapitre de *Upheavals of Thought* traitant de la compassion, Nussbaum propose de changer légèrement la question de recherche qui jusque-là guidait son ouvrage. Alors qu'elle se concentrait auparavant sur la nature et le fonctionnement des émotions, elle se penchera maintenant sur le rôle qu'ont à jouer les émotions dans le jugement pratique, la délibération éthique et la vie morale :

À partir de maintenant, cependant, et pour le reste de cet ouvrage, je vais tenter de répondre à une question différente, bien que reliée à la première : quelle contribution positive les émotions en tant que telles peuvent-elles apporter à la délibération éthique, qu'elle soit personnelle ou publique ? Quelles raisons avons-nous de nous fier aux émotions des gens plutôt qu'à leur volonté et à leur capacité à suivre des règles ? Pourquoi un ordre social

devrait-il cultiver ou faire appel aux émotions, plutôt que de simplement créer un système de règles justes et un ensemble d'institutions qui le soutient ?³⁶³

Le point de départ de cette nouvelle interrogation sera l'étude de la compassion³⁶⁴. Il s'agit en effet, selon elle, de l'émotion la plus souvent associée à l'éthique, autant dans la tradition philosophique que dans la vie courante. Comme le note Nussbaum, l'émotion qu'elle désigne comme « compassion » est souvent désignée par d'autres noms autant dans la tradition philosophique que dans le langage courant, tels que : « empathie », « pitié » ou « sympathie ». Le terme « compassion » lui semble cependant le plus approprié à sa propre compréhension de cette émotion. Bien que Nussbaum ne suggère pas que la compassion soit la seule émotion qui puisse être liée à l'éthique, l'association fréquente de l'éthique et de la compassion fait de cette émotion une candidate toute désignée à une exploration des liens plus généraux entre éthique et émotion.

Afin d'étudier la compassion, Nussbaum a de nouveau recours à la forme narrative, cette fois en relatant l'histoire de Philoctète telle que présentée par Sophocle. Tout en reconnaissant encore une fois que sa paraphrase de la pièce de Sophocle ne peut rendre justice au texte original, Nussbaum a recours à l'exemple de Philoctète parce qu'il reproduit la structure de la compassion mise en avant par Aristote, et aussi parce que la forme narrative est encore ici le meilleur moyen d'exprimer cette émotion.

Alors que les soldats grecs l'ont laissé sur une île déserte depuis dix ans en raison d'une blessure et parce qu'il nuirait au moral des troupes, Philoctète est visité par Néoptolème. Celui-ci, chargé de récupérer l'arc de Philoctète qui doit assurer la victoire des troupes grecques sur les

³⁶³ «At this point, however, and for the rest of this book, I shall pursue a different, though related, question : what positive contribution do emotions, as such, make to ethical deliberation, both personal and public ? What reasons do we have to rely on people's emotions, rather than on their will and on their ability to obey rules ? Why should a social order cultivate or appeal to emotions, rather than simply creating a system of just rules, and a set of institutions to support it ? » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 298; notre traduction.

³⁶⁴ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 301-304.

Troyens, se fait ordonner de s'emparer de l'arme et de laisser Philoctète à son supplice. Pourtant, en discutant avec Philoctète, Néoptolème va finalement éprouver pour lui une certaine compassion. Il accepte donc de le ramener en Grèce³⁶⁵.

Pour Nussbaum, *Philoctète* est une illustration du processus qui mène un individu à accorder sa compassion à autrui suite à certains jugements de sa part. En suivant Aristote, elle distingue trois jugements qui constituent ce processus; ces trois jugements sont les éléments cognitifs de la compassion, qui la distinguent d'autres émotions similaires. Le premier jugement étudié par Nussbaum est le jugement du sérieux de la souffrance d'autrui. Puisque seule une souffrance sérieuse peut mener un observateur à compatir avec un individu, l'observateur doit juger la souffrance d'autrui comme étant sérieuse³⁶⁶. On remarquera ici que c'est l'observateur qui détermine si la souffrance d'autrui est sérieuse, et non pas le souffrant auquel il pourrait accorder sa compassion. On n'éprouve ainsi que peu de compassion à l'égard d'un enfant qui a égaré un jouet, même si l'enfant pleure toutes les larmes de son corps, parce que notre rôle d'observateur adulte nous amène à juger qu'il ne s'agit pas là d'une souffrance sérieuse. La compassion dépend donc grandement de la conception de l'*eudaimonia* de l'observateur puisque c'est cette conception qui détermine ce qui a pour lui de la valeur et ce qui n'en a pas, ce qui est une souffrance sérieuse et ce qui n'en est pas une.

Le second élément de la compassion est le jugement de faute et de responsabilité³⁶⁷. Si l'observateur croit qu'un individu est entièrement à blâmer pour la souffrance qu'il encourt, il ne ressentira que peu ou pas de compassion pour lui. Pour qu'il y ait compassion, on doit juger soit que l'individu n'est pas responsable de son malheur, soit que sa souffrance est disproportionnée par rapport à sa responsabilité. Bien que cette responsabilité puisse dans certains cas sembler

³⁶⁵ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 304-305.

³⁶⁶ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 305.

³⁶⁷ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 312.

facile à établir, Nussbaum rappelle que l'attribution de la responsabilité peut varier énormément selon les sociétés et les époques. Ainsi, on a longtemps considéré les gens atteints de certaines maladies mentales telles que la dépression comme étant responsables de leur situation; en reconnaissant qu'il s'agit d'une maladie et non simplement d'un état d'esprit, la science médicale contemporaine a modifié notre jugement de responsabilité par rapport à ces personnes. Nussbaum mentionne aussi les travaux de la sociologue Michele Landis, qui ont permis de montrer comment Franklin Delano Roosevelt a réussi au cours de sa présidence à se faire « agent de compassion » en associant les victimes de la Grande Dépression à des victimes de désastres naturels – le terme dépression lui-même rappelant les dépressions tropicales³⁶⁸. Notre conception de la responsabilité et du blâme est ainsi grandement malléable, ce qui pourrait bien sûr nous pousser à étendre notre compassion à ceux qui n'y avait pas droit auparavant, mais aussi à limiter notre compassion lorsque nous sommes convaincus que certains individus sont responsables de leurs malheurs.

En discutant du troisième élément nécessaire à la compassion chez Aristote, le « jugement de possibilités similaires » (« *judgment of similar possibilities*³⁶⁹ »), Nussbaum prend ses distances avec le Stagirite et une certaine tradition, exemplifiée entre autres par Rousseau. Pour Aristote, Rousseau et la tradition qu'ils incarnent, il s'agit d'une composante essentielle de la compassion³⁷⁰ : en effet, pour qu'il puisse y avoir compassion, l'observateur devrait selon eux considérer qu'il peut se retrouver dans la même situation que celui qu'il observe, et donc qu'il partage avec l'individu observé des « possibilités similaires ». C'est pourquoi Aristote affirme qu'un dieu ne peut éprouver cette émotion envers les êtres humains, puisqu'il ne peut lui-même

³⁶⁸ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 314.

³⁶⁹ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 315.

³⁷⁰ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 315.

subir les malheurs que les humains³⁷¹; de même, pour Rousseau, les nobles et les monarques de son époque ne peuvent éprouver de compassion à l'égard du peuple, puisqu'ils s'en croient si éloignés que sa souffrance leur paraît impossible et inaccessible.

Nussbaum n'est cependant pas convaincue par l'argumentation de ses deux prédécesseurs, puisqu'à son avis le dernier jugement nécessaire à la compassion doit non pas se ramener à l'individu et à ce qui peut le toucher directement mais doit plutôt montrer un passage entre l'intérêt pour soi-même et l'intérêt pour autrui. Ainsi, pour qu'il y ait compassion, il n'est pas nécessaire de considérer que les souffrances observées sont aussi possibles pour nous; plutôt, « nous devons comprendre la souffrance d'autrui comme quelque chose qui affecte notre propre épanouissement »³⁷². Selon elle, le « jugement de possibilité similaire » est en fait un jugement intermédiaire qui permet de d'établir un pont entre les premières réalisations morales de l'enfant, comme la reconnaissance d'autrui en tant qu'individu ayant sa propre volonté et ses propres buts, et le jugement eudémoniste selon lequel la vie et le bien-être des autres influencent mon épanouissement et mon bonheur. En considérant que les souffrances d'autrui sont aussi possibles pour nous, nous apprenons à accorder de l'importance aux souffrances d'autrui par identification; cette identification nous permet de mieux comprendre ces souffrances et d'y voir un frein à notre propre épanouissement. Ainsi, alors qu'Aristote considère qu'une divinité omnisciente et omnipotente ne peut ressentir de compassion, Nussbaum nous dit plutôt que sa compréhension de la souffrance d'autrui par empathie et par identification rendrait la compassion presque obligatoire pour elle. Le jugement des possibilités similaires n'est donc pour Nussbaum qu'une étape du jugement eudémoniste, qui est quant à lui un élément cognitif de la compassion.

³⁷¹ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 315.

³⁷²[we] must take that person's ill as affecting [our] own flourishing » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 319; notre traduction.

La description de la structure cognitive de la compassion que propose Nussbaum lui sert à montrer ce qu'elle entend en affirmant que les émotions sont cognitives et sont le résultat de jugements. En montrant que trois jugements spécifiques et rationnels sont nécessaires pour qu'un individu compatisse envers autrui, Nussbaum critique les conceptions purement instinctives et corporelles des émotions et montre que le lien entre rationalité et émotion est beaucoup plus fort que ne le laisse croire la majorité des ouvrages de philosophie traditionnelle. Ce faisant, elle défend encore la conception aristotélicienne de l'éthique, qui insiste sur la dimension cognitive de la compassion et de toutes les émotions. Il lui faut cependant encore montrer que les émotions, et plus particulièrement la compassion, peuvent être liées à l'éthique. Nussbaum entame l'étude de cette question en rappelant trois objections classiques à l'idée de la compassion comme source de l'éthique : la non-importance des biens externes, la partialité et l'étroitesse de la compassion et le lien entre la compassion, la colère et la vengeance.

La première objection est la plus globale, et occupe une bonne partie de la discussion sur la compassion de *Upheavals of Thought*. Pour de nombreux philosophes, notamment Platon, les Stoïciens et Spinoza, l'erreur principale de la compassion est qu'elle se méprend sur la valeur des biens externes. Éprouver de la compassion pour quelqu'un qui est pauvre, malade, endeuillé ou injustement traité reviendrait ainsi à accorder de la valeur à cette condition, alors que seule la dignité humaine et la capacité à agir de façon rationnelle auraient une véritable importance morale. Puisque la maladie ou la pauvreté n'ont pas nécessairement d'impact sur la dignité humaine, c'est-à-dire qu'il est toujours possible pour un individu de se comporter de façon digne et rationnelle malgré ces conditions, celles-ci ne devraient pas même être prises en compte par un observateur; or, en accordant à quelqu'un sa compassion en raison de ces conditions, l'observateur reconnaît *de facto* aux biens externes une importance et une influence qui ne sont

pas méritées. Accorder de la compassion à autrui témoignerait donc d'une mauvaise compréhension de la nature humaine et de ce qui a vraiment de l'importance pour mener une vie bonne : en ce sens, la compassion serait le résultat d'un mauvais jugement, d'une erreur. Comme le dit Nussbaum, pour les Stoïciens, « [la compassion] est irrationnelle non pas comme la faim est irrationnelle, mais plutôt comme la croyance que la Terre est plate est irrationnelle »³⁷³.

Cette objection à un rôle de la compassion en éthique nous ramène au quatrième élément de la conception aristotélicienne de l'éthique de Nussbaum, soit la pertinence éthique des événements hors de notre contrôle. Comme nous l'avons vu, pour Nussbaum, une conception de l'éthique qui rejette l'importance de tout ce qui n'est pas le résultat de notre volonté va nier l'importance de certains éléments essentiels à notre conception de la vie bonne, comme l'intégrité physique ou la vie sociale. En affirmant que la compassion accorde de l'importance à des choses qui ne devraient en avoir aucune dans une vie digne, les tenants de la position anti-compassion présentent, selon elle, un portrait peu réaliste de notre sens de la vie et de ce qui est considéré par la plupart des individus comme une vie bien vécue.

Nussbaum termine sa défense de la valeur des biens externes par un constat révélateur : la position anti-compassion est si difficile à tenir que la plupart des penseurs qui l'ont défendue ont souvent implicitement reconnu que certains biens externes ont de l'importance. Elle donne l'exemple de Sénèque, qui recommandait aux maîtres de ne pas battre, violer ou abuser de leurs esclaves, alors que selon la théorie stoïcienne le fait d'être battu ou violé ne devrait avoir aucune importance. Pour Nussbaum, la compassion envers nos semblables est bien naturelle; il s'agirait peut-être d'un phénomène développemental ou évolutif, mais il y a bien un lien entre la

³⁷³ « [i]t is irrational not in the way that hunger is irrational, but in the way that a belief in the flatness of the earth is irrational » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 371; notre traduction.

compassion et ce qu'elle appelle le « 'core theory' of value »³⁷⁴, c'est-à-dire les valeurs qui nous semblent universelles et indiscutables. C'est pour cette raison que, malgré les faiblesses de la compassion (qui dépend de jugements d'un individu susceptible de se tromper), il est selon elle plus difficile de manipuler la compassion que des théories éthiques uniquement fondées sur la raison³⁷⁵.

La seconde objection à une fondation de l'éthique par la compassion est celle de la partialité. D'après cette objection, puisque la compassion dépend de jugements de la part de l'observateur, et que ces jugements dépendent en partie de la capacité d'empathie et du jugement de possibilités similaires, l'être humain aurait une tendance naturelle à accorder sa compassion à un petit nombre d'individus desquels il serait proche ou en qui il se reconnaîtrait. C'est pourquoi les catastrophes naturelles qui surviennent à l'autre bout du monde ne pourraient pas toujours nous mener à compatir et à agir, alors qu'un événement beaucoup moins grave qui survient à proximité attirerait plus facilement notre attention et notre sympathie. Nussbaum nous fait remarquer que cette objection ne nie pas toute valeur à la compassion, mais insiste plutôt sur le fait que la compassion est à elle seule insuffisante pour servir de base à l'éthique, ce qu'elle admet³⁷⁶. Ainsi, éprouver plus de compassion pour nos proches que pour des étrangers n'est pas nécessairement une mauvaise chose si notre système éthique dans son ensemble nous permet de bien nous comporter à l'égard des étrangers. Nussbaum reconnaît cependant que sans les institutions politiques et l'éducation morale nécessaires, une éthique basée uniquement sur la compassion pourrait bel et bien avoir des effets pervers. Elle note ainsi que la compassion peut parfois servir à renforcer les hiérarchies déjà existantes dans la société, et que dans les sociétés où la redistribution de la richesse ne passe que par la charité personnelle, cette redistribution est

³⁷⁴ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 375.

³⁷⁵ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 384.

³⁷⁶ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 386-387.

toujours insuffisante. Il faut donc, selon elle, reconnaître que cette objection n'est pas dénuée de vérité : la compassion n'est pas suffisante à l'établissement de l'éthique et doit être complétée par des institutions politiques et sociales ainsi qu'une éducation morale.

La compassion est néanmoins d'après Nussbaum nécessaire à la fois au jugement pratique et aux institutions politiques, puisque qu'elle permet justement le passage chez l'enfant d'une moralité égoïste à une moralité eudaïmoniste qui nous permet de nous intéresser au bien d'autrui au-delà de notre propre intérêt³⁷⁷. L'enfant ne peut arriver à l'altruisme que par un mécanisme psychologique naturel, et non par une froide éducation de principes : sans compassion, il nous est impossible de comprendre véritablement en quoi le sort des autres est important pour nous. Nussbaum tire cet argument de son étude de la psychanalyse de l'enfant³⁷⁸ et du développement des émotions et du jugement éthique, présentée au début de *Upheavals of Thought*. Il y a pour elle quelque chose de naturel dans notre recours à la compassion pour fonder l'éthique, puisque le développement moral de l'enfant nécessite certains outils de la compassion, notamment la reconnaissance d'autrui en tant qu'individu doté d'une volonté et d'une responsabilité qui lui sont propres. De plus, même si la compassion ne garantit pas d'équité dans les jugements de l'observateur, le jugement moral sans compassion peut facilement être aveuglé et perverti. Une morale qui n'est basée que sur le principe universel et général peut ainsi notamment être manipulée de sorte que l'on reconnaîtra plus difficilement notre semblable chez autrui, alors que la compassion et le « jugement des possibilités similaires » nous rappellent que nous faisons face aux mêmes dangers et aux mêmes faiblesses que les autres. Nussbaum résume donc sa position ainsi: « En bref : la compassion ne fournit pas une moralité complète. Loin de là. Mais il existe

³⁷⁷ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 388.

³⁷⁸ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 174-238.

suffisamment de raisons de lui faire confiance pour nous guider vers quelque chose qui est au cœur de la moralité »³⁷⁹.

La dernière objection étudiée par Nussbaum affirme que faire place à la compassion nous mènerait aussi à faire place à la colère et à la vengeance. Selon cette objection, si l'on éprouve de la compassion pour une personne injustement lésée, on devrait de même éprouver de la colère envers une personne coupable d'un crime ou d'une action répréhensible. Ouvrir les portes de la moralité à la compassion signifierait donc y laisser aussi entrer la colère et le désir de vengeance.

Tout comme la compassion, la colère et le désir de vengeance sont pour Nussbaum le résultat de certains jugements, dont le jugement de responsabilité et de gravité : chaque action répréhensible et chaque événement malheureux ne vont donc pas les susciter. Il existe cependant des cas où la souffrance est réelle et un individu en est responsable, et donc où la colère peut vraisemblablement – et rationnellement – survenir. Or, nous dit Nussbaum, il n'est pas nécessaire que la colère disparaisse complètement de nos réactions en de telles situations. S'il existe des situations extrêmes où des gens choisissent de laisser libre cours à leur colère et leur désir de vengeance personnelle en outrepassant la loi, Nussbaum suggère de nous concentrer sur ce problème particulier plutôt que de rejeter en bloc toute instance de colère. Les excès et les dérives potentiels de la colère ne seraient donc pas pour elle un motif suffisant pour chercher à bannir entièrement cette émotion de notre réponse morale³⁸⁰, tout comme les erreurs dans l'attribution de la compassion ne peuvent à elles seules justifier le retrait de la compassion de la sphère de la moralité.

³⁷⁹ « In short : compassion does not supply a complete morality. Far from it. But there is reason to trust it as a guide to something that is at the very heart of morality. » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 399 ; notre traduction.

³⁸⁰ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 393-394.

En ce qui concerne la vengeance et le désir de punition, alors que la tradition anti-compassion clame souvent que le détachement envers les biens externes mène à la clémence dans les châtements, Nussbaum suggère plutôt que la compassion peut arriver à un résultat semblable. Comme nous l'avons vu, la tradition anti-compassion associe cette émotion à une valorisation des biens externes : d'après cette tradition, en considérant que des éléments hors de notre contrôle comme la maladie ou le bonheur et la santé d'autrui peuvent influencer notre propre bonheur et notre propre dignité, la compassion fait reposer le bonheur et la dignité sur la base fragile de la chance et de la bonne fortune. Un individu qui considère que son bonheur dépend de sa richesse matérielle ou de son intégrité physique sera donc porté, toujours selon cette tradition, à considérer que toute atteinte à sa richesse et à son intégrité physique est un crime grave qui mérite une punition sévère, et sera peut-être aussi tenter de se venger. En se détachant des biens externes, l'individu pourra plutôt comprendre que le crime dont il a été victime n'a que peu d'importance pour son bonheur, et pourra faire preuve de clémence et de mesure lorsque viendra le temps de déterminer une punition.

Pour Nussbaum, la colère et le désir de punir un individu coupable d'un crime envers nous ou un être aimé ne sont pas nécessairement mauvais et sont parfois justifiés. De plus, la compassion est plus efficace que le détachement envers les biens externes pour favoriser la clémence. En effet, selon le jugement de faute, nous devons étendre notre compassion à ceux pour qui les conséquences d'un acte dépassent leur responsabilité : une punition trop sévère peut très bien être considérée comme une conséquence qui dépasse la responsabilité de l'individu. Plus encore, le jugement eudaïmoniste doit nous faire considérer le bien-être d'autrui comme étant important pour notre propre *eudaïmonia*, et mène donc à la clémence. En d'autres termes, si la compassion nous mène à mieux comprendre les souffrances d'autrui, elle nous mènera aussi à

mieux comprendre la situation d'individus responsables de crimes envers nous-mêmes ou envers autrui. La meilleure façon d'atteindre la clémence et la mesure dans le désir de punition et le désir de vengeance n'est donc pas de chercher à minimiser l'importance des biens externes mais plutôt de maximiser la capacité des individus à comprendre la situation d'autrui et à considérer même les criminels les plus endurcis comme des êtres humains : en d'autres termes, la clémence est une conséquence directe de la compassion et des jugements qui la composent³⁸¹.

La compassion peut donc servir de guide au jugement et à la délibération éthique dans la mesure où elle accorde la priorité au particulier et à la perception et parce qu'elle est intimement liée à notre nature et à notre développement psychologique. Son insistance sur la priorité du particulier fait qu'il est pour Nussbaum difficile de la corrompre, et qu'en ce sens la compassion, bien qu'elle ne soit pas suffisante pour l'élaboration et le maintien de la moralité, est néanmoins un guide essentiel dans notre vie morale. D'autre part, puisque la compassion est liée au dépassement du stade tyrannique de l'enfance pour atteindre un stade qui permet la reconnaissance des besoins d'autrui, elle est intimement liée aux processus qui rendent possibles la vie morale chez les êtres humains. Il nous faut maintenant nous pencher plus spécifiquement sur les liens entre les émotions et le roman, puisque le lien privilégié qu'entretient le roman avec les émotions est l'une des raisons qui pousse Nussbaum à considérer le roman comme l'expression la plus juste de la conception aristotélicienne de l'éthique³⁸². Bien qu'il s'agisse d'une position souvent répétée par Nussbaum, elle nous paraît insuffisamment détaillée dans *Love's Knowledge* et *Upheavals of Thought*, ce qui nuit selon nous à sa force de conviction.

³⁸¹ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 397-398.

³⁸² Voir notamment NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 68, p. 426-427.

1.4.3) Narrativité, émotion et éthique

Comme nous l'avons vu, Nussbaum estime que les émotions ne peuvent être exprimées avec justesse que par une forme narrative. Cette affirmation souvent réitérée par la philosophe doit se comprendre de deux façons. D'abord, la forme narrative permet de prendre en compte la situation particulière d'un individu qui forme la trame dans laquelle s'inscrit l'émotion. Cet argument de *Upheavals of Thought* est le même que celui que Nussbaum présente dans *Love's Knowledge* pour justifier le recours à des romans dans une enquête éthique : seuls les romans, ou de façon plus générale la forme narrative dans *Upheavals of Thought*, peuvent offrir un portrait de la vie morale qui rend compte de la complexité des situations et des individus. Le fait que Nussbaum passe souvent par la forme narrative, que ce soit en racontant les moments qui précèdent le décès de sa mère et l'histoire de Philoctète dans *Upheavals of Thought* ou les romans d'Henry James dans *Love's Knowledge*, pour décrire des émotions et montrer en quoi elles sont pertinentes pour l'éthique, n'est donc pas seulement une préférence de sa part mais bien l'expression de sa conception des émotions.

Le roman aurait aussi la capacité de faire ressentir des émotions à ses lecteurs, que ce soit par rapport aux personnages (soit par réaction à leurs émotions, soit par identification), par rapport à l'auteur (soit encore une fois par réaction critique ou sympathique envers son sens de la vie, soit par la reconnaissance d'un partage de ce sens de la vie) et surtout par rapport à nous-mêmes et à nos propres possibilités³⁸³. Lire sur Philoctète et ses tourments pourrait ainsi nous faire craindre la douleur ou l'abandon, ou encore de façon plus spécifique nous rappeler une situation semblable à la sienne dans laquelle nous nous sommes trouvés³⁸⁴. Nous revenons ici à l'argument du développement de l'imagination morale par la lecture que Nussbaum défend dans

³⁸³ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 242.

³⁸⁴ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 241.

« Finely Aware and Richly Responsible » : les romans, ou du moins les romans que Nussbaum étudie, représentent les émotions comme une source d'information essentielle au jugement pratique, mais ils suscitent aussi eux-mêmes des émotions chez le lecteur, et celui-ci peut alors en concevoir l'importance de façon directe.

Malgré ces deux conclusions, il nous semble que le lien entre narrativité et émotion est peu expliqué et détaillé dans *Upheavals of Thought*, ouvrage qui explicite pourtant de nombreuses positions sur les émotions d'abord exprimées dans *Love's Knowledge*. Après avoir affirmé que « [c]e thème [l'imagination et la narrativité] nécessite d'être développé de façon plus poussée, puisqu'il est fondamental pour nos prochaines enquêtes sur l'amour et la compassion »³⁸⁵, Nussbaum ne consacre que deux pages à cette question³⁸⁶. Si l'étude de la structure de la compassion peut mieux nous montrer en quoi l'imagination morale et la compassion sont liées, et comment la compassion peut ensuite guider notre réflexion morale, l'argument central sur le lien entre narrativité et émotion de *Upheavals of Thought* était déjà présent dans *Love's Knowledge* : « [l]a compréhension de n'importe quelle émotion est incomplète à moins que son histoire narrative ne soit saisie et étudiée en fonction de la lumière qu'elle jette sur la réaction dont il est question »³⁸⁷. La nouveauté que *Upheavals of Thought* ajoute aux arguments de *Love's Knowledge* est de faire aussi reposer cette affirmation sur l'étude psychanalytique du développement de l'enfant que propose Nussbaum. Selon le portrait du développement de l'enfant qu'elle dresse, le désir tyrannique de l'enfant d'être l'objet de toute l'attention de ses parents le mène d'abord vers des émotions négatives comme la jalousie et la colère pour ensuite l'amener à ressentir une culpabilité qu'il tente de faire disparaître en se

³⁸⁵ « This theme needs further development, since it is fundamental to our later inquiries into love and compassion » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 236 ; notre traduction.

³⁸⁶ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 236-237.

³⁸⁷ « The understanding of any single emotion is incomplete unless its narrative history is grasped and studied for the light it sheds on the present response » : NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 236 ; notre traduction.

rachetant avec des gestes aimants et altruistes³⁸⁸. Pour comprendre le développement des émotions, il faut pouvoir comprendre l'histoire du développement de l'enfant ; puisque les romans vont eux aussi présenter des histoires, c'est-à-dire un contenu narratif détaillé qui implique les émotions, ils sont eux aussi fort utiles pour bien comprendre les émotions. Il s'agit en quelque sorte d'une variante de l'argument selon lequel les romans sont liés aux émotions puisqu'ils s'intéressent au particulier et font usage de la capacité de perception : dans les deux cas, c'est parce que la forme narrative ou romanesque peut montrer de façon chronologique et détaillée le contexte spécifique de l'occurrence d'une émotion qu'elle peut aider à la compréhension des émotions.

L'étude de la structure des émotions et de leur caractère cognitif que présente Nussbaum dans *Upheavals of Thought*, si elle est assurément intéressante et conduit à des questionnements pertinents³⁸⁹, ne nous renseigne néanmoins pas beaucoup sur les liens entre émotion et narrativité que Nussbaum présente comme un élément central de son projet dès *Love's Knowledge*. La démonstration de l'argument selon lequel la forme narrative est essentielle pour exprimer une émotion, qui repose entièrement sur le portrait psychanalytique du développement des émotions chez l'enfant qu'elle propose, ne nous semble pas pouvoir montrer de façon convaincante que le roman est un outil indispensable pour comprendre les émotions. La tentative de Nussbaum d'ancrer ses propos sur la littérature et l'éthique dans la psychologie et la psychanalyse, et ainsi de joindre ses travaux sur les émotions et ses travaux sur la littérature, enrichit peu ces derniers. Malgré ses déclarations sur le rôle central de la narrativité dans sa conception des émotions, les brefs passages qui y sont directement consacrés nous apparaissent à certains égards comme une

³⁸⁸ NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought*, p. 174-223.

³⁸⁹ Sur les questions que soulèvent la conception des émotions de Nussbaum, voir notamment HUNT, Lester, « Martha Nussbaum on the Emotions », *Ethics*, vol. 116, no 3, avril 2006, p. 552-577.

réflexion après coup ou un ajout artificiel qui, certes, s'insère sans accroc dans ses propos mais n'a pas le rôle essentiel et central que Nussbaum lui alloue.

Nous avons étudié jusqu'à présent les liens généraux entre le roman et l'éthique que défend Nussbaum. Nous nous pencherons maintenant de façon plus spécifique sur sa lecture de certains romans qui ont à ses yeux une valeur éthique et une pertinence philosophique particulière. Comme nous le verrons, ces romans partagent de façon plus prononcée et plus profonde la conception aristotélicienne de l'éthique, et expriment la justesse de cette conception avec un style qui lui est compatible et adéquat. Cette adéquation est au cœur de la valeur distinctive que Nussbaum accorde à ces romans, et sera au cœur du critère de reconnaissance de la philosophie qu'elle propose de façon implicite.

2) Certains romans ont une valeur éthique supérieure

Bien que Nussbaum s'intéresse à de nombreux écrivains s'étant illustrés à des époques différentes et dans des styles différents, une lecture même rapide de ses travaux ne peut manquer de noter la prépondérance de quelques romanciers, parmi lesquels James, Proust et Dickens sont les plus fréquemment cités. La pertinence morale de tous les romans ne serait en effet pas la même: certains d'entre eux auraient, en raison de la perceptivité de l'auteur, de son style et du partage d'une conception aristotélicienne de l'éthique, une valeur éthique supérieure à d'autres. Ce parti pris tient en bonne partie à un accord entre Nussbaum et les romanciers dont il est question. Selon la philosophe, une certaine famille de romans pose les questions auxquelles elle

s'intéresse, et y répondent à l'aide d'une conception éthique qui est aussi la sienne³⁹⁰. L'insistance marquée sur les romans de James et de Proust va donc parfois diminuer la portée de ses arguments en faveur de la littérature, puisque certains d'entre eux ne concernent que des romans particuliers et non la littérature en général. Or, le choix de ces romans et la restriction de la portée de ses arguments est tout à fait conscient chez Nussbaum :

Les textes que j'ai choisis expriment mon intérêt pour certaines questions, et ne prétendent pas aborder toutes les questions importantes[.] Et ils ne prétendent pas représenter non plus les seuls lieux vers lesquels on pourrait se tourner pour comprendre ces questions. Il est évident que je me suis limitée à une petite partie d'une tradition littéraire; mais ce faisant, je ne veux pas dire qu'il n'existe pas d'autres traditions, d'autres perspectives, qu'il serait important d'introduire pour compléter l'enquête.³⁹¹

Si elle examine dès *The Fragility of Goodness* ce qui lie la littérature à l'éthique, Nussbaum va rapidement par la suite concentrer ses efforts sur les liens entre certains romans et une conception aristotélicienne de l'éthique, et chercher à montrer que des romans spécifiques défendent une conception de l'éthique et une vision du monde qui méritent une place dans l'enquête éthique. Ainsi, dès les premières pages de l'introduction de *Love's Knowledge*, Nussbaum commence par distinguer deux propositions (« claims ») de James : d'abord, il existe une « connexion organique » entre le style, la forme et le contenu³⁹²; ensuite, certaines vérités ne peuvent être exprimées de façon juste et précise que dans le langage et les formes propres à l'artiste narratif³⁹³. La première proposition concerne l'ensemble des textes, la seconde l'ensemble des formes d'art narratives. Cependant, quelques pages plus loin, Nussbaum recentre son questionnement autour de quelques textes et de quelques questions plus précises, comme le montre la citation précédente

³⁹⁰ « On peut donc considérer que les romans étudiés dans ce volume sont philosophiques, parce qu'ils proposent un ensemble de réponses à la question : 'Comment faut-il vivre ?' Cette conception est défendue dans plusieurs essais [de l'ouvrage] » : NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 63. Voir aussi les pages 48-49 du même ouvrage.

³⁹¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 76 et note 2.

³⁹² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 17.

³⁹³ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 17.

ou encore, à la page suivante : « Proust et James écrivent tous deux de manière à attirer l'attention sur les mouvements infimes du monde intérieur. Les réflexions que je tire à partir d'eux ne peuvent donc pas être généralisées automatiquement à tous les romanciers. »³⁹⁴. Le parti pris de Nussbaum est donc conscient et reconnu; il engendre cependant selon nous certains problèmes dans sa conception des liens entre littérature et philosophie.

Puisque pour Nussbaum le style et le contenu d'un roman sont inextricablement entrelacés, et qu'elle défend une conception particulière de l'éthique qu'elle qualifie d'aristotélicienne, il n'est pas surprenant qu'elle cherche à établir un lien entre le type de roman qu'elle favorise et sa conception de l'éthique. Les romans à l'étude dans *Love's Knowledge* partagent « un ensemble de réponses à la question 'Comment doit-on vivre ?' »³⁹⁵. Alors que l'ouvrage s'ouvre sur des considérations générales sur le roman et sur le style, Nussbaum se concentre dans les différents essais qui le composent sur certains romans dans lesquels elle reconnaît un enseignement moral particulièrement éclairant et en accord avec sa propre conception aristotélicienne de l'éthique. Nussbaum ne défend donc pas d'emblée la supériorité morale des romans sur lesquels elle se concentre, mais reconnaît néanmoins rapidement une certaine parenté entre sa conception de la vie morale et celle exprimée dans ces romans. Or, puisqu'elle considère aussi que sa conception de la vie morale permet d'avoir un regard plus réaliste et plus perceptif sur notre réalité morale, les romans qui partagent cette conception ont *de facto* à ses yeux une certaine supériorité morale sur les autres.

Bien que Nussbaum prenne le soin de nuancer et de relativiser ce jugement en affirmant que cette pertinence morale supérieure de certaines œuvres romanesques se rapporte à certaines questions spécifiques qui l'intéressent, il introduit dans sa conception des liens entre littérature et

³⁹⁴ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 77.

³⁹⁵ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 62.

philosophie la possibilité de juger la pertinence morale des romans en fonction de la conception de l'éthique qu'ils expriment. Il existe comme nous l'avons vu des liens généraux entre la philosophie morale et le roman, notamment les liens entre narrativité et émotions et entre imagination morale et imagination créative; or, ces liens généraux ne sont pas suffisants pour accorder à tous les romans une pertinence éthique égale. Ce passage d'une apologie générale du roman à l'apologie de certains romans spécifiques se reconnaît ainsi lorsqu'elle précise dès 1983 qu'elle ne vise pas à remplacer l'étude des textes philosophiques par l'étude de romans mais propose plutôt d'ajouter à l'étude des textes philosophiques l'étude de « *certain*s grands romans »³⁹⁶ dans un curriculum de philosophie morale. De même, lorsqu'elle tente de montrer les liens qui unissent la forme romanesque générale et la conception aristotélicienne de l'éthique, les exemples littéraires utilisés sont tous issus des romans d'Henry James, à l'exception d'une brève mention de Proust³⁹⁷, ce qui laisse déjà deviner que ses propos concernent certains romans spécifiques et non l'ensemble de la littérature ou même des romans.

Nussbaum encourage donc les philosophes à lire des romans et s'intéresse aux possibilités morales de la forme romanesque, mais elle cherche surtout à montrer que certains romans peuvent non seulement défendre la conception aristotélicienne de l'éthique mieux que la philosophie traditionnelle³⁹⁸ mais aussi présenter une critique de la philosophie morale traditionnelle et tout particulièrement des philosophies kantiennes et utilitaristes³⁹⁹. Les nuances qu'elle apporte à sa position, notamment en affirmant que son intérêt pour certaines questions précises explique sa prédilection pour certains auteurs, ne doivent pas nous faire oublier qu'elle

³⁹⁶ NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », p. 204 ; notre emphase.

³⁹⁷ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 62-75.

³⁹⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 48-52.

³⁹⁹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 44-46. Comme Cavell dans son essai sur Ibsen, Nussbaum tente de trouver dans la littérature l'expression d'une dimension ou d'une conception de la vie morale qui se situerait entre le kantisme et l'utilitarisme, les deux positions morales les plus discutées dans le milieu philosophique américain des années 1950-1970 (voir NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 29, 38-41, 255-292).

s'applique aussi à montrer que ces questions précises et la conception de l'éthique dont elles découlent permettent de saisir la complexité de notre vie morale avec plus de justesse que leurs concurrentes. Une fois les liens établis entre roman, narrativité, émotion et éthique, il faut, selon Nussbaum, montrer que cette pertinence morale des romans s'applique surtout à ceux qui parviennent à des conclusions similaires aux siennes. Bien qu'elle appelle à une exploration et à une « aventure » morale⁴⁰⁰ par la lecture de roman, Nussbaum cherche donc plutôt dans des romans qui partagent sa conception de l'éthique une confirmation de cette position et un moyen supplémentaire de la défendre.

La reconnaissance d'une plus grande pertinence éthique à un certain groupe de romans qui partagent une conception aristotélicienne de l'éthique explique selon nous l'impression de moralisme qui peut parfois émaner des lectures de Nussbaum. À quelques exceptions près (notamment l'étude de Beckett dans *Love's Knowledge* et de Joyce dans *Upheavals of Thought*), les romans étudiés par Nussbaum sont tous empreints de sa conception aristotélicienne de l'éthique et d'une vision morale et politique libérale. Les romans plus subversifs ou seulement moins aristotéliciens ne se voient pas refuser toute pertinence morale mais ne sont toutefois pas considérés comme de véritables candidats à l'appellation de philosophie morale⁴⁰¹. Il résulte de cette sélection de Nussbaum une certaine circularité : la conception aristotélicienne de l'éthique pourrait être défendue par certains romans, et nous devrions lire ces romans parce qu'ils expriment une conception aristotélicienne de l'éthique, dont la justesse serait démontrée par ces romans⁴⁰².

⁴⁰⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 245.

⁴⁰¹ Sur le moralisme de Nussbaum, voir FREELAND, Cynthia A., « Art and Moral Knowledge », *Philosophical Topics*, vol. 25, no 1, printemps 1997, p. 20-25.

⁴⁰² Nous reviendrons sur le moralisme et la circularité de l'argumentation de Nussbaum au point 3 de cette section.

En s'appliquant à montrer le partage de sa conception de l'éthique par des romans, Nussbaum tente donc à la fois de montrer que les romans peuvent proposer une conception de l'éthique mais aussi que la lecture et la compréhension de certains romans peuvent fournir un enseignement sur la bonne façon de concevoir notre vie morale. Pour ce faire, elle s'intéresse aux liens qui unissent Aristote et les romanciers auxquels elle s'intéresse, tout particulièrement Henry James. Selon elle, le romancier américano-britannique ne fait pas qu'exemplifier la pensée du philosophe, mais peut par ses romans apporter une contribution nouvelle et pertinente à notre réflexion morale, et que cette contribution est accessible au philosophe sans être réductible à la philosophie. Dans les prochaines pages, nous tenterons donc d'étudier plus en profondeur l'intérêt de Nussbaum pour Henry James et de voir ce que la supériorité morale qu'elle lui reconnaît parfois implicitement et parfois explicitement a comme conséquence pour la relation entre philosophie et littérature.

2.1) Les romans d'Henry James et le commentaire philosophique

L'attention particulière que porte Nussbaum aux romans d'Henry James est évidente : trois chapitres de *Love's Knowledge* leur sont entièrement consacrés, en plus de nombreuses références dans les autres chapitres de ce livre et dans ses autres ouvrages, de *Poetic Justice* à *Upheavals of Thought*. Il n'est certainement pas exagéré de dire que Nussbaum voit en James un allié, un compagnon de route, et que son admiration pour le style du romancier, ses remarques et sa perception est l'une des raisons qui la pousse à s'intéresser aux liens entre l'éthique et la littérature. Puisque, chez Nussbaum, style et contenu sont indissociables et que tous deux expriment le sens de la vie de l'auteur et sa vision éthique, son appréciation des romans de James n'est pas seulement due à une préférence esthétique de sa part mais témoigne plutôt d'une

communauté d'esprit entre la philosophe et le romancier. Plus encore, Nussbaum ne présente pas James comme un exemple parmi d'autres d'un romancier ayant une grande perceptivité, mais bien comme l'un des penseurs dont la compréhension de la vie morale est la plus réaliste et la plus juste. Les romans de James représentent donc pour elle non seulement un sommet dans l'art romanesque mais aussi l'une des meilleures expressions de la pertinence philosophique de la littérature.

D'où provient cette communauté d'esprit entre James et Nussbaum ? Quelles caractéristiques des romans jamesiens expliquent son intérêt et son admiration ? D'après la lecture de James que fait Nussbaum, on retrouve dans les romans de l'écrivain les mêmes questions, les mêmes positions morales et les mêmes problèmes moraux que dans ses propres essais philosophiques. Ainsi, dans *The Golden Bowl*, Maggie Verver se retient de ressentir toute incertitude, d'être en faute, de pécher; elle incarne ainsi le refus de considérer la valeur des biens externes, dont Nussbaum défend la nécessité pour vivre une vie complète. L'apprentissage de Maggie Verver est la reconnaissance de l'impossibilité à mener une vie pure et immaculée sans heurter les personnes qui lui sont chères et sans nier une partie de sa propre humanité. Il s'agit pour Nussbaum d'un rejet d'une conception de la vie morale basée sur le principe général et universel ainsi que d'une acceptation de la nécessité du compromis et de l'improvisation⁴⁰³. Dans *The Ambassadors*, Mrs. Newsome représente la posture kantienne de la moralité par principe général, et donc abstraite et désincarnée; elle rejette l'importance des émotions et refuse celle du contexte et des circonstances particulières. Strether, le personnage principal du roman, quitte la société puritaine de Woollett et la morale stricte de Mrs. Newsome pour trouver à Paris une vie plus riche en expériences mais aussi en incertitudes et en situations morales floues. Il apprend

⁴⁰³ Sur *The Golden Bowl*, voir NUSSBAUM, Martha, « La fêlure dans le cristal : *La coupe d'or* de James et la littérature comme philosophie morale », p. 191-223, et « 'Une conscience aiguë et pleinement responsable': la littérature et l'imagination morale », p. 225-253, dans *La connaissance de l'amour*.

peu à peu l'importance du particulier, de l'incertain et de l'improvisation, et sans rejeter complètement son héritage américain puritain ni embrasser une vie européenne plus libre, parvient à se libérer du carcan d'une moralité sans nuances et sans considération pour les sentiments. Strether quitte donc une morale kantienne pour comprendre, suite à son dépaysement, la valeur d'une conception morale aristotélicienne⁴⁰⁴. Dans *The Princess Casamassima*, James défend une philosophie politique égalitaire et dénonce la pauvreté et ses effets sur les capacités morales et intellectuelles de ceux qui la vivent. Comme Nussbaum dans son approche des capacités, James propose l'idée selon laquelle les conditions matérielles doivent être considérées en fonction de ce qu'elles rendent possible et impossible d'accomplir pour les individus⁴⁰⁵. Il y a donc un véritable parallélisme entre les préoccupations de la philosophe et celles du romancier, du moins si nous nous fions à la lecture que fait Nussbaum des romans de James. Les positions qu'elle critique sont aussi critiquées par James et ils partagent une même conception de la vie morale ainsi que plusieurs positions politiques. L'insistance de Nussbaum sur la pertinence éthique de l'œuvre de James n'est donc nullement surprenante.

Bien que nous ne cherchions pas à nous immiscer dans des débats interprétatifs autour de l'œuvre de James, nous devons noter que des commentateurs ont déjà critiqué les lectures idiosyncratiques, voire même selon certains partiales, que fait Nussbaum afin de faire coïncider les ouvrages lus avec ses propres thèses⁴⁰⁶. La présence dans *The Golden Bowl*, *The Ambassadors* ou *The Princess Casamassima* de personnages incarnant les positions aristotélicienne et kantienne ou encore une position politique semblable à l'approche des capacités doit donc être

⁴⁰⁴ NUSSBAUM, Martha, « L'équilibre perceptif : la théorie littéraire et la théorie morale », *La connaissance de l'amour*, p. 255-292.

⁴⁰⁵ NUSSBAUM, Martha, « Perception et révolution : *La princesse Casamassima* et l'imagination politique », *La connaissance de l'amour*, p. 293-327.

⁴⁰⁶ COOPER, John M., « Review », *The Philosophical Review*, vol. 97, no 4, octobre 1988, p. 543-564 ; IRWIN, T. H., « Review », *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no 7, juillet 1988, p. 376-383 ; LONG, A. A., « Review », *Classical Philology*, vol. 83, no 4, octobre 1988, p. 361-369.

considérée comme une lecture propre à Nussbaum, et non comme un fait établi par l'ensemble des spécialistes de l'œuvre de James. Si certaines associations entre une position de Nussbaum et les écrits de James nous paraissent parfois plus incertaines, notamment le lien entre l'approche des capacités et *The Princess Casamassima*, nous avons toutefois pu constater par notre propre lecture de certains romans de James de grandes similarités entre sa vision du monde et celle de Nussbaum. L'interprétation des œuvres de James par la philosophe nous semble donc assez juste bien que parfois quelque peu forcée, mais il s'agit certainement d'une interprétation qui lui est propre et non d'une lecture universellement acceptée par les spécialistes de l'œuvre de James.

Il y aurait cependant plus que des préoccupations et des positions communes qui expliqueraient l'intérêt de Nussbaum pour James. Non seulement celui-ci exprime une conception aristotélicienne de l'éthique et accorde la priorité à la perception et au particulier, mais il le fait dans un style qui correspond tout à fait à cette conception. Pour montrer la justesse de la conception de l'éthique qu'ils partagent, Nussbaum utilise souvent des passages des romans de James puisque ceux-ci seraient plus aptes que les textes philosophiques à en montrer la justesse. James ne fait donc pas que partager une vision morale avec Nussbaum, il exprime aussi cette vision mieux que quiconque. Notant cette adéquation entre le style et la vision morale des romans, la philosophe est alors claire : au-delà de la pertinence de la littérature en éthique, il y a une pertinence particulière de l'œuvre jamesienne, qui ne peut être reprise et paraphrasée par la philosophie, même une philosophie en accord avec la conception aristotélicienne de l'éthique⁴⁰⁷ :

J'ai déjà affirmé que la perception et l'action correcte selon James doivent être exprimées dans la prose artistique de James. Je peux maintenant aller plus loin, et soutenir que le rôle moral des règles elles-mêmes, dans cette conception, ne peut être montré qu'à l'intérieur d'une histoire qui place les règles dans une relation appropriée avec les perceptions. Si nous devons évaluer la thèse selon laquelle le jugement correct est le résultat d'un dialogue entre un principe préalable et une vision nouvelle, nous avons besoin de voir cette vue incarnée dans une prose qui n'ôte pas la complexité et l'indétermination mêmes du choix, qui lui

⁴⁰⁷ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 210-214, 242-244.

donnent consistance. Le travail moral qui consiste à donner et à recevoir le « thème » ne pourrait pas nous être montré dans un travail de théorie de la décision formelle; ni dans une prose philosophique abstraite, puisqu'il s'agit d'abord d'apprendre la juste vision du concret. Il ne pourrait même pas être bien montré dans un exemple de philosophe, car celui-ci n'aurait pas la spécificité, le caractère indéterminé du cas littéraire, ses riches métaphores et ses images, ses manières de nous raconter comment les personnages apprennent à se voir comme ceci ou comme cela, deviennent attentifs à de nouveaux aspects de la situation.⁴⁰⁸

Pour Nussbaum, James parvient donc à la fois à incarner les possibilités propres à la littérature et à la narrativité, à proposer une réflexion morale qui témoigne d'une conception aristotélicienne de l'éthique et à exprimer cette réflexion dans un style qui correspond parfaitement au contenu qu'il cherche à transmettre. En plus d'affirmer à nouveau que les possibilités de la littérature peuvent parfois dépasser celles de la philosophie lorsqu'il est question d'éthique, Nussbaum nous rappelle aussi son insistance sur le fait que le « contenu éthique » d'un roman ne peut être extrait de ce dernier pour être réécrit en langage philosophique. Il est donc tout à fait cohérent pour elle de dire que la vision éthique de James ne peut être exprimée que dans le roman jamesien : une traduction fidèle de cette vision en langage philosophique est pour elle simplement impossible. Nussbaum s'efforce d'ailleurs d'inclure de longues citations des romans qu'elle étudie dans ses essais, puisqu'une paraphrase ne pourrait avoir le même sens et la même « perceptivité ».

Néanmoins, l'impossibilité de paraphraser ou de traduire l'intérêt moral d'un roman en langage philosophique ne signifie pas pour Nussbaum qu'il est impossible ou inutile de commenter les textes de James. Un critique peu généreux pourrait en effet affirmer que la philosophe se contredit grossièrement en affirmant d'abord que les romans d'Henry James sont uniques et impossibles à paraphraser pour ensuite consacrer plusieurs chapitres de *Love's Knowledge* et d'autres ouvrages à en commenter des extraits et en présenter des paraphrases. Selon cette objection, le seul travail philosophique cohérent que pourrait effectuer Nussbaum

⁴⁰⁸ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 243.

serait alors simplement de dire au lecteur : « Lisez les romans d'Henry James », puisque seul James lui-même pourrait exprimer sa vision morale et sa conception de l'éthique.

Il ne s'agit pas d'une objection bien nouvelle envers les philosophes qui considèrent un texte ou un type de texte comme impossibles à paraphraser. Le lecteur de est en droit de leur demander comment, si les textes dont il est question sont bien uniques et inimitables, ces philosophes peuvent tout de même en proposer un commentaire qui mériterait lui aussi d'être lu. En d'autres termes, si le texte littéraire ne peut être paraphrasé et transmet quelque chose qui échappe à la philosophie, comment le commentaire philosophique peut-il avoir une valeur autre que l'exhortation à lire le texte littéraire ? Qu'y a-t-il pour le commentaire philosophique à exprimer si le texte littéraire exprime quelque chose qui ne peut l'être en philosophie ?

Cette objection se rapproche de notre critique de Diamond⁴⁰⁹, où nous affirmions que la défense d'une position morale qui ne pourrait être justifiée par des arguments rationnels est problématique pour un philosophe. La position de Nussbaum est cependant différente de celle de Diamond, puisqu'elle n'affirme pas que la conception de l'éthique de James (qui serait après tout une conception aristotélicienne) est impossible à défendre par des arguments rationnels. Pour Nussbaum, les moyens utilisés par James pour montrer la justesse de sa conception de l'éthique ne sont pas reproductibles par le philosophe, et ces moyens correspondent mieux à cette conception que les moyens que peut utiliser la philosophie. Cela ne signifie pourtant pas que la philosophie n'a aucun rôle à jouer dans l'explication et la défense de cette conception, puisqu'affirmer que le texte est inimitable et irremplaçable ne signifie pas qu'il soit complet et autosuffisant⁴¹⁰. Le commentaire philosophique ajoute à notre compréhension du texte littéraire, et les deux sont complémentaires :

⁴⁰⁹ Voir la section 2, point 4 de cette thèse.

⁴¹⁰ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 244.

L'explication philosophique est ici l'alliée du texte littéraire lorsqu'elle esquisse ses relations à d'autres formes d'écriture morale. Je trouve que les capacités de critique et de discrimination qu'on associe souvent à juste titre avec la philosophie ont bien un rôle essentiel à jouer – à condition d'adopter une attitude suffisamment humble. Comme Aristote le souligne, une description philosophique qui donne une telle importance aux particuliers concrets doit être humble, et ne prétendre offrir qu'une « esquisse » ou un « schéma » qui dirige notre attention vers les caractéristiques importantes de notre vie morale. Le contenu réel de cette vie ne se trouve pas dans cette esquisse, si ce n'est dans la mesure où il cite ou reconstruit attentivement le texte littéraire.⁴¹¹

La dernière phrase de cette citation permet aussi à Nussbaum de défendre la reconstitution minutieuse mais néanmoins abrégée de certains romans qu'elle présente souvent dans ses ouvrages. Afin de faire comprendre en quoi un roman est pertinent pour l'éthique à un lecteur qui ne l'a jamais lu, elle doit retracer les grandes lignes de l'histoire, présenter les personnages, donner une impression juste du texte. Cette reconstitution ne peut pourtant jamais prétendre remplacer le texte littéraire initial; Nussbaum répète d'ailleurs souvent que les extraits et les paraphrases qu'elle présente ne peuvent rendre compte du propos et du style du roman et qu'ils ne doivent pas être considérés comme des substituts à sa lecture. Ces extraits et paraphrases doivent seulement servir d'incitatif au lecteur du commentaire philosophique à se lancer dans la lecture du texte commenté. En ce sens, l'une des tâches que Nussbaum se donne est bien de dire à ses lecteurs de lire Henry James, puisque même ses propres commentaires ne peuvent transmettre ce que disent les romans de ce dernier. Cependant, l'impossibilité de paraphraser le texte littéraire ne doit pas nous conduire à une sacralisation du texte littéraire. Le philosophe peut non seulement exhorter à la lecture de *The Golden Bowl* mais aussi expliquer pourquoi cette lecture est essentielle, en quoi la position morale qui y est défendue est originale et quelles sont les spécificités et les forces du texte. Plus encore, le commentaire philosophique peut servir à clarifier les propos du roman, à mettre en évidence les positions qui y sont défendues et critiquées

⁴¹¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 244.

et à aider le lecteur à articuler sa propre pensée⁴¹². La philosophie et la littérature sont donc complémentaires.

Si le commentaire philosophique d'une œuvre littéraire est ainsi possible pour Nussbaum, elle insiste cependant sur le fait qu'elle conçoit les œuvres littéraires elles-mêmes, et non seulement les commentaires philosophiques, comme des œuvres de philosophie morale⁴¹³. L'œuvre littéraire peut en effet, comme nous l'avons vu, exprimer une conception de l'éthique par des moyens qui lui sont propres, et peut donc partager avec le texte philosophique une même tâche, celle de montrer la justesse d'une conception éthique et son adéquation avec notre « sens de la vie »; comme les textes philosophiques, l'œuvre littéraire propose une conception de l'éthique qui doit être considérée dans l'enquête éthique comme candidate à la vérité. Chez Cavell et Diamond, cette réunion de la littérature et de la philosophie autour d'une tâche commune amène selon nous un rapprochement entre philosophie et sophistique. La position de Nussbaum est cependant quelque peu différente : plutôt que de rassembler littérature et philosophie autour d'une tâche commune très générale, elle propose une description détaillée des caractéristiques qui permettraient à une œuvre littéraire d'être considérée comme de la philosophie. Ces caractéristiques, issues de la conception aristotélicienne de l'éthique, lui permettent d'éviter le même rapprochement entre philosophie et sophistique que chez ses collègues, mais la mène cependant à une restriction importante de son projet de défense de la pertinence philosophique de la littérature qui n'est pas sans conséquences, comme nous le verrons dans les prochaines pages.

⁴¹² NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 417-419.

⁴¹³ NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », p. 204-205. La réponse de Nussbaum fait écho à la position exprimée à la fois par Putnam et Wollheim, selon laquelle ce n'est pas le roman qui doit être considéré comme un texte de philosophie morale mais plutôt le commentaire philosophique qui en est fait. Voir PUTNAM, Hilary, « Taking Rules Seriously », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 199 et, dans le même numéro, WOLLHEIM, Richard, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and the Plausibility of Literature as Moral Philosophy », p. 190.

3) Un critère de reconnaissance implicite et restrictif

Nous pouvons résumer en deux arguments principaux le projet de Nussbaum d'inclure les romans dans l'enquête éthique et dans la philosophie morale. D'une part, par ses liens naturels avec les émotions, le particulier et la perceptivité, qui sont des caractéristiques importantes de la conception aristotélicienne de l'éthique, le roman permet une meilleure compréhension des enjeux éthiques, de la délibération morale, de ce que sera une vie vécue selon différentes conceptions morales et de notre sens de la vie, c'est-à-dire ce que nous considérons important pour une vie bonne. Tous les romans ne partagent pas nécessairement la conception aristotélicienne de l'éthique, mais il existe néanmoins des similarités entre les possibilités du roman en tant que genre littéraire et cette conception. D'autre part, puisque le style et le contenu sont indissociables, certains romans peuvent exprimer la conception aristotélicienne de l'éthique avec plus d'exactitude et de précision que la philosophie. Ces mêmes romans peuvent nous montrer en quoi cette conception est juste et en quoi les conceptions concurrentes mènent à une mauvaise compréhension de la vie morale et à des vies qui ne sont pas bien vécues.

Parmi l'ensemble des romans, il existe donc certains textes qui parviennent à exprimer une vision morale particulièrement juste qui ne pourrait être exprimée de façon aussi convaincante et précise par un texte philosophique. Chez les auteurs de ces romans, dont Henry James est pour Nussbaum le meilleur exemple, une symbiose entre une conception aristotélicienne de l'éthique, une perceptivité particulièrement juste et réaliste et un style littéraire qui peut rendre compte de ces caractéristiques, donne naissance à des textes dont la valeur morale

est supérieure aux autres. Si le premier argument de Nussbaum présuppose que les émotions, le particulier et la perception, et donc la conception aristotélicienne de l'éthique, sont essentiels pour comprendre notre vie morale et notre sens de la vie, le deuxième argument repose entièrement sur la justesse de cette conception. Les romans qui sont plus aptes à exprimer la conception aristotélicienne de l'éthique que les textes philosophiques le sont parce que leur style correspond à ce que la conception aristotélicienne défend. En effet, s'il veut défendre l'importance des émotions, de l'improvisation morale ou du particulier, le texte doit lui-même exprimer ces caractéristiques, ce qui n'est fait que dans des romans, et seulement par certains auteurs.

Malgré la complémentarité des disciplines et la reconnaissance de possibilités propres à chacune, Nussbaum croit que le terme « philosophie » devrait englober à la fois la philosophie traditionnelle et la littérature : « [P]uisque je considère que la philosophie, dans son sens grec original, comprend n'importe quelle forme d'investigation qui exprime notre amour de la sagesse et qui nous mène à une compréhension de nous-mêmes et du monde, je préfère dire que [*The Golden Bowl*], en nous montrant les limites d'une certaine forme de théorisation, fait de la philosophie. »⁴¹⁴. Tout comme Cavell et Diamond, Nussbaum ne considère donc pas que l'argumentation rationnelle constitue un bon critère de reconnaissance de la philosophie, ou que seule la philosophie traditionnelle peut être considérée comme de la philosophie. Le titre de son premier article traitant de littérature, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », nous indiquait déjà que son projet n'est pas seulement de rapprocher

⁴¹⁴ « [S]ince I think of philosophy, in its original Greek meaning, as whatever form of inquiry it is that expresses our love of wisdom and leads us to understanding of ourselves and the world, I prefer to say that this text, by showing the limits of a certain kind of theorizing, does philosophy. » NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p.207 ; notre traduction.

littérature et philosophie mais bien de considérer que certaines œuvres littéraires sont de la philosophie.

Dans sa réponse aux commentaires de Richard Wollheim, Patrick Gardiner et Hilary Putnam sur « Flawed Crystals », Nussbaum propose comme nous venons de le voir un critère de reconnaissance de la philosophie qui peut remplacer l'argumentation rationnelle, soit l'amour de la sagesse. Il s'agit d'un critère qui permet de délimiter le domaine de la philosophie morale parce qu'il n'autorise l'inclusion dans ce domaine que d'un nombre restreint de « grands romans »⁴¹⁵. Cependant, tout comme le sérieux chez Cavell ou le réalisme chez Diamond, le critère de reconnaissance que propose Nussbaum a comme principal problème d'être si vague et imprécis qu'il en devient éminemment subjectif. Il n'existe en effet ni définition communément acceptée, ni éléments caractéristiques nous permettant de reconnaître « l'amour de la sagesse »; les romans qui pour Nussbaum expriment cet amour pourraient donc facilement se voir nier cette reconnaissance par un individu qui ne partage pas sa conception de l'éthique et sa vision morale. Le problème auquel s'expose Nussbaum avec un critère de reconnaissance de la philosophie tel que l'amour de la sagesse est donc le même que celui que nous identifions chez Cavell et Diamond : la trop grande subjectivité et le manque de contenu du critère de reconnaissance proposé permettent un rapprochement entre philosophie et sophistique qui met en péril la distinction entre les deux.

Nussbaum semble cependant consciente de ce danger. Elle conclut en effet sa réponse à Gardiner, Putnam et Wollheim par une mise en garde contre une perte de vue de l'objectif premier de la philosophie :

Je trouve que l'image de Putnam d'une philosophie comme d'une création artistique expressive est excitante. Je m'inquiète cependant d'une direction dans laquelle cette image pourrait être emmenée (contre les intentions de Putnam, j'en suis certaine). Si, comme je

⁴¹⁵ NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », p. 204.

crois que cela arrive parfois lorsque Nietzsche utilise cette image, nous sommes convaincus par l'image selon laquelle la théorie morale n'est qu'un jeu ou une création exubérante et sans contraintes, nous aurons perdu une idée qui est pour moi fondamentale non seulement pour la théorie morale mais pour toute moralité : l'idée selon laquelle il existe quelque chose à propos duquel nous cherchons à avoir raison, que nous cherchons à exprimer de façon véridique; l'idée selon laquelle cela a une grande importance que nous disions ceci ou cela; l'idée selon laquelle nous cherchons la vérité.⁴¹⁶

Cette mise en garde doit être rapprochée de la nuance importante que Nussbaum apporte à son projet lorsqu'elle affirme que, selon elle, *certain*s grands romans peuvent être considérés comme de la philosophie morale⁴¹⁷. En effet, le manque de précision de son critère de reconnaissance n'empêche pas Nussbaum d'identifier un corpus romanesque assez cohérent qui peut être considéré comme de la philosophie, et qui gravite comme nous l'avons dit autour de la conception aristotélicienne de l'éthique. Nussbaum ne refuse pas ouvertement aux romans n'exprimant pas cette conception la possibilité de manifester un amour de la sagesse, mais considère que puisque la forme romanesque est intimement liée à la conception aristotélicienne, son expression par un roman permet une adéquation entre le style et le contenu qui permet au roman de s'élever au-dessus des autres. Ainsi, bien qu'elle n'exclue pas ouvertement et catégoriquement les romans n'exprimant pas cette conception de l'éthique du domaine de la philosophie morale, il n'en reste pas moins qu'elle s'intéresse d'abord à étudier et à promouvoir ceux qui le font. Il nous semble donc que bien qu'elle identifie l'amour de la sagesse comme critère de reconnaissance de la philosophie, Nussbaum considère plutôt de façon implicite que le

⁴¹⁶ « I find Putnam's picture of a philosophy as an (expressive) artistic creation exciting. I worry, however, about a direction in which it could be taken (against Putnam's intentions, I am certain). If, as I think sometimes happen with Nietzsche's use of that image, we become convinced by the image that moral theory is all a matter of free play or exuberant, unconstrained making, we will have lost an idea that is, in my view, fundamental not just to moral theory but to any morality whatever: the idea, namely, that there is something there that we are straining to be *right* about, and to express truly; the idea that it does matter, and matter deeply, whether we say this or that; the idea that we are after the truth. » NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », p. 207-208 ; notre traduction.

⁴¹⁷ NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », p. 204.

partage et l'expression d'une conception aristotélicienne de l'éthique est le véritable critère permettant d'affirmer qu'un roman fait partie du domaine de la philosophie.

Ce second critère de reconnaissance, implicite mais néanmoins très présent dans les propos de Nussbaum, fait en sorte que le danger d'un rapprochement entre philosophie et sophistique est beaucoup moins présent chez elle que chez Cavell ou Diamond. On peut en effet difficilement imaginer un texte qui manifesterait les caractéristiques de la conception aristotélicienne de l'éthique telle que définie par Nussbaum tout en étant un texte de sophistique cherchant à manipuler ses lecteurs, ou encore en étant un texte qui ne prendrait pas au sérieux l'enquête éthique et la question « comment doit-on vivre ? ». Elle remplace donc les critères traditionnels de reconnaissance de la philosophie par un critère encore plus strict, au point où de très nombreux ouvrages de philosophie traditionnelle ne pourraient selon ce critère être considérés comme des ouvrages véritablement philosophiques puisqu'ils ne sont pas aristotéliciens. Nussbaum ne vise certainement pas à exclure les écrits de Kant, Mill ou Platon du domaine de la philosophie morale, mais elle n'inclut dans ce domaine que les ouvrages littéraires qui partagent son aristotélisme, ce qui révèle à notre avis le caractère restrictif de ce critère implicite.

Il peut donc sembler ici que la position de Nussbaum sur les liens entre philosophie morale et littérature contredit notre thèse, puisque nous reconnaissons que le critère de reconnaissance de la philosophie qu'elle propose implicitement lui permet d'éviter le danger d'un rapprochement entre philosophie et sophistique. Nous devons cependant rappeler que le critère de reconnaissance qu'elle propose explicitement, soit l'amour de la sagesse, l'expose aux mêmes problèmes que Cavell et Diamond; nous croyons aussi que c'est pour s'éloigner de ce danger que Nussbaum en vient à défendre presque exclusivement la pertinence philosophique des ouvrages

qui partagent sa conception de l'éthique. Plutôt que de s'exposer au danger de voir des œuvres antithétiques à ses positions incluses dans la philosophie morale, Nussbaum choisi donc d'après nous de limiter son étude des possibilités philosophiques du roman à des ouvrages qui partagent et expriment sa conception de l'éthique.

Cette restriction de l'inclusion des œuvres littéraires dans la philosophie morale par un critère de reconnaissance strict et implicite n'est cependant pas non plus sans écueils. Pour inclure des œuvres littéraires dans le domaine la philosophie morale et rejeter les critères de reconnaissance de la philosophie traditionnelle sans faire entrer dans ce domaine des ouvrages qui ne partagent pas sa conception de l'éthique, Nussbaum doit en effet proposer un critère rigoureux qui ne permet d'inclure qu'un corpus littéraire très restreint et très uniforme. Cette sélection des ouvrages en fonction de certaines caractéristiques cause deux problèmes : une trop grande identification entre la conception aristotélicienne et les possibilités de la littérature et une circularité dans l'argumentation de Nussbaum.

3.1) L'aristotélisme et la littérature

Comme Diamond, Nussbaum appuie sa remise en question des critères de la philosophie sur une position morale particulière, ce qui lui évite de faire tomber la philosophie dans le relativisme. Cependant, contrairement à sa collègue, la position morale de Nussbaum peut être défendue par la philosophie traditionnelle et par une argumentation rationnelle, ce qui lui permet de l'explicitier et de la justifier. Cette possibilité s'avère cependant à double tranchant, puisqu'en explicitant ainsi sa conception de l'éthique et ses liens avec certains romans, Nussbaum en vient à restreindre la pertinence morale des romans au seul partage de cette conception et des éléments qui la constituent. Si le caractère vague et flou des critères de sérieux et de réalisme de Cavell et

Diamond ne leur permet pas de bien distinguer entre philosophie et sophistique, il leur permet néanmoins d'éviter d'avoir à effectuer une sélection monolithique et uniforme des œuvres littéraires ayant une pertinence philosophique. Chez Cavell, le processus de lecture rédemptrice sert ainsi à expliquer comment la lecture d'un texte qui n'est pas un texte de philosophie peut mener le lecteur à des réflexions philosophiques; chez Diamond, bien que le critère de réalisme soit ancré dans une position morale particulière et qu'il soit dépendant de la croyance en l'immanence du Bien, la position morale générale de bienveillance et de respect est assez peu définie pour rassembler des œuvres et des auteurs présentant des visions morales qui comprennent certaines différences. Alors que tous deux tentent de trouver dans la littérature des aspects de la vie morale qui échappent à la philosophie traditionnelle, Nussbaum tente plutôt d'y retrouver une défense plus adaptée d'une conception de l'éthique qui se retrouve aussi en philosophie traditionnelle, et restreint donc les ouvrages qu'elle étudie à cette conception.

Cette sélection des ouvrages, qui comme nous l'avons dit est reconnue par Nussbaum, n'est pas, selon elle, propre à son projet et à son critère de reconnaissance : la philosophie traditionnelle effectue elle aussi une sélection des textes en fonction du partage d'une conception de l'éthique en établissant l'argumentation rationnelle comme critère de reconnaissance. En effet, si le style et la forme d'un texte sont liés à son contenu, imposer le style et la forme de la philosophie traditionnelle comme seule façon de faire de la philosophie revient à limiter le domaine de la philosophie morale à un certain type de contenu. C'est là un des principaux aspects de la critique de la philosophie traditionnelle de Nussbaum : en rejetant la littérature comme candidate à l'expression d'une position morale juste, l'enquête éthique de la philosophie traditionnelle rejette sans examen une position morale qui doit pourtant être considérée de la même façon que les positions morales exprimées par les textes de philosophie traditionnelle.

Selon Nussbaum, en exigeant que les textes pris en considération par l'enquête éthique soient des textes qui utilisent l'argumentation rationnelle et le style philosophique traditionnel, la philosophie traditionnelle effectue elle aussi une sélection des ouvrages.

Le critère strict et implicite dans le projet de Nussbaum, soit le partage d'une conception aristotélicienne de l'éthique, est cependant longuement défini et explicité par la philosophe. Il en résulte que même s'il existe pour elle des liens entre la forme romanesque et la conception aristotélicienne, tous les romans ne peuvent satisfaire ce critère strict; plus encore, comme nous l'avons dit, il ne permet pas d'inclure tous les textes de philosophie traditionnelle. Le critère implicite de Nussbaum est donc beaucoup plus strict que le critère de la philosophie traditionnelle : il permet peut-être d'inclure des romans dans le domaine de la philosophie morale mais exclut tout de même la majorité des textes littéraires et philosophiques. De plus, ce critère implicite démontre que même si Nussbaum appelle à une plus grande inclusion dans l'enquête éthique, elle ne cherche finalement qu'à inclure qu'une seule position morale, une conception de l'éthique, et un moyen (ou un ensemble de moyens) pour les défendre.

L'adéquation entre la conception aristotélicienne de l'éthique et les romans pouvant être considérés comme de la philosophie morale fait en sorte qu'il peut parfois sembler que Nussbaum défend une conception assez moraliste de la littérature, où les œuvres qui promeuvent une certaine vision morale seront considérées comme supérieures à celles qui ne le font pas. Les romans étudiés par Nussbaum dans *Love's Knowledge* partagent presque tous, selon la lecture qu'elle en fait, un ensemble de positions en éthique ainsi qu'une vision du monde; plus encore, ils tentent, tout comme Nussbaum de convaincre le lecteur de la justesse de ces positions et de cette vision. Les seuls romans étudiés en profondeur dans cet ouvrage qui ne partagent pas du tout cette conception, soit la trilogie de Beckett constituée de *Molloy*, *Malone Meurt* et

L'innommable, sont critiqués par la philosophe notamment en raison de leur rejet de la naturalité des émotions et de la narrativité, et donc de la conception éthique de Nussbaum⁴¹⁸. Il semble donc que pour celle-ci, la bonne ou la meilleure littérature se reconnaît à l'aide de la conception morale qu'elle transmet, ce qui constitue bel et bien une forme de moralisme⁴¹⁹.

Bien qu'elle soit moins explicite dans sa sélection d'ouvrages et dans la conception de l'éthique qu'elle défend, une impression semblable de moralisme peut se retrouver à la lecture de Diamond, pour qui le rôle de la littérature est d'améliorer notre réalisme et donc de nous faire partager une attention aimante et respectueuse envers autrui et envers le monde. Chez les deux philosophes, l'impression de moralisme que nous notons tient au fait que leur conception de la philosophie est déjà une prise de position philosophique en éthique, ce qu'elles reconnaissent toutes deux de façon plus ou moins explicite. Pour Diamond et Nussbaum, il n'existe pas de conception de la philosophie ou d'écriture philosophique qui soit neutre : comme nous l'avons vu, le style philosophique traditionnel est lui-même une prise de position en faveur d'une conception systématique, universelle et rationnelle de la philosophie morale⁴²⁰. Leur critique de ce style et de la conception de l'éthique qui y correspond se fait donc à partir d'une position particulière et non d'un appel à une plus grande impartialité ou neutralité dans l'écriture en philosophie morale. Diamond et Nussbaum pourraient donc répondre à notre critique en arguant que la sélection des ouvrages littéraires pouvant être considérés comme des textes de philosophie se fait chez elles tout comme dans la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire en fonction d'une prise de position initiale.

⁴¹⁸ NUSSBAUM, Martha, « Des émotions narratives : la généalogie beckettienne de l'amour », *La connaissance de l'amour*, p. 425-463. Bien que Nussbaum reconnaisse la qualité des romans de Beckett, la vision morale dont ils témoignent est l'objet de ses critiques, ce qui fait en sorte qu'elle considère ces romans comme importants pour qui s'intéresse à la question des émotions et de la narrativité mais néanmoins erronés.

⁴¹⁹ Voir FREELAND, Cynthia A., « Art and Moral Knowledge », p. 24, pour un constat similaire.

⁴²⁰ DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, p. 441; NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 38-39, 45-46, 54-62.

S'il s'agirait certainement d'un argument valide pour contrer notre objection, nous croyons cependant qu'il changerait grandement la nature du projet de Diamond et de Nussbaum. Utiliser cet argument signifierait en effet redéfinir leur projet, qui ne sera plus de proposer une conception plus large et plus inclusive de la philosophie morale qui puisse prendre en compte les œuvres littéraires, mais plutôt de défendre une conception alternative de la philosophie morale qui a comme point de départ une conception de l'éthique différente de celle promue par la philosophie traditionnelle. Ainsi, si nous suivons toujours cet argument, les conceptions de la philosophie proposées par Diamond et Nussbaum pourraient être soumises aux mêmes critiques qu'elles présentent à la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire qu'elles sont partiales et ne peuvent accepter la valeur de leurs concurrentes. L'argument d'une sélection similaire dans la philosophie traditionnelle mènerait donc selon nous les deux philosophes à considérer la philosophie morale non pas comme une discipline axée autour de la recherche de vérité et du processus dialectique mais plutôt comme une discipline qui cherche d'abord et avant tout à défendre une position morale particulière.

La sélection implicite des ouvrages littéraires faisant partie de la philosophie permet à Nussbaum de ne pas avoir à défendre une conception de la philosophie pour laquelle tous les textes littéraires quels qu'ils soient accomplissent un travail philosophique de même nature que la philosophie traditionnelle. Une telle conception devrait en effet inclure dans la philosophie des textes si éloignés des objectifs initiaux de la discipline qu'elle aurait peine à se définir autrement que comme le lieu d'expression d'une vision du monde, sans autres critères ou obligations. En restreignant l'accès au statut de texte philosophique à des textes littéraires qui possèdent certaines caractéristiques et une certaine vision du monde, Nussbaum tente d'éviter que l'inclusion de

textes littéraires dans la philosophie ne transforme la discipline en une simple arène où s'affrontent des visions du monde. Cependant, elle limite ainsi l'horizon de la philosophie morale à une seule de ces visions.

3.2) Une argumentation circulaire

L'adéquation entre les romans inclus dans la philosophie et ceux qui partagent la conception aristotélicienne de l'éthique conduit aussi Nussbaum à une argumentation circulaire. En effet, selon elle, cette conception de l'éthique, par son insistance sur le particulier, l'imprévu, la valeur des émotions et la non-commensurabilité des biens, nous permet de voir comment certaines œuvres littéraires peuvent transmettre un enseignement moral important : que ces quatre caractéristiques sont essentielles pour comprendre la vie morale et que la conception de l'éthique qui les partage est juste. La conception aristotélicienne de l'éthique peut donc nous montrer la valeur de l'enseignement moral de certains romans, qui eux nous montrent en quoi la conception aristotélicienne de l'éthique est juste et réaliste.

Pour Nussbaum, comme nous l'avons précédemment mentionné, le point de départ d'une enquête sur la nature de l'éthique et de notre vie morale ne peut être totalement neutre et impartial⁴²¹. Le seul choix d'une question initiale, comme « comment doit-on vivre ? » ou « quel est mon devoir moral ? », contient déjà des présupposés qui orienteront les possibilités de réponse. On ne peut donc lui reprocher d'avoir entamé son enquête sur les liens entre la philosophie morale et la littérature à partir d'une conception aristotélicienne de l'éthique, puisqu'il lui était nécessaire de faire un choix. De même, une certaine circularité est aussi inévitable, puisque le choix de la question initiale et du mode d'enquête reflètent la conception de l'éthique du philosophe et le mène vers des réponses qui confirmeront ce parti pris.

⁴²¹ NUSSBAUM, Martha, *La connaissance de l'amour*, p. 46.

Cependant, la circularité que nous identifions chez Nussbaum nous semble encore plus marquée que cette circularité inévitable dans l'enquête éthique. En effet, la sélection des romans qu'elle effectue n'est pas que le résultat d'une position initiale mais doit aussi servir à justifier cette position : les romans choisis le sont en fonction de leur partage de la conception aristotélicienne *et* nous montrent la justesse de la conception aristotélicienne. Quiconque ne partage pas cette conception sera donc peu convaincu par la défense de la littérature que propose Nussbaum : en plus de limiter les possibilités morales de la littérature à une conception spécifique de l'éthique, la circularité de son argumentation restreint l'intérêt que peut avoir la littérature pour les philosophes à ceux qui partagent cette conception de l'éthique. Selon le portrait que fait Nussbaum du lien entre le roman et l'éthique, il semble en effet impossible qu'un philosophe kantien ou utilitariste trouve un enseignement moral pertinent dans un roman sans se contredire. Plutôt que de défendre la pertinence morale de la littérature, Nussbaum défend finalement la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique et la possibilité pour certains romans d'exprimer cette conception de façon plus juste que la philosophie traditionnelle. Cette limitation de l'intérêt moral de la littérature à la défense d'une seule conception morale prédéterminée ne nous paraît pas rendre justice à la diversité et à l'inventivité des points de vue et des propos que l'on y retrouve. Il nous semble en effet tout à fait possible, et même aisé, de trouver des exemples probants à la fois de romans ayant une pertinence philosophique sans partager la conception aristotélicienne de l'éthique⁴²² et de philosophes s'intéressant à la

⁴²² Freeland donne comme exemple *Crash* de J. G. Ballard, qui insiste sur le caractère contingent de la vie humaine tout en exprimant la croyance en un destin auquel on ne peut échapper. Selon elle, « Nussbaum's Aristotelian convictions might suggest that this book is unacceptable because it takes contingency too far and reconceptualizes human happiness in too bizarre a fashion.[...] Because she does have some prior moral commitments, Nussbaum seems to rule in and rule out certain novels for our moral learning ; but this means that she seems to know in advance what can be learned from good literature, at least in outline, and which books to read. » : FREELAND, Cynthia A., « Art and Moral Knowledge », p. 24.

littérature sans être aristotéliens (pensons seulement à des figures importantes comme Danto, Deleuze ou encore Rorty).

Le lien entre aristotélisme et littérature est donc selon nous beaucoup plus un indicateur à la fois des préférences et des positions morales de Nussbaum que le reflet de caractéristiques de la forme romanesque, ou de la nécessité de partager une conception aristotélienne de l'éthique pour comprendre la valeur morale de la littérature. Pour nous convaincre de la généralité et de la nécessité de ce lien, il aurait fallu que Nussbaum présente une défense beaucoup plus étoffée et exhaustive des liens entre aristotélisme et forme romanesque que l'établissement d'un lien somme toute vague entre narrativité et émotions ainsi que d'un lien entre le roman et le particulier. Plus encore, il lui aurait aussi fallu montrer qu'un roman qui défend une position contraire à l'aristotélisme se contredit, et qu'un philosophe qui n'est pas aristotélien ne peut s'intéresser à l'enseignement moral de la littérature sans trahir ses propres convictions. Si Nussbaum argumente de façon très convaincante pour montrer les liens entre des auteurs comme James, Proust, Dickens et son aristotélisme, cette argumentation ne suffit pas à établir un lien indubitable entre l'aristotélisme et le roman.

En fondant sa défense de la pertinence morale de la littérature sur la conception aristotélienne de l'éthique et son partage par certains auteurs, Nussbaum peut donc éviter de rapprocher philosophie et sophistique tout en incluant des textes littéraires dans la philosophie, mais ce au prix d'un rétrécissement considérable de l'horizon moral de la littérature et de la possibilité de convaincre les philosophes non-aristotéliens. Il est donc possible d'inclure des textes littéraires dans la philosophie et de rejeter l'argumentation rationnelle comme critère de reconnaissance de la philosophie sans rapprocher cette dernière de la sophistique, mais il faut pour cela s'assurer que le nouveau critère de reconnaissance proposé soit assez strict pour exclure

tout texte permettant de remettre en cause la distinction entre philosophie et sophistique. Or, comme nous le montre l'exemple de Nussbaum, l'établissement d'un critère strict pose lui aussi certains problèmes. En cherchant à inclure la littérature dans la philosophie sans y laisser entrer la sophistique, Nussbaum ne permettra finalement l'inclusion que d'un nombre très restreint de textes qui ne nous appellent pas à une aventure morale mais nous mènent vers une conclusion déjà connue.

Conclusion

Le projet d'inclusion de la littérature dans la philosophie morale défendu par Nussbaum s'articule autour de deux arguments principaux. D'abord, il existe d'après la philosophe des liens entre la forme romanesque et l'éthique qui font en sorte que certaines positions morales ne peuvent être exprimées avec justesse que par des romans. Ensuite, certains romans peuvent défendre la conception de l'éthique que Nussbaum considère comme étant la plus juste en raison de leur partage de cette conception et de la congruence entre leur style et cette conception.

Pour Nussbaum, l'enquête éthique, qu'elle conçoit d'après le modèle de l'enquête aristotélicienne, doit prendre en compte ce qu'ont à dire les romans sur les questions morales pour être une enquête véritablement inclusive. Sans l'apport des romans, cette enquête se fait à partir d'une conception trop abstraite et trop vague de notre « sens de la vie », c'est-à-dire de ce qui nous paraît essentiel pour une vie bien vécue; les romans nous permettent aussi de bien comprendre quelle influence peut avoir une conception de l'éthique sur la vie d'un individu, et montrent donc l'importance de la réflexion morale et de l'enquête éthique.

Par leur intérêt pour le particulier et les émotions, les romans sont, selon Nussbaum, fortement liés à la conception aristotélicienne de l'éthique. Cette conception s'articule autour de quatre caractéristiques principales : la non-commensurabilité des biens, la priorité du particulier, la valeur morale des émotions et la pertinence éthique des événements hors de notre contrôle. Le roman, qui par son style est plus apte que la philosophie à montrer l'importance de ces éléments dans notre vie morale, permet de montrer à ses lecteurs la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique et l'adéquation de cette conception à notre « sens de la vie ». Le roman est donc l'expression la plus appropriée de la conception aristotélicienne de la vie morale, et doit être pris en compte dans l'enquête éthique pour que celle-ci soit complète et réaliste.

Les romans ne sont cependant pas tous égaux dans leur pertinence éthique aux yeux de Nussbaum. Certains d'entre eux, notamment les romans d'Henry James, expriment la conception aristotélicienne de façon plus juste et plus complète que la plupart des romans, puisque l'auteur lui-même défend une conception aristotélicienne de l'éthique et le fait à l'aide d'un style qui correspond en tous points à celle-ci. L'adéquation entre le contenu et le style, à laquelle s'ajoute le fait que les auteurs partagent eux-mêmes la conception de l'éthique que Nussbaum défend, fait en sorte que les romans d'auteurs comme Proust, James et Dickens ont pour elle une valeur spéciale et peuvent transmettre un enseignement plus pertinent que les autres romans. Nussbaum nuance parfois ce parti pris, en affirmant par exemple que les romans qu'elle étudie sont les plus pertinents par rapport aux questions qui l'intéressent et non pour l'ensemble des interrogations philosophiques. Il n'en reste pas moins que puisque Nussbaum détermine ce que la littérature peut apporter à la philosophie en fonction de la conception aristotélicienne de l'éthique, les romans qui expriment cette conception seront nécessairement les romans ayant la plus grande valeur morale.

Pour Nussbaum, certains grands romans doivent donc être considérés comme de la philosophie morale. Elle ne défend pas seulement une proximité entre philosophie et littérature, mais bien une inclusion de certains ouvrages littéraires dans la philosophie. Son étude se restreint cependant presque entièrement aux ouvrages qui manifestent, selon la lecture qu'elle en fait, une conception aristotélicienne de l'éthique. Ainsi, alors qu'elle justifie d'abord son inclusion de certains romans dans le corpus de la philosophie morale par le fait que ces romans partagent avec la philosophie l'« amour de la sagesse » qui définit la philosophie, elle défend implicitement dans ses essais un autre critère de reconnaissance de la philosophie, soit le partage d'une conception aristotélicienne de l'éthique. Puisque les raisons qui la poussent à inclure des romans dans la philosophie morale proviennent toutes de la conception aristotélicienne de l'éthique, c'est le partage de cette conception qui lui permet de reconnaître les romans qui devraient être inclus dans la philosophie morale. Ce faisant, Nussbaum restreint les possibilités morales de la littérature à certains romans spécifiques et ne peut rendre compte de l'intérêt philosophique des romans qui ne partagent pas cette conception. Plus encore, son argumentation tombe dans la circularité : la conception aristotélicienne de l'éthique lui permet de justifier l'inclusion de romans dans le domaine de la philosophie morale parce que ces romans défendent et justifient la conception aristotélicienne de l'éthique.

En faisant reposer sa défense de la pertinence éthique de la littérature sur une conception particulière de l'éthique, Nussbaum parvient à maintenir la distinction entre philosophie et sophistique tout en ouvrant la philosophie aux œuvres littéraires. En effet, le critère de partage de la conception aristotélicienne lui permet de rejeter les textes sophistiques hors de la philosophie morale tout en y incluant des romans qui peuvent satisfaire à ce critère. Cependant, le projet

d'origine de défense générale de la pertinence philosophique de la littérature est sacrifié, tout comme l'idéal d'impartialité de la philosophie morale. En évitant les problèmes auxquels font face Cavell et Diamond, Nussbaum s'expose donc à d'autres problèmes tout aussi importants.

Comme ses deux collègues, Nussbaum parvient à montrer que les textes littéraires peuvent proposer une réflexion philosophique entière qui n'a pas besoin d'être extraite ou traduite par la philosophie pour entrer en dialogue avec elle. De même, ses travaux ont le mérite de nous montrer qu'une œuvre littéraire et un texte philosophique peuvent partager une conception de l'éthique bien définie sans que le texte littéraire ne soit réductible au texte de philosophie ou à un ensemble de propositions philosophiques. Cependant, bien qu'elle appelle à une véritable aventure morale à travers la littérature, Nussbaum semble avoir déterminé d'avance à la fois la destination de cette aventure et les moyens de s'y rendre. Il n'y a donc que peu de place dans son évaluation des mérites philosophiques de la littérature pour l'hédonisme d'Henry Miller, la misanthropie de Céline ou la folie d'Artaud. En restreignant les possibilités morales de la littérature à une démonstration de la justesse de la conception aristotélicienne de l'éthique, Nussbaum en vient à présenter une conception quelque peu moralisatrice de la littérature qui nous paraît à certains égards tout aussi limitée que la conception amoraliste qu'elle dénonce chez les poststructuralistes. Pour que l'enquête éthique soit bel et bien inclusive et qu'elle ne laisse pas de côté des visions morales pertinentes et importantes, il ne suffit pas d'y inclure des œuvres littéraires : il est nécessaire de rester ouvert aux différentes possibilités et aux différents enseignements que nous offrent l'ensemble des œuvres littéraires, même si ces possibilités et ces enseignements contredisent notre vision morale.

Conclusion générale : un projet aporétique mains néanmoins prometteur

Comme nous l'avons vu au cours de cette thèse, Cavell, Diamond et Nussbaum tentent de réunir la philosophie et la littérature en arguant que toutes deux s'acquittent d'une même tâche et en proposant une redéfinition de la philosophie dans laquelle l'argumentation rationnelle n'est plus nécessaire. Pour ce faire, ils proposent de façon explicite ou implicite des critères de reconnaissance de la philosophie qui vont permettre d'inclure des textes littéraires dans la discipline philosophique (chez Diamond et Nussbaum) ou qui reflètent une conception de la philosophie qui efface les différences entre littérature et philosophie (chez Cavell). Cependant, ces critères de reconnaissance de la philosophie sont soit trop vagues, partiels et subjectifs pour pouvoir maintenir la distinction entre philosophie et sophistique, soit trop précis et restrictifs pour pouvoir rendre compte de la diversité des visions du monde et des conceptions de l'éthique que l'on retrouve en philosophie tout comme en littérature. Les critères trop vagues et subjectifs de Cavell et Diamond font de la philosophie une discipline qu'il est difficile de différencier de la simple prise de position, alors que le critère strict implicitement proposé par Nussbaum en fait une discipline centrée autour d'une seule vision du monde et de la vie morale.

Ces conclusions nous amènent à réaffirmer notre thèse, selon laquelle les efforts de rapprochement entre philosophie et littérature présentés par Cavell, Diamond et Nussbaum mettent en péril la distinction entre philosophie et sophistique. Pour éviter l'effondrement de cette distinction, et bien que nous soyons favorable au projet d'une défense de la pertinence éthique de la littérature, nous croyons que la séparation entre les deux disciplines doit absolument être maintenue et que leur rapprochement ne peut signifier que les textes littéraires et philosophiques font la même chose. En effet, en proposant d'inclure des textes littéraires dans le domaine

philosophique, comme le font Diamond et Nussbaum, ou de rapprocher la littérature et la philosophie à un point tel que leurs différences deviennent triviales, comme le fait Cavell, les frontières de la philosophie deviennent si indistinctes que rien ne permet de la différencier de la prise de position, de l'opinion et de la tentative de persuasion. L'ouverture et la redéfinition des frontières de la philosophie à partir de critères de reconnaissance plus généraux et inclusifs et moins centrés sur l'argumentation rationnelle fait donc en sorte que la philosophie se rapproche grandement de la sophistique, et perd de vue les objectifs et les caractéristiques qui font sa singularité et qui lui donnent un sens. Or, la philosophie a besoin de se distinguer de la sophistique, son autre qui refuse son objectif de recherche de vérité, pour se constituer en tant que discipline. Le fait que l'établissement initial de la philosophie comme discipline se soit fait en partie par une critique de la sophistique n'est selon nous ni accidentel ni seulement circonstanciel, mais témoigne de la difficulté de l'entreprise philosophique, souvent mal comprise et peinant à se distinguer de la rhétorique et de la prise de position dans l'opinion publique. Une conception de la philosophie qui ne permet pas de la distinguer de la sophistique donne raison à ces mécompréhensions et met en péril la survie de l'esprit qui anime la discipline depuis ses débuts.

Comme nous l'avons vu dans notre section sur Nussbaum, il existe bien un moyen de proposer l'inclusion de textes littéraires dans la philosophie morale tout en évitant l'effondrement de cette distinction : il faut pour ce faire définir un nouveau critère de reconnaissance de la philosophie assez strict pour pouvoir inclure certains textes littéraires tout en permettant d'en exclure la sophistique. Or un tel critère de reconnaissance risque fort d'exclure avec la sophistique bon nombre de textes littéraires et même de textes de philosophie traditionnelle, comme c'est le cas pour le critère implicite de Nussbaum. Ce critère ne permet donc pas de rendre compte de la diversité des points de vue et des visions du monde que l'on

retrouve en philosophie, et fait de cette discipline non plus une recherche de vérité mais la défense d'une conception particulière du monde. Nous ne croyons pas que la solution au problème que nous identifions pourra se trouver dans un nouveau critère de reconnaissance si précis et si compréhensif qu'il permettrait de rassembler les ouvrages de philosophie traditionnelle et des textes littéraires qui effectueraient un travail philosophique tout en rejetant tout le reste, puisqu'un tel critère est selon nous impossible à concevoir. En effet, les points communs entre philosophie et littérature sont suffisants pour rendre leur dialogue possible et même souhaitable, mais selon nous insuffisants pour servir de base à une nouvelle catégorie de texte assez inclusive pour accueillir la littérature tout en étant assez exclusive pour rejeter la sophistique. Le fait que des œuvres de littérature et des ouvrages de philosophie s'intéressent aux mêmes questions et ont les mêmes préoccupations ne peut à lui seul suffire pour affirmer que la littérature et la philosophie font la même chose ; plus encore, si des textes littéraires faisaient la même chose que les textes philosophiques, cela signifierait que la tâche des textes philosophiques est si peu définie qu'elle ne pourrait être propre à certains textes philosophiques et littéraires mais pourrait plutôt se retrouver dans des textes de tous types, du poème à la propagande. En cherchant à rassembler deux disciplines qui n'ont aucun critère de reconnaissance partagé et exclusif, Cavell, Diamond et Nussbaum s'engagent donc dans une voie sans issue.

Bien que nous ne nous soyons intéressé dans cette thèse qu'aux écrits de trois philosophes, nous croyons que nos conclusions peuvent s'appliquer à un grand nombre de projets philosophiques qui cherchent à rassembler la philosophie et la littérature au sein d'une même discipline ou à redéfinir la philosophie pour la rapprocher d'autres types de textes. En effet, le problème que nous identifions chez Cavell, Diamond et Nussbaum n'est pas dû aux modalités spécifiques de leurs projets mais bien à l'effort de redéfinition de la philosophie en est le coeur.

De même, ce ne sont pas leurs arguments en faveur de la pertinence éthique de la littérature qui sont à la source du problème mais plutôt l'idée selon laquelle la défense de la pertinence philosophique de la littérature doit se faire par une réunion de la littérature et de la philosophie autour d'une tâche et de caractéristiques communes. C'est pourquoi nous croyons que le problème du manque de distinction entre philosophie et sophistique n'est pas propre à nos trois auteurs, mais est plutôt une conséquence inévitable de toute tentative de rapprochement de la littérature et de la philosophie qui vise à rassembler les disciplines en insistant sur leurs points communs au détriment de leurs possibilités propres.

Nous n'avons pas cherché dans cette thèse à développer nous-mêmes un modèle de relation entre philosophie et littérature qui évite ces écueils, mais plutôt à montrer que malgré la perspicacité et la profondeur de leur commentaires d'œuvres et de leurs critiques de la philosophie traditionnelle, les travaux de Cavell, Diamond et Nussbaum ne présentent pas de voie viable pour repenser le lien entre les deux disciplines. Le besoin de penser ce lien et cette relation à nouveaux frais est donc toujours actuel, et certains philosophes s'y appliquent, notamment Isabelle Thomas-Fogiel qui, dans *Le concept et le lieu*, propose de spatialiser la relation entre art et philosophie de façon à dépasser le modèle de l'annexion ou de la fusion entre les disciplines⁴²³. Le problème que nous identifions chez Cavell, Diamond et Nussbaum doit ainsi selon nous servir de mise en garde dans l'élaboration de ces nouvelles conceptions : pour que la philosophie persiste dans sa quête de vérité et qu'elle se maintienne en tant que discipline, il est important qu'elle puisse continuer à se définir en fonction de ses propres critères de reconnaissance, de ses propres objectifs et de ses propres exigences.

⁴²³ THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le concept et le lieu : Figures de la relation entre art et philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

Malgré nos critiques de Cavell, Diamond et Nussbaum et nos conclusions sur leurs projets, il est important pour nous de réaffirmer ici la pertinence et la justesse de certains aspects de leurs travaux. Ainsi, ils réussissent tous trois à montrer de façon convaincante et éloquente que les textes littéraires peuvent exprimer des réflexions morales pertinentes sur des thèmes habituellement associés à la philosophie, et même que la littérature peut critiquer l'approche philosophique de ces thèmes. Cette reconnaissance de la pertinence morale de la littérature permet de délaisser la conception commune mais peu féconde d'une relation entre philosophie et littérature pour laquelle les œuvres littéraires ne peuvent que servir d'exemples et d'illustrations de problèmes philosophiques que les philosophes peuvent utiliser pour éclaircir ou incarner leurs propos. Cavell, Diamond et Nussbaum parviennent en effet à démontrer que la valeur philosophique et morale du texte littéraire ne doit pas être réduite à une simple source d'exemples similaires à l'expérience de pensée, et que la réflexion littéraire ne peut être simplement extraite de son texte d'origine, débarrassée de ses impuretés littéraires et reprise dans un texte philosophique tout en gardant son contenu intact. Il existe selon nos trois auteurs des réflexions spécifiquement littéraires qui ne peuvent être séparées des caractéristiques et des outils littéraires dont elles font usage, et ces réflexions sont pertinentes et éclairantes pour le travail philosophique. En ce sens, le portrait initial de la relation entre philosophie et littérature (ou chez Cavell des relations entre certains textes littéraires et philosophiques) qu'ils dressent est prometteur. Cependant, lorsqu'ils s'intéressent de plus près à cette (ou ces) relation(s), tous trois se dirigent dans une voie qui, comme nous l'avons vu, conduit à une impasse.

De même, la qualité et la pertinence de leurs critiques envers la philosophie morale traditionnelle ne saurait être remise en doute. La philosophie doit en effet à notre avis combattre sa tendance à se sur-spécialiser et à se détacher de l'expérience commune qui doit pourtant rester

à la base de sa réflexion. Nous partageons le constat de Cavell, Diamond et Nussbaum : à la lecture de certains textes de philosophie morale traditionnelle contemporaine, le lecteur a parfois l'impression que les philosophes de la morale ne savent pas à quoi ressemblent les problèmes moraux auxquels nous sommes pourtant tous confrontés. Les efforts de nos trois auteurs pour ramener la philosophie morale à une conception plus réaliste de notre vie morale doivent être salués, puisqu'ils donnent à la discipline une impulsion qui peut être considérée comme salutaire. Ainsi, bien qu'elle se conclue par le constat de problèmes importants et difficiles à régler, notre thèse fut aussi un effort pour mettre en lumière la justesse du regard des trois auteurs étudiés sur l'état de la philosophie morale contemporaine et sur les possibilités de la littérature.

Nous avons au cours de cette thèse critiqué les arguments de Cavell, Diamond et Nussbaum visant à mettre de côté la présence d'une argumentation rationnelle comme critère de reconnaissance de la philosophie. Cependant, comme nous l'avons dit, leurs critiques d'une vision trop rationaliste de la philosophie morale restent fort justes et peuvent être bénéfiques pour la discipline. Quel rôle l'argumentation rationnelle doit-elle dès lors jouer dans la reconnaissance et la définition de la philosophie ? Nous n'offrirons ici que quelques considérations conclusives qui nous permettront de clarifier notre position sur ce point et d'indiquer certaines pistes de réflexions qui méritent selon nous d'être suivies.

La présence d'une argumentation rationnelle est un critère de reconnaissance de la philosophie qui ne permet pas de rendre compte de l'ensemble du travail philosophique. Les divers points communs entre philosophie et littérature que nous montrent Cavell, Diamond et Nussbaum nous rappellent l'importance de la dimension créative de ce travail, que rappellent

aussi Hilary Putnam dans sa réponse à Nussbaum⁴²⁴ et D. D. Raphael dans sa réponse à Diamond⁴²⁵. C'est ce qu'il faut selon nous retenir des critiques de la philosophie morale traditionnelle des trois auteurs étudiés dans cette thèse : une philosophie morale trop centrée sur la raison, sur l'action et sur le jugement présente un portrait de notre vie morale qui manque si cruellement de réalisme que son utilité autant théorique que pratique s'en trouve fortement limitée.

Bien que l'argumentation rationnelle ne soit pas selon nous un critère suffisant pour reconnaître la philosophie, c'est-à-dire que la seule présence d'une argumentation rationnelle dans un texte ne suffit pas à faire de ce texte un texte philosophique et que le texte philosophique ne peut être réduit à sa seule argumentation rationnelle, elle nous semble néanmoins un critère nécessaire sans lequel les autres aspects du texte philosophique ne peuvent lui conférer le statut de discipline spécifique. Or, puisque la grande majorité des textes littéraires ne présentent pas d'argumentation rationnelle, nos trois auteurs doivent rejeter ce critère pour inclure des textes littéraires dans le domaine philosophique ou rapprocher le plus possible les deux disciplines. Il s'agit selon nous de l'une des principales causes de l'effacement de la distinction entre philosophie et sophistique dans leurs conceptions de la philosophie. Comme l'affirme Diamond, l'argumentation rationnelle n'est pas la seule façon valide de convaincre autrui de partager une position ou une vision du monde; c'est pourtant l'outil qui définit la discipline philosophique depuis ses débuts. La position d'un individu n'est pas moins valide ou moins pertinente parce que celui-ci y arrive par un moyen autre que l'argumentation rationnelle, mais elle doit pourtant être

⁴²⁴ PUTNAM, Hilary, « Taking Rules Seriously : A Response to Martha Nussbaum », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 193-200 ; repris dans PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 193-200.

⁴²⁵ RAPHAEL, D. D., « Philosophy and Rationality : A Response to Cora Diamond », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 171-177.

soutenue par une argumentation rationnelle si cet individu veut s'engager dans l'arène philosophique.

En diminuant le rôle de l'argumentation rationnelle en philosophie et en insistant pour y inclure des textes qui ne font pas usage d'argumentation rationnelle, il nous semble que Cavell, Diamond et Nussbaum considèrent que la littérature doit nécessairement être rapprochée de la philosophie ou incluse en elle pour que les philosophes la prennent au sérieux. Leurs arguments en faveur de l'inclusion de la littérature dans la philosophie ou de sa proximité avec la philosophie nous paraissent parfois être en fait des arguments cherchant à convaincre les philosophes de s'intéresser aux œuvres littéraires. Il est cependant possible de défendre la pertinence morale de la littérature sans amalgamer celle-ci avec la philosophie : ce n'est pas parce que les possibilités de chaque discipline leurs sont propres qu'elles ne peuvent toutes deux avoir des réflexions pertinentes sur les mêmes sujets et qu'elles ne peuvent contribuer aux réflexions de l'autre. En d'autres termes, nous croyons qu'il n'est pas nécessaire pour un texte d'être qualifié de texte philosophique ou d'être rapproché du travail philosophique pour être reconnu comme un texte ayant une pertinence morale. Comme l'affirment Diamond et Nussbaum, on ne peut limiter la pertinence morale à une seule conception de la vie morale et de l'interrogation morale; pourtant, elles tentent toutes deux de réunir dans une même discipline des façons fort différentes de s'interroger sur la morale et de concevoir la vie morale. C'est pourquoi nous croyons qu'une défense philosophique de la pertinence morale de la littérature doit reconnaître l'altérité de la littérature sans la considérer comme une faiblesse ou un défaut. Notre conclusion, et de façon plus générale notre thèse, s'inspirent ainsi de l'une des critiques brièvement esquissées par Putnam et Raphael dans leurs courtes réponses à Diamond et à Nussbaum : le problème de leurs projets ne réside pas dans l'intérêt porté aux possibilités morales de la littérature mais dans

l'insistance pour inclure des textes littéraires dans la philosophie, parce que cette inclusion se fait au prix du rejet de l'argumentation rationnelle comme l'un des critères nécessaires à la reconnaissance des textes de philosophie. Si nous sommes d'accord avec Cavell, Diamond et Nussbaum et leurs critiques de la philosophie morale « traditionnelle », que nous qualifierions plutôt de « rationaliste », cette critique n'est pas suffisante selon nous pour remettre complètement en cause le rôle de la raison et de l'argumentation en philosophie. Il nous paraît beaucoup plus prometteur de nous interroger sur les différents modes d'expression de la réflexion et du questionnement moral, qui ne doivent pas nécessairement être philosophiques pour être légitimes et valides. L'étude des possibilités morales de la littérature nécessite selon nous une compréhension de la réflexion morale qui dépasse et englobe la philosophie morale tout en respectant ses particularités, et qui peut aussi reconnaître les particularités des réflexions morales exprimées dans des textes littéraires.

La défense de la pertinence morale et philosophique de la littérature est-elle vouée à l'échec ? Les philosophes doivent-ils continuer à tenter de clarifier la relation entre philosophie et littérature, ou devraient-ils se restreindre à proposer des commentaires philosophiques d'œuvres littéraires ? Bien que nos travaux nous mènent à la conclusion que la séparation entre philosophie et littérature doit être maintenue, nous croyons toujours en la fécondité des rencontres entre les deux disciplines et en leur proximité. Le maintien d'une séparation entre les disciplines ne doit pas servir à justifier une ignorance de l'une envers l'autre, ni même une trop grande distance entre les deux. De même, cette séparation ne veut pas dire qu'il n'existe pas de textes dont l'appartenance est difficile à déterminer. Certains textes de Nietzsche ou de Kierkegaard, pour reprendre les exemples donnés par Diamond dans *Having a Rough Story What Moral Philosophy*

Is, sont parfois classés comme des textes littéraires, parfois comme des textes philosophiques; Nietzsche et Kierkegaard eux-mêmes sont considérés par certains comme des philosophes, et par d'autres comme des écrivains. Or l'existence de cas-limites et la porosité entre certaines disciplines et types de textes ne sont pas des preuves de l'inutilité des catégories, pas plus que ne l'est le partage de certaines caractéristiques par différents types de textes. Les philosophes doivent continuer à s'intéresser à la littérature, à lire et même à écrire des textes littéraires, et ce non seulement au nom de la multidisciplinarité mais pour le bien de la philosophie elle-même. La richesse du dialogue entre les deux disciplines dépend cependant de la capacité des tenants de chacune à comprendre l'autre dans sa diversité, son altérité et parfois sa rivalité.

Toute réflexion morale n'a pas besoin d'être une réflexion morale *philosophique* pour être pertinente, ni même pour être prise en compte par la philosophie; la philosophie n'a pas non plus à se faire plus littéraire pour comprendre la littérature. En respectant les possibilités propres à chaque discipline et les demandes de chaque type de texte, une conception plus inclusive mais surtout plus réaliste de la réflexion morale et du travail moral s'offre à nous sans que les cadres théoriques ne fassent violence au génie de ces disciplines. C'est donc sur les bases d'une reconnaissance et d'un respect mutuel que pourra se clarifier la relation dont la nature est à la source de questionnements aussi vieux que la philosophie elle-même, et qui ne sont pas prêts de disparaître.

Bibliographie

Ouvrages et articles de Cavell, Diamond et Nussbaum :

- CAVELL, Stanley, *Must We Mean What We Say ? A Book of Essays*, New York, Cambridge University Press, 1976.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason : Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- CAVELL, Stanley, *Pursuits of Happiness : The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- CAVELL, Stanley, *Themes Out of School : Effects and Causes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- CAVELL, Stanley, *Disowning Knowledge : In Seven Plays of Shakespeare*, Updated Edition, [Fichier ePub], New York, Cambridge University Press, 2003.
- CAVELL, Stanley, *In Quest of The Ordinary : Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- CAVELL, Stanley, *This New Yet Unapproachable America : Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- CAVELL, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome : The Constitution of Emersonian Perfectionism*, La Salle, Open Court, 1990.
- CAVELL, Stanley, *A Pitch of Philosophy : Autobiographical Exercises*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- CAVELL, Stanley, *Philosophical Passages : Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Cambridge, Blackwell, 1995.
- CAVELL, Stanley, *Cities of Words : Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- CAVELL, Stanley, « The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself », GIBSON, John, HUEMER, Wolfgang, *The Literary Wittgenstein*, New York, Routledge, 2004.

- CAVELL, Stanley, *Philosophy The Day After Tomorrow*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- CAVELL, Stanley, « Responses », GOODMAN, Russell B. (éditeur), *Contending With Stanley Cavell*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 157-176.
- CAVELL, Stanley, « Companiable Thinking », CAVELL, Stanley, DIAMOND, Cora, McDOWELL, John, HACKING, Ian, WOLFE, Cary, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 91-126.
- CAVELL, Stanley, *Little Did I Know : Excerpts from Memory*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- CAVELL, Stanley, « Philosophy as the Education of Grownups », SAITO, Naoko, STANDISH, Paul (éditeurs), *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, Fordham University Press, 2012, p. 19-32.
- DIAMOND, Cora, « Secondary Sense », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 67 (1966-1967), p. 189-208.
- DIAMOND, Cora, « Having a Rough Story What Moral Philosophy Is », *New Literary History*, vol. 15, no 1, Automne 1983, p. 155-169.
- DIAMOND, Cora, « Losing Your Concepts », *Ethics*, vol. 98, no 2, janvier 1988, p. 255-277.
- DIAMOND, Cora, « The Dog that Gave Himself the Moral Law », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, no 1, septembre 1988, p. 161-179.
- DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit : Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, The MIT Press, 1991.
- DIAMOND, Cora, « The Importance of Being Human », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 29, mars 1991, p. 35-62.
- DIAMOND, Cora, « Knowing Tornadoes and Other Things », *New Literary History*, vol. 22, no 4, automne 1991, p. 1001-1015.
- DIAMOND, Cora, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », *Philosophical Investigations*, vol. 16, no 2, avril 1993, p. 128-153.
- DIAMOND, Cora, « Sameness and Difference », *Social Research*, vol. 62, no 3, automne 1995, p. 685-689.
- DIAMOND, Cora, « Wittgenstein, Mathematics and Ethics : Resisting the attractions of realism », SLUGA, Hans, STERN, David G. (éditeurs), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996, p. 226-260.

- DIAMOND, Cora, « Consequentialism in Modern Moral Philosophy and in ‘Modern Moral Philosophy’ », LAING, Jacqueline A., ODERBERG, David S. (éditeurs), *Human Lives : Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, New York, St. Martin’s Press, 1997, p. 13-38.

- DIAMOND, Cora, « Realism and Resolution : Reply to Warren Goldfarb and Sabina Lovibond », *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, 1997, p. 75-86.

- DIAMOND, Cora, GERRARD, Steven, « How Old Are These Bones ? Putnam, Wittgenstein and Verification », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 73, 1999, p. 99-150.

- DIAMOND, Cora, « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus* », CRARY, Alice, READ, Rupert (éditeurs), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000, p. 149-173.

- DIAMOND, Cora, « What if x isn’t the number of sheep ? Wittgenstein and Thought-Experiments in Ethics », *Philosophical Papers*, vol. 31, no 3, novembre 2002, p. 227-250.

- DIAMOND, Cora, « Unfolding Truth and Reading Wittgenstein », *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, vol. 4, no 1, 2003, p. 24-58.

- DIAMOND, Cora, « Criss-Cross Philosophy », AMMERELLER, Erich, FISCHER, Eugen (éditeurs), *Wittgenstein at Work : Method in the Philosophical Investigations*, Londres, Routledge, 2004, p. 201-220.

- DIAMOND, Cora, « Introduction to ‘Having a Rough Story What Moral Philosophy Is’ », GIBSON, John, HUEMER, Wolfgang, *The Literary Wittgenstein*, New York, Routledge, 2004, p. 127-132.

- DIAMOND, Cora, « Logical Syntax in Wittgenstein’s *Tractatus* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 55, no 218, janvier 2005, p. 78-89.

- DIAMOND, Cora, « The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy », CAVELL, Stanley, DIAMOND, Cora, McDOWELL, John, HACKING, Ian, WOLFE, Cary, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 43-89.

- DIAMOND, Cora, « ‘We Can’t Whistle It Either’ : Legend and Reality », *European Journal of Philosophy*, vol. 19, no 3, 2010, p. 335-356.

- DIAMOND, Cora, « Murdoch the Explorer », *Philosophical Topics*, vol. 38, no 1, printemps 2010, p. 51-85.

- DIAMOND, Cora, « Henry James, Moral Philosophers, Moralism », HAGBERG, Garry L., JOST, Walter, *A Companion to the Philosophy of Literature*, Malden, Blackwell, 2010, p. 268-284.

- DIAMOND, Cora, *L'importance d'être humain*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2011.
- DIAMOND, Cora, « The Skies of Dante and Our Skies : A Response to Ilham Dilman », *Philosophical Investigations*, vo. 35, no 3-4, juillet-octobre 2012, p. 187-204.
- DIAMOND, Cora, « Disagreements : Anscombe, Geach, Wittgenstein », *Philosophical Investigations*, vol. 38, no 1-2, janvier-avril 2015, p. 1-24.
- NUSSBAUM, Martha, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 25-50.
- NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 201-208.
- NUSSBAUM, Martha, « Comment on Paul Seabright », *Ethics*, vol. 98, no 2, janvier 1988, p. 332-340.
- NUSSBAUM, Martha, « Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13, no 1, septembre 1988, p. 32-53.
- NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha, *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- NUSSBAUM, Martha, « The Transfiguration of Intoxication : Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus », *Arion : a Journal of Humanities and the Classics*, vol. 1, no 2, printemps 1991, p. 75-111.
- NUSSBAUM, Martha, « Reply to Richard Eldridge », *Arion : A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 2, no 1, hiver 1992, p. 198-207.
- NUSSBAUM, Martha, « Social Justice and Universalism : In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning », *Modern Philology*, vol. 90, supplément, mai 1993, p. S46-S73
- NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- NUSSBAUM, Martha, « Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law », *Harvard Law Review*, vol. 107, no 3, janvier 1994, p. 714-744.

- NUSSBAUM, Martha, « The Transfiguration of Everyday Life », *Metaphilosophy*, vol. 25, no 4, octobre 1994, p. 238-261.
- NUSSBAUM, Martha, *Poetic Justice : the Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995.
- NUSSBAUM, Martha, « Aristotle on human nature and the foundations of ethics », ALTHAM, J. E. J., HARRISON, Ross (éditeurs), *World, Mind, and Ethics : Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 86-131.
- NUSSBAUM, Martha, « Still Worthy of Praise », *Harvard Law Review*, vol. 111, no 7, mai 1998, p. 1776-1795.
- NUSSBAUM, Martha, « Political Animals : Luck, Love, and Dignity », *Metaphilosophy*, vol. 29, no 4, octobre 1998, p. 273-287.
- NUSSBAUM, Martha, « Virtue Ethics : A Misleading Category ? », *The Journal of Ethics*, vol. 3, no 3, 1999, p. 163-201.
- NUSSBAUM, Martha, « The Costs of Tragedy : Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *The Journal of Legal Studies*, vol. 29, no. S2, juin 2000, p. 1005-1036.
- NUSSBAUM, Martha, « Four Paradigms of Philosophical Politics », *The Monist*, vol. 83, no 4, octobre 2000, p. 465-490.
- NUSSBAUM, Martha, *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha, « Political Objectivity », *New Literary History*, vol. 32, no 4, automne 2001, p. 883-906.
- NUSSBAUM, Martha, « On Moral Progress : A Response to Richard Rorty », *The University of Chicago Law Review*, vol. 74, no 3, été 2007, p. 939-960.
- NUSSBAUM, Martha, « Ralph Cohen and the Dialogue between Philosophy and Literature », *New Literary History*, vol. 40, no 4, automne 2009, p. 757-765.

Traductions françaises :

Nous ne mettons en référence ici que les traductions françaises citées dans cette thèse.

- CAVELL, Stanley, *Dire et vouloir dire : Livre d'essais*, traduit par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Passages, Les Éditions du Cerf, 2009.

- CAVELL, Stanley, *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, L'Ordre philosophique, Éditions du Seuil, 1996.
- CAVELL, Stanley, *Conditions nobles et ignobles*, traduit par Christian Fournier et Sandra Laugier, Éditions de l'éclat, 1993.
- CAVELL, Stanley, *À la recherche du bonheur : Hollywood et la comédie du remariage*, traduit par Christian Fournier et Sandra Laugier, Paris, Cahiers du cinéma, 1993.
- DIAMOND, Cora, *L'esprit réaliste*, traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- NUSSBAUM, *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavel, Paris, Passages, Les Éditions du Cerf, 2010.

Littérature critique :

Sur Stanley Cavell :

- BERNSTEIN, Jay, « Philosophy's Refuge », WOOD, David (éditeur), *Philosophers' Poets*, Londres, Routledge, 1990, p. 177-191.
- CONANT, James, « On Bruns, On Cavell », *Critical Inquiry*, vol. 17, no 3, printemps 1991, p. 616-634.
- CONANT, James, « The Triumph of the Gift over the Curse in Stanley Cavell's 'Little Did I Know' », *MLN*, vol. 126, no 5, décembre 2011, p. 1004-1013.
- CRARY, Alice, « A Radical Perfectionist : Revisiting Cavell in the Light of Kant », *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 48, no 3, automne 2014, p. 87-98.
- CRARY, Alice, SHIEH, Sanford (éditeurs), *Reading Cavell*, New York, Routledge, 2006.
- CRITCHLEY, Simon, *Very Little... Almost Nothing : Death, Philosophy, Literature*, Londres, Routledge, 1997.
- DAVIS, Colin, *Critical Excess : Overreading in Derrida, Deleuze, Levinas, Zizek and Cavell*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

- DEBEVEC HENNING, Sylvie, « Samuel Beckett's Fin de Partie : Variations on the Hermeneutic Theme », *boundary 2*, vol. 13, no 2/3, hiver-printemps 1985, p. 371-391.
- DOMENACH, Élise, « Stanley Cavell, une autre histoire du scepticisme », *Esprit*, no 243, juin 1998, p. 81-97.
- DONATELLI, Piergiorgio, « La vie des mots : Cavell et un nouveau départ pour l'éthique », *Revue internationale de philosophie*, no 256, 2011, p. 129-150.
- ELDRIDGE, Richard (éditeur), *Contemporary Philosophy in Focus : Stanley Cavell*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- ELDRIDGE, Richard, RHIE, Bernard (éditeurs), *Stanley Cavell and Literary Studies : Consequences of Skepticism*, New York, Continuum International Publishing Group, 2005.
- GOODMAN, Russell B. (éditeur), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- GOODMAN, Russell B., « Cavell and the Problem of Other Minds », *Philosophical Topics*, vol. 13, no 2, printemps 1985, p. 43-52.
- HAMMER, Espen, *Stanley Cavell : Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Malden, Blackwell, 2002.
- JACKSON, Larry, « A Different Path : Why Stanley Cavell Won't Get to the Point », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 29, no 4, 2015, p. 503-521.
- KRONICK, Joseph G., « Telling the Difference : Stanley Cavell's Resistance to Theory », *American Literary History*, vol. 5, no 1, printemps 1993, p. 193-200.
- LARocca, David, « The Education of Grown-ups : An Aesthetics of Reading Cavell », *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 47, no 2, été 2013, p. 109-131.
- LAUGIER, Sandra, « Lire Cavell », *Archives de philosophie*, vol. 61, no 1, janvier-mars 1998, p. 5-32.
- LAUGIER, Sandra, *Recommencer la philosophie : Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, Paris, Vrin, 1999.
- LAUGIER, Sandra, « Scepticisme et tragédie : Shakespeare, Emerson, Cavell », *Revue française d'études américaines*, no. 82, octobre 1999, p. 17-33.
- LAUGIER, Sandra, « Wittgenstein : politique du scepticisme », *Cités*, no 38, 2009, p. 109-127.
- LAUGIER, Sandra, « Ce que le scepticisme 'veut dire' », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2010, no 1, p. 5-23.

- LAUGIER, Sandra, « Matter and Mind : Cavell's (Concept of) Importance », *MLN*, vol 126, no 5, décembre 2011, p. 994-1003.
- LAUGIER, Sandra, « Introduction », *Raison publique*, no 18, 2014, p. 9-17.
- MOI, Toril, « The Adventure of Reading : Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir », *Literature and Theology*, vol. 25, no 2, juin 2011, p. 125-140.
- MULHALL, Stephen, *Stanley Cavell : Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- OGDEN, Benjamin, « What Philosophy Can't Say About Literature », *Philosophy and Literature*, vol. 33, numéro 1, avril 2009, p. 126-138.
- RORTY, Richard, « From Epistemology to Romance : Cavell on Skepticism », *The Review of Metaphysics*, vol. 34, no 4, juin 1981, p. 759-774.
- RUDRUM, David, *Stanley Cavell and the Claim of Literature*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2013.
- SAITO, Naoko, STANDISH, Paul (éditeurs), *Stanley Cavell and the Education of Grownups*, Fordham University Press, 2012.
- SAITO, Naoko, « Perfectionism and the love of Humanity : Democracy as a Way of Life after Dewey, Thoreau, and Cavell », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, vol. 20, no 2, 2006, p. 93-105.
- SHUSTERMAN, Richard, « Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy », *Political Theory*, vol. 25, no 2, avril 1997, p. 193-214.
- STROUD, Barry, « Reasonable Claims : Cavell and the Tradition », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no 11, novembre 1980, p. 731-744.
- WARE, Ben, « Tragic-Dialectical-Perfectionism : On the Ethics of Beckett's *Endgame* », *College Literature*, vol. 42, no 1, hiver 2015, p. 3-21.

Sur Cora Diamond :

- AGAM-SEGAL, Reshef, *Cora Diamond's Moral Philosophy*, thèse, Faculté de Philosophie, University of Oxford, 233 p.

- CHAVEL, Solange, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 201, no 4, octobre-décembre 2011, p. 543-562.
- CRAIG, Megan, « Narrative Threads : Philosophy as Storytelling », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 28, no 4, 2014, p. 438-453.
- CRARY, Alice (éditeur), *Wittgenstein and the Moral Life : Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, The MIT Press, 2007.
- CRARY, Alice, « A Brilliant Perspective : Diamondian Ethics », *Philosophical Investigations*, vol. 34, no 4, octobre 2011, p. 331-352.
- DONATELLI, Piergiorgio, « Manières d'être humain », *Cités*, no 38, 2009, p. 47-60.
- HALAIS, Emmanuel, LAUGIER, Sandra, « Présentation », DIAMOND, Cora, *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, traduit par Emmanuel Halais, Presses Universitaires de France, 2011.
- LOVIBOND, Sabina, « The 'Late Seriousness' of Cora Diamond », *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, 1997, p. 43-55.
- RAPHAEL, D. D., « Philosophy and Rationality : A Response to Cora Diamond », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 171-177.

Sur Martha Nussbaum :

- BOYCE, Kristin, « Literature, Logic and the Liberating Word : The Elucidation of Confusion in Henry James », *Journal of Philosophical Research*, vol. 35, 2010, p. 44-88.
- CHAVEL, Solange, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 202, no 1, janvier-mars 2012, p. 89-100.
- COOPER, John M., « Review : *The Fragility of Goodness* », *The Philosophical Review*, vol. 97, no 4, octobre 1988, p. 543-564.
- ELDRIDGE, Richard, « 'Reading for Life' : Martha C. Nussbaum on Philosophy and Literature », *Arion : A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 2, no 1, hiver 1992, p. 187-197.

- FALOMI, Matteo, « Perfectionism and Perceptive Equilibrium : Cavell and Nussbaum on Style and Ethical Method », *Journal of Philosophical Research*, vol. 39, 2014, p. 393-408.
- FORMOSA, Paul, MACKENZIE, Catriona, « Nussbaum, Kant, and the Capabilities Approach to Dignity », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 17, no 5, novembre 2014, p. 875-892.
- FREELAND, Cynthia A., « Art and Moral Knowledge », *Philosophical Topics*, vol. 25, no 1, printemps 1997, p. 11-36.
- FRITZ CATES, Diana, « Conceiving Emotions : Martha Nussbaum's *Upheavals of Thought*, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 31, no 2, été 2003, p. 325-341.
- GALT HARPHAM, Geoffrey, « The Hunger of Martha Nussbaum », *Representations*, vol. 77, no 1, hiver 2002, p. 52-81.
- GARDINER, Patrick, « Professor Nussbaum on *The Golden Bowl* », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 179-184.
- HORTON, John, « Review : *Love's Knowledge* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, no 169, octobre 1992, p. 492-495.
- HUNT, Lester, « Sentiment and Sympathy », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 62, no 4, automne 2004, p. 339-354.
- HUNT, Lester, « Martha Nussbaum on the Emotions », *Ethics*, vol. 116, no 3, avril 2006, p. 552-577.
- IRWIN, T. H., « Review : *The Fragility of Goodness* », *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no 7, juillet 1988, p. 376-383.
- KALIN, Jesse, « Knowing Novels : Nussbaum on Fiction and Moral Theory », *Ethics*, vol. 103, no 1, octobre 1992, p. 135-151.
- KIDDER, Paulette, « Martha Nussbaum on Dicken's *Hard Times* », *Philosophy and Literature*, vol. 33, no 2, octobre 2009, p. 417-426.
- LONG, A. A., « Review : *The Fragility of Goodness* », *Classical Philology*, vol. 83, no 4, octobre 1988, p. 361-369.
- MAHON, Aine, « Style and Philosophy in Martha Nussbaum and Henry James », *Journal of Philosophical Research*, vol. 39, 2014, p. 409-420.
- MAXWELL, Bruce, « Naturalized compassion : a critique of Nussbaum on literature as education for compassionate citizenry », *Journal of Moral Education*, vol. 35, no 3, septembre 2006, p. 335-352.

- MOODY-ADAMS, Michele M., « The Virtues of Nussbaum's Essentialism », *Metaphilosophy*, vol. 29, no 4, octobre 1998, p. 263-272.
- PAPPAS, Nickolas, « Fancy Justice : Martha Nussbaum on the Political Value of the Novel », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 78, 1997, p. 278-296.
- PUTNAM, Hilary, « Taking Rules Seriously : A Response to Martha Nussbaum », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 193-200.
- SIRRIDGE, Mary, « Review : Love's Knowledge », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 50, no 1, hiver 1992, p. 61-65.
- VOICE, Paul, « Why Literature Cannot Be Moral Philosophy », *Theoria : A Journal of Social and Political Theory*, no 83/84, octobre 1994, p. 123-134.
- WOLLHEIM, Richard, « Flawed Crystals : James's *The Golden Bowl* and the Plausibility of Literature as Moral Philosophy », *New Literary History*, vol. 15, no 1, automne 1983, p. 185-191.

Autres références :

- « American Philosophical Association. Pacific Division : Fifty-Fifth Annual Meeting », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 54, no 3, février 1981, p. 361-381.
- ARAC, Jonathan, GODZICH, Wlad et MARTIN, Wallace (éditeurs), *The Yale Critics : Deconstruction in America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- ARISTOTE, *Poétique*, traduction par Michel Magnien, Paris, Le livre de poche, 1997.
- BARFIELD, Raymond, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- BARETT, Cyril, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1991.
- BECKETT, Samuel, *Fin de partie*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.
- BLOOM, Harold, DE MAN, Paul, DERRIDA, Jacques, HARTMAN, Geoffrey H., MILLER, J. Hillis, *Deconstruction and Criticism*, The Seabury Press, 1979.
- BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris, les Éditions de Minuit, 1973.

- BOUVERESSE, Jacques, *La connaissance de l'écrivain : sur la littérature, la vérité et la vie*, Paris, Agone, 2008.
- BOUWSMA, Oets Kolk, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit par Layla Raïd, Marseille, Agone, 2001.
- CARNAP, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1935
- CASCARDI, Anthony (éditeur), *Literature and the Question of Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1987.
- CASSIN, Barbara, « Qui a peur de la sophistique ? Contre l'ethical correctness », *Le Débat*, vol. 5, no 72, 1992, p. 49-60.
- CASSIN, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CLARK, Stephen, *The Moral Status of Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- CUSSET, François, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.
- CRARY, Alice, READ, Rupert (éditeurs), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2000.
- DANTO, Arthur C., *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1985.
- DANTO, Arthur C., *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986.
- DASENBROCK, Reed W. (éditeur), *Redrawing the Lines : Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- DAVIES, David, MATHESON, Carl (éditeurs), *Contemporary Readings in the Philosophy of Literature : An Analytic Approach*, Peterborough, Broadview Press, 2008.
- DONATELLI, Piergiorgio, *Manières d'être humain : une autre philosophie morale*, Paris, Vrin, 2015.
- EMERSON, Ralph Waldo, *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York, The Modern Library, Random House, 1950.
- ESSLIN, Martin, *The Theatre of the Absurd*, New York, Anchor Books, 1961.
- GIBSON, John, HUEMER, Wolfgang, *The Literary Wittgenstein*, New York, Routledge, 2004.

- HALLIWELL, Stephen, *Aristotle's Poetics*, Londres, Duckworth, 1986.
- HEPBURN, R. W., MURDOCH, Iris, « Vision and Choice in Morality », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 30, 1956, p. 14-58.
- IBSEN, Henrik, *Une maison de poupée*, édition et traduction par Régis Boyer, Paris, Gallimard, 2013.
- JAMES, Henry, *The Golden Bowl*, Londres, Penguin Classics, 2009.
- JAMES, Henry, *The Ambassadors*, Londres, Penguin Classics, 2008.
- JAMES, Henry, *The Princess Casamassima*, Londres, Penguin Classics, 1987.
- JAMES, Henry, *Theory of fiction*, édité par James E. Miller, Jr, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972.
- JAMES, Henry, *Partial portraits*, Westport, Greenwood Press, 1970.
- JAMES, Henry, *Carnets*, traduit par Louise Servicen, édité par Annick Duperray, Gallimard, 2016.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- KASPRISIN, Lorraine, « Literature as a Way of Knowing : An Epistemological Justification for Literary Studies », *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 21, no 3, automne 1987, p. 17-27.
- LAPLANCHE, Jean, et PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 5^e édition, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2007.
- LAUGIER, Sandra (directrice), *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- LAUGIER, Sandra (directrice), *La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- LESSING, Doris, *The Golden Notebook*, Londres, Harper Perennial Modern Classics, 2007.
- LITZ, A. Walton, MENAND, Louis, RAINEY, Lawrence (éditeurs), *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 7 : Modernism and the New Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- MILLER, J. Hillis, *The Ethics of Reading*, New York, Columbia University Press, 1987.

- MOI, Toril, « 'They practice their trades in different worlds' : Concepts in Poststructuralism and Ordinary Language Philosophy », *New Literary History*, vol. 40, no 4, automne 2009, p. 801-824.
- MOI, Toril, *Revolution of the ordinary : Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*, Chicago, University of Chicago Press, 2017.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*, Revised Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- MURDOCH, Iris, *The Sovereignty of Good*, Abingdon, Routledge, 1971.
- MURDOCH, Iris, *The Fire and the Sun : Why Plato Banished the Artists*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- MURDOCH, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Vintage, Random House, London, 2003.
- NANAY, Bence, « Philosophy versus Literature ? Against the Discontinuity Thesis », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 71, no 4, automne 2013, p. 349-360.
- O'NEILL, Onora, « Review : Stephen Clark, *The Moral Status of Animals* », *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no 7, juillet 1980, p. 440-446.
- O'NEILL, Onora, « The Power of Example », *Philosophy*, vol. 61, no 235, janvier 1986, p. 5-29.
- PLATON, *La République*, traduction, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002.
- PLATON, *Gorgias*, traduction, introduction et notes par Monique Canto, Paris, Flammarion, 1993.
- PUTNAM, Hilary, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge & Keegan Paul, 1978.
- PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- PUTNAM, Hilary, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Open Court, 1987.
- PUTNAM, Hilary, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- PUTNAM, Hilary, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- PUTNAM, Hilary, *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

- PUTNAM, Hilary, *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- PUTNAM, Hilary, *Naturalism, Realism, and Normativity*, Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- ROGERS, Katharine M., « A Woman Appreciates Ibsen », *The Centennial Review*, vol. 18, no 1, hiver 1974, p. 91-108.
- RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard, « Philosophy in America Today », *The American Scholar*, vol. 51, no 2, printemps 1982, p. 183-200.
- RORTY, Richard, « Deconstruction and Circumvention », *Critical Inquiry*, vol. 11, no 1, septembre 1984, p. 1-23.
- RORTY, Richard, « Tales of Two Disciplines », *Callaloo*, vol. 17, no 2, printemps 1994, p. 575-585.
- RUDRUM, David (éditeur), *Literature and Philosophy : A Guide to Contemporary Debates*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- SELDEN, Raman (éditeur), *The Cambridge History of Literary Criticism, volume 8 : From Formalism to Poststructuralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- SHAKESPEARE, William, *King Lear*, édité par George Ian Dutie et John Dover Wilson, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- SHAKESPEARE, William, *Othello*, édité par Norman Sanders, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- SHUSTERMAN, Richard, « Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction », *The Monist*, vol. 69, no 1, janvier 1986, p. 22-38.
- TEMPLETON, Joan, « The Doll House Backlash : Criticism, Feminism, and Ibsen », *PMLA*, vol. 104, no 1, janvier 1989, p. 28-40.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Référence et autoréférence : Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.
- THOMAS-FOGIEL, Isabelle, *Le concept et le lieu : Figures de la relation entre art et philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- WESTON, Michael, *Philosophy, Literature and the Human Good*, Londres, Routledge, 2001.

- WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Abingdon, Routledge, 2006.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduit par Gérard Granel, Paris, Flammarion, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, traduit par G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, suivies de Conférence sur l'Éthique*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on Colour*, traduit par Linda L. McAlister et Margarete Schättle, Malden, Blackwell, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, Malden, Blackwell, 1958.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, traduit par G. E. M. Anscombe, Cambridge, The MIT Press, 1983.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Zettel*, traduit par G. E. M. Anscombe, Berkeley, University of California Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, traduit par Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Culture and Value*, traduit par Peter Winch, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduit par G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, traduit par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1976.
- ZAMIR, Tzachi, « An Epistemological Basis for Linking Philosophy and Literature », *Metaphilosophy*, vol. 33, no 3, avril 2002, p. 321-336.

