

Université de Montréal

Cora Diamond et l'esprit réaliste :
Une aventure morale de la perception et de l'imagination

Par
Mathieu Préfontaine

Département de Philosophie de l'Université de Montréal, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts en Philosophie, option
Recherche

Août 2021

© Mathieu Préfontaine, 2021

Université de Montréal
Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

Cora Diamond et l'esprit réaliste :
Une aventure morale de la perception et de l'imagination

Présenté par

Mathieu Préfontaine

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Maxime Doyon

Président-rapporteur

Christine Tappolet

Directrice de recherche

Ryoa Chung

Membre du jury

Résumé

Cora Diamond nous présente dans son œuvre *L'Esprit Réaliste* une méthode nous permettant de répondre à la question « comment vivre? ». Elle nous présente aussi une méthode nous permettant d'élargir notre raisonnement moral et sortir du vocabulaire limité d'une interprétation plus traditionnelle de la philosophie morale. Aux questions de jugements, d'évaluations, de dilemmes et de métaéthique, elle souhaite introduire des concepts comme ceux de l'imagination, de l'improvisation, de la perception morale, de la texture d'être et d'aventure. La possibilité est aussi ouverte pour chercher une éducation morale non édifiante par la littérature. En effet, élargir le raisonnement moral implique aussi de ne pas se limiter à la forme argumentaire traditionnelle en philosophie. Il s'agit de voir la pertinence dans des œuvres littéraires comme des romans de fiction et des œuvres poétiques, mais aussi dans des œuvres cinématographiques. Diamond nous présente donc avec une éthique qui ne nous apporte pas de connaissances prescriptives, mais plutôt une connaissance conceptuelle et sensible. Elle nous apprend à voir les différences entre différentes conceptions de la vie, à se connaître soi-même et à aller à la rencontre de l'autre.

Mots-clés : Philosophie, Éthique, Cora Diamond, L'Esprit Réaliste, Littérature, Éducation morale, Perception, Raisonnement moral, Imagination, Improvisation

Summary

Cora Diamond presents to us in her work *The Realistic Spirit* a method allowing us to answer the question “how to live?” It also presents us with a method by which we can broaden our moral reasoning and break out of the limited vocabulary of a more traditional interpretation of moral philosophy. To questions of judgments, evaluations, dilemmas and meta-ethics, she wishes to introduce concepts such as those of imagination, improvisation, moral perception, texture of being and adventure. The possibility is also opened for seeking a non-edifying moral education through literature. Indeed, expanding moral reasoning also implies not being limited to the traditional form of argument in philosophy. It is about seeing the relevance in literary works like fiction novels and poetic works, but also in cinematographic works. Diamond therefore presents us with an ethic that does not provide us with prescriptive knowledge, but rather conceptual and sensitive knowledge. It teaches us to see the differences between different conceptions of life, to know ourselves and to meet others.

Keywords: Philosophy, Ethics, Cora Diamond, The Realistic Spirit, Literature, Moral education, Perception, Moral reasoning, Imagination, Improvisation.

Table des matières

Résumé.....	ii
Remerciements.....	iv
Introduction.....	1
1. Qu'est-ce que l'esprit réaliste?.....	3
1.1 Un modèle et non une doctrine.....	3
1.1.1 Une éthique sans ontologie.....	6
1.1.2 Une éthique sans exigences métaphysiques.....	15
1.2 Difficulté de la réalité et difficulté de la philosophie.....	18
1.2.1 Faire sens du non-sens.....	22
1.3 L'importance du langage et des concepts.....	29
1.3.1 Du langage à la pratique.....	32
2. Un élargissement du raisonnement moral.....	40
2.0.1 La place des émotions.....	46
2.1 La perception morale.....	50
2.2 L'imagination.....	56
2.2.1 Les énigmes.....	61
2.3 Une introduction de la littérature.....	65
2.3.1 Maintenir une indépendance entre la philosophie et la littérature.....	67
2.3.2 Nullement une rupture de la communication.....	69
2.3.3 Deux figures marquantes.....	73
3. Une éducation morale par la littérature.....	77
3.1 Sans moralisme, contre l'idéalisme.....	84
3.1.1 Répondre à la question « comment vivre? ».....	86
3.1.2 Incertitude et déséquilibre.....	92
3.2 Perdre ses concepts.....	93
3.3 Improvisation et aventure.....	98
Conclusion.....	104
Bibliographie.....	107

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier Christine Tappolet pour son aide indispensable tout au cours de ce projet de longue haleine. Il est clair que sans ton aide, ce mémoire ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui. J'avais une idée vague de ce que je souhaitais que ce projet soit, mais aucune idée sur la manière d'y parvenir. Sans ton aide et tes conseils, ce projet en serait resté à ce stade et aurait été, j'en suis certain, beaucoup moins cohérent. Je n'aurais pas pu demander de meilleure directrice et guide dans cette aventure. Merci de m'avoir laissé explorer, mais aussi d'avoir su me donner une direction et un objectif clair à poursuivre.

Merci à ma famille et à mes amis.es qui m'ont soutenu de près ou de loin en cette année de rédaction et de vie hors de la norme pour nous tous. Une grande montagne russe où j'aurais pu abandonner à plusieurs reprises si ce n'était pas de vos encouragements et de votre soutien moral. Un dernier remerciement particulier à ma mère qui a su me transmettre sa passion pour la lecture dès un très jeune âge. Le départ d'une grande aventure qui m'a certainement mené à choisir le sujet de ce mémoire.

Introduction

Tous les jours, nous utilisons la narration pour parler de nos vies et, de cette manière, des millions d'histoires sont racontées, entendues et lues. Que ce soit un parent qui raconte une histoire à ses enfants, un musicien qui écrit les paroles de sa prochaine chanson, un romancier qui écrit les prochaines pages de son roman ou encore notre ami qui nous raconte sa soirée rocambolesque de la veille, les histoires prennent une panoplie de formes différentes. Ces histoires font partie de nos vies, sont nos vies et peuvent donc difficilement être ignorées. Elles existent autant pour nous distraire que pour nous éduquer, pour décrire la réalité que pour l'embellir. C'est probablement pour cette raison, étant donné leur visée changeante, que les histoires sont rarement considérées comme une bonne source de connaissance objective ou même fiable.

Plusieurs philosophes se sont penchés sur le pouvoir qu'ont les mots et les expressions dans notre vie. Sur ce que ceux-ci nous permettent de faire et les différentes informations que nous pouvons recueillir en fonction de l'usage particulier du langage selon le contexte. L'un des plus connus dans les récentes années est sans aucun doute Wittgenstein. Le présent mémoire ne sera cependant pas centré sur cet auteur, mais son influence traversera la grande majorité des auteurs.es que nous consulterons. Notre attention sera plutôt tournée vers Cora Diamond et sa vision de l'éthique fortement influencée par sa lecture de Wittgenstein. Ce qui nous intéressera plus spécifiquement, pour en revenir aux histoires, est sa proposition que l'on devrait élargir de notre raisonnement moral afin de pouvoir y inclure comme source de savoirs différentes œuvres littéraires comme des romans de fiction et même de la poésie, voire aussi des œuvres cinématographiques. Nous ne réglerons pas ici la question à savoir si les histoires sont une bonne source de connaissances objectives ou même fiables. Toutefois, nous nous pencherons sur la question du lien qu'il peut y avoir entre éthique, philosophie du langage et littérature. Entre autres, la question de quel type d'éthique permet de penser une éducation morale par la littérature qui ne soit pas édifiante ou moralisante sera au centre de nos préoccupations.

Pour cela, nous commencerons par définir la vision particulière qu'à Cora Diamond de l'éthique. Cette vision que Diamond considère plus comme une méthode que comme une doctrine, elle la nomme l'« esprit réaliste » où le terme « réaliste » doit être pris au sens où l'esprit est ancré dans la vie ordinaire. À travers cette première partie, nous verrons que Diamond ne cherche pas à trouver de nouveaux fondements à l'éthique, mais plutôt à la séparer de toutes exigences métaphysiques

et de toute ontologie. De ce fait, j'introduirai deux concepts centraux chez Diamond que sont la difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie. Ces deux notions renvoient à autant de conséquences qu'aurait, selon Diamond, un traitement de l'éthique axé sur l'idée de fondement absolu. Comme nous l'avons dit, l'influence de Wittgenstein est forte dans ce que développe Diamond et la fin de cette première partie sera consacrée à l'importance du langage, des concepts et de nos pratiques pour comprendre ce qui importe à l'être humain.

La deuxième partie de ce mémoire sera consacrée à montrer de quelle manière Diamond entend élargir le raisonnement moral. Tout d'abord, en abordant la place qu'ont les émotions, la perception puis l'imagination dans ce raisonnement. Puis en introduisant la place qu'a, selon Diamond, la littérature dans la recherche philosophique au sujet de la question « comment vivre? ». Son traitement de la question étant inspiré d'auteurs telles que Martha Nussbaum et Iris Murdoch.

Finalement, la troisième et dernière partie de ce mémoire tentera de montrer de quelle manière Cora Diamond perçoit la possibilité d'une éducation morale par la littérature. Pour ce faire, il faudra d'abord montrer en quoi il s'agit d'une éducation qui se doit de rester implicite, sans moralisme et sans idéalisme. Par la suite, nous pourrons plonger en détail dans ce qu'est « perdre ses concepts » et comment cela est central pour l'éducation morale par la littérature. Finalement, nous terminerons sur deux autres concepts clés de la méthode de Diamond, c'est-à-dire l'improvisation et l'aventure. Une influence et un vocabulaire que l'on doit à Henry James.

1. Qu'est-ce que l'esprit réaliste?

1.1 Un modèle et non une doctrine

L'« esprit réaliste » est le produit de l'insatisfaction de Cora Diamond en ce qui concerne la conception plus traditionnelle de ce que doivent être l'éthique et la philosophie morale. Bien qu'elle ne soit pas la première à soulever son insatisfaction par rapport à la forme d'argumentation que nous pouvons retrouver en philosophie morale, son approche diffère de ce que l'on trouve habituellement dans les débats éthiques. Influencée entre autres par une lecture particulière du *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ de Wittgenstein, Diamond ne nous propose pas la prochaine doctrine à suivre pour atteindre le bonheur ou encore pour avoir une certitude absolue que nos actions sont les bonnes. Elle n'est pas là pour nous dire ce que nous devons faire ou comment la vie doit être vécue, mais simplement pour nous montrer comment la vie est vécue et peut être vécue. Cette approche que Diamond nous offre ne prétend pas proposer une alternative à l'éthique de la vertu, au conséquentialisme ou encore au déontologisme, pour ne nommer que ces trois doctrines de renom. Comme son nom l'indique, il s'agit d'un changement dans notre manière de penser l'éthique, ce qu'elle est et peut être. Ainsi, Diamond nous propose de revoir notre conception de l'éthique, de ce qui peut faire partie de notre pensée morale² et de ce qu'est un bon raisonnement moral. Selon elle, « un esprit éthique, une attitude à l'égard du monde et de la vie, peut pénétrer toute sorte de parole ou de pensée. »³ Dans cet esprit, nous sommes invités à nous détourner d'une certaine conception de l'argumentation éthique. Nous sommes aussi invités à éviter de chercher un fondement métaphysique, hors du monde, à nos justifications morales.

À la jonction entre une philosophie du « care » et une philosophie du langage, Diamond nous propose, avec cette approche, de retourner au langage ordinaire, de porter attention à nos usages et nos pratiques et de chercher ce qui a de l'importance pour nous et pour les autres. Comme le dit Diamond : « C'est cela, justement, l'« esprit réaliste » : voir que ce qui compte, ce qu'il faut regarder

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D. Pears et B. McGuinness, Londres, Routledge, 2013, 145 p.

² Durant ce mémoire, je n'essaierai pas de faire la différence entre « morale » et « éthique ». Les deux termes sont utilisés presque de manière interchangeable. Cependant, j'ai tendance à utiliser « éthique » dans les contextes où l'on parle d'une doctrine ou ce qui englobe plus largement ce sujet. « Moral » est utilisé plutôt comme un adjectif venant spécifier par exemple qu'on ne parle pas de la pensée en général, mais de la pensée morale.

³ Cora Diamond, « Introduction I — La philosophie et l'esprit » dans *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie de l'esprit*, trad. E. Halais et J.-Y. Mondon, Paris, Presse Universitaires de France, 2004, p.14.

en éthique, ce sont les nœuds et les fils, le tissage fin ou grossier de la vie et de l'expression ordinaire, leurs connexions. »⁴ Dans cette citation, Diamond reprend une métaphore de Gottlob Frege : celle des fils et des nœuds. Frege l'utilise dans sa lettre à Peano du 29 septembre 1896⁵ pour montrer que la géométrie ne peut pas établir des lois mathématiques précises avec des entités concrètes comme des fils et des nœuds. Il est nécessaire d'utiliser des outils plus abstraits et moins faillibles que des fils et des nœuds pour représenter avec plus grande précision des lignes et des points. Nous sommes, en effet, capables de montrer certains concepts en géométrie avec des fils et des nœuds, mais pour établir et démontrer des théorèmes précis, il est nécessaire d'avoir des outils qui nous permettent de représenter des lignes et des points avec plus de précision que des fils et des nœuds. Cependant, Diamond nous propose une approche en éthique où il ne faut pas chercher à aller au-delà de l'imperfection des fils et des nœuds. Tout ce dont nous avons besoin se trouve là dans « le tissage fin ou grossier de la vie et de l'expression ordinaires ». L'influence wittgensteinienne dans la pensée de Diamond est particulièrement présente dans cette manière d'envisager l'éthique et le travail du philosophe. En effet, pour Wittgenstein, le travail du philosophe est avant tout d'élucider la pensée et de clarifier les énoncés qui ont un sens. C'est pourquoi une grande majorité du travail de Diamond repose sur une analyse complexe du langage, de notre usage de celui-ci ainsi que des concepts que nous utilisons. Elle retire aussi du premier traité de Wittgenstein une attention particulière pour l'autre qui se traduit dans une approche qui cherche à comprendre l'autre plutôt que ce qu'il dit. Principalement lorsque ce que l'autre dit ne possède pas de sens ou est un non-sens Wittgensteinien.

Oskari Kuusela, dans « The Asymmetry of Truth and the Logical Role of Thinking Guides in Ethics »⁶, nous propose une comparaison intéressante entre les pratiques éthiques dans une conception qu'il considère comme wittgensteinienne et celles concernant notre alimentation.

⁴ Emmanuel Halais et Sandra Laugier, « Présentation » dans *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, trad. E. Halais, S. Laugier et J. — Y. Mondon, Paris, Presse Universitaires de France, 2011, p.9.

⁵ « Tout comme il serait impossible à la géométrie de poser des lois précises si elle essayait de tenir des fils comme des lignes et des nœuds sur les fils comme des points, la logique doit requérir des limites exactes de ce qu'elle reconnaîtra pour un concept sans quoi il lui faudra renoncer à toute précision et certitude. » [Gottlob Frege, Lettre à Peano du 29 septembre 1896, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. Gottfried Gabriel (éd.) et al., trad. Hans Kaal, Oxford, 1980, p. 114-115.]

C. Diamond, « Introduction II — Wittgenstein et la métaphysique » dans *L'esprit réaliste*, p.52.

⁶ Oskari Kuusela « The Asymmetry of Truth and the Logical Role of Thinking Guides in Ethics » dans *Morality in a Realistic Realistic Spirit : Essays for Cora Diamond*, New-York, Routledge, 2020, p.173.

Kuusela est un auteur qui a beaucoup écrit et travaillé sur Wittgenstein. Plus récemment, il s'est intéressé à l'éthique, particulièrement aux théories à la suite de Wittgenstein comme celle de Diamond. Dans ce texte, il soulève que nos pratiques alimentaires, ce que nous aimons ou détestons manger, diffèrent d'une culture à l'autre, d'une époque à l'autre et d'une personne à l'autre. Nous pouvons même préférer mourir de faim plutôt que de manger certains mets ou aliments que d'autres mangeraient sans problème. Selon lui, il semble que de telles différences soient avant tout conventionnelles et expriment des habitudes locales. Cependant, nous devons aussi reconnaître que certaines choses ne peuvent pas être mangées, comme des roches par exemple. Il y a donc de véritables restrictions, dans ce cas-ci biologiques, sur ce qui peut être utilisé comme nourriture ou non. En outre, certains types de nourriture sont plus nutritifs ou meilleurs pour la santé que d'autres. Il y a donc des contraintes plus ou moins dures en ce qui concerne nos pratiques alimentaires. Dans une approche wittgensteinienne de l'éthique, on peut former une analogie avec cette présentation de nos pratiques alimentaires.

Même si des variations sont possibles en ce qui concerne ce qui peut être considéré comme bien ou mal, ultimement il y a des faits à propos des êtres humains qui établissent des limites à ces variations. Tandis que certains systèmes éthiques peuvent nous aider à atteindre une vie bonne et heureuse, d'autres peuvent rendre cela difficile, voire impossible.⁷

Cette analogie semble particulièrement appropriée lorsque l'on tente d'expliquer comment penser l'éthique dans un « esprit réaliste ». En nous ramenant à nos pratiques et nos usages du langage, Diamond nous fait prendre conscience de la diversité des choses qui peuvent avoir une importance morale dans nos vies. Son approche n'est d'ailleurs pas une manière de nous dire quoi faire. Elle accepte et nous donne la responsabilité de choisir ce que nous voulons faire, que cela soit bien ou mal, comme nous pouvons choisir de manger plus ou moins bien. Malgré cela, elle ne prend pas qu'une position passive d'observation. Lorsqu'elle cherche à modifier notre vision de l'argumentation en philosophie morale, elle nous montre qu'il y a certains moyens meilleurs que d'autres pour produire des raisonnements moraux. Elle discute entre autres de l'importance pour la pensée morale d'inclure certaines notions comme la perception, l'imagination, la sensibilité,

⁷ « Even though variation in what is considered to be good or bad is possible, ultimately there are facts about human beings that set limits to this variation. While some ethical systems may help to attain a good and happy life, others may make it difficult or impossible. »
Ibid., p.173.

l'exploration, l'improvisation, en plus de la notion de rationalité. Si elle pose des limites, ce n'est cependant pas sous forme d'obligations morales, mais plutôt sous la forme d'une méthode à suivre si l'on veut enquêter correctement à propos de ce qui rend la vie digne d'être vécue.

Si l'« esprit réaliste » n'est pas à être considéré comme une alternative à des doctrines comme l'éthique de la vertu, le conséquentialisme ou encore le déontologisme, c'est parce qu'il ne prétend pas être une doctrine. Du moins, ce n'est pas une doctrine qui nous permet de savoir comment nous devons vivre. Diamond nous propose cependant une méthode pour mieux penser l'éthique, pour élargir notre raisonnement moral et reconnaître des aspects moraux à la vie qui sont parfois oubliés par certaines doctrines. Dans sa seconde introduction à *L'esprit réaliste*, Diamond exprime exactement ce qu'elle entend par « esprit réaliste » et de quelle manière cet esprit se retrouve dans ses essais éthiques :

Ces essais sont donc, tous, des tentatives pour penser l'éthique dans un « esprit réaliste » ; c'est-à-dire autrement qu'en étant asservie aux exigences métaphysiques. Ils expriment deux thèses sur les effets d'un tel asservissement. Les exigences que nous posons nous empêchent de voir à quoi ressemble la pensée morale ; et elles nous font construire des arguments moraux stupides, insensibles ou déments ; arguments capables de nous masquer à nous-mêmes nos propres idées éthiques authentiques, et de donner aux autres de bonnes raisons pour identifier l'argumentation philosophique en éthique avec la sophistique.⁸

Un mot de la fin bien dur, mais qui, comme nous le verrons, n'est pas sans justification ni sans mérite.

1.1.1 Une éthique sans ontologie

Avant de traiter en détail de cette dernière citation et ce que peut vouloir dire une éthique sans asservissement aux exigences métaphysiques, revenons un instant aux fils et aux nœuds. Comme nous l'avons dit précédemment, en éthique, il ne faut pas chercher à aller au-delà des fils et des nœuds. Selon Diamond, nous nous méprenons sur ce qu'est l'éthique, si nous croyons que nous devons aller au-delà du tissage grossier de la vie pour voir ce qu'est l'éthique. Mais plus encore, ce serait se méprendre sur ce que l'on peut faire avec le langage que de croire que l'on peut dire ce qui est au-delà du monde ; un autre héritage de l'enseignement de Wittgenstein. En effet, et

⁸ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p.32.

Sandra Laugier l'explique clairement dans « Nécrologie de l'ontologie : Putnam, l'éthique, le réalisme » :

On a là exactement le projet de l'éthique sans ontologie, qui va plus loin par exemple qu'un renoncement (opéré depuis longtemps) à une ontologie des valeurs, à la dichotomie fait/valeur, ou même à l'objectivité des propositions éthiques. Une éthique sans ontologie revient à comprendre que tout est là, sous nos yeux : dans ce que nous disons (non par une limitation de nos concepts ou capacités cognitives qui nous empêcherait d'avoir accès à l'éthique, mais parce que *c'est* cela, l'éthique).⁹

Nous consulterons souvent Laugier au cours de ce mémoire puisqu'elle a travaillé sur plusieurs sujets qui sont traités par Diamond et aussi quelques-uns de ses textes plus directement. Ses textes sont marqués par l'influence wittgensteinienne comme le sont ceux de Diamond, mais aussi par l'influence de Stanley Cavell, d'Emerson et de Thoreau. Cette terminologie qu'utilise Laugier d'une éthique « sans ontologie » provient cependant directement d'Hilary Putnam et de son livre *Ethics without Ontology*. Je ne pourrais pas confirmer s'il s'agit de la première fois que l'idée d'une éthique « sans ontologie » est proprement explorée. En revanche, il semble bien que le titre et le contenu de son œuvre aient marqué la pensée de Cora Diamond et d'autres auteurs à sa suite comme Sandra Laugier. Il n'est pas possible ici de faire une analyse détaillée de cette œuvre de Putnam, mais il est possible de soulever quelques éléments importants qui reviennent dans la philosophie de Diamond.

Premièrement, il y a le rejet de la séparation conventionnelle qui est faite entre fait et valeur. En effet, dans les dernières années, Putnam a écrit des œuvres comme *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* dans lesquels il tente de montrer, entre autres, qu'il est illusoire de faire une distinction (ou du moins une distinction absolue) entre fait et valeur. En effet, bien que nous n'en soyons pas toujours conscients, il arrive que nos manières de décrire des situations ne soient pas seulement factuelles, mais aussi imprégnées de valeur. Dans un entretien inédit avec Jacques Bouveresse, Putnam mentionne :

[II] y a des propositions éthiques qui, tout en étant plus que des descriptions, sont aussi des descriptions. J'ai employé les mots de « fait enchevêtré » et là on est « enchevêtré » par des

⁹ Sandra Laugier, « Nécrologie de l'ontologie : Putnam, l'éthique, le réalisme ». *Archives de Philosophie* vol.4, n° 79 (2016) p.746-747.

mots descriptifs comme « cruel », « impertinent », « inconsideré ». Des termes enchevêtrés, à la fois évaluatifs et descriptifs, sont au cœur de notre vraie vie éthique.¹⁰

Comme nous pouvons le voir, il est souvent difficile de distinguer parfaitement fait et valeur lorsque nous décrivons des situations en utilisant des termes comme « cruel » ou encore « impertinent » puisque ceux-ci semblent poser un jugement de valeur du même coup. Nous pouvons éviter ce genre de termes si nous voulons essayer de maintenir une distinction entre fait et valeur, mais cela me semble malgré tout largement voué à l'échec. Voué à l'échec non parce que la valeur est maintenue dans l'énoncé sans ce terme dit enchevêtré, mais plutôt parce que l'on perd une part de la description initiale. Prenons par exemple le terme « cruel » et voyons si l'on peut effacer le jugement de valeur d'une phrase qui contient un tel terme. Au lieu de dire que « cet homme est cruel », par exemple, il est possible de dire ce que cet homme fictif a fait. Disons donc plutôt que « cet homme a maltraité son animal de compagnie ». L'expression « a maltraité son animal de compagnie » semble pouvoir être utilisée pour remplacer « cruel » sans problème. Néanmoins, cette représentation, quoique descriptive, semble encore évaluative. Le terme « maltraité » semble encore contenir une valeur qui n'est pas vraiment plus neutre que « cruel ». En allant plus loin encore, nous pouvons seulement décrire les actions de l'homme et dire que « l'homme a pris entre ses mains la patte indemne de son chien, pour ensuite la tordre d'un mouvement sec ». Nous semblons ici avoir éliminé tout usage de termes enchevêtrés, à la fois descriptif et évaluatif. Cette description est en effet dépourvue de termes comme celui de « cruel » ou de « maltraitance ». À moins de me tromper, nous sommes laissés avec seulement les faits, sans jugement de valeur dans l'usage du langage. À ce stade cependant, nous sommes bien loin de l'énoncé de départ et notre description de la situation est bien différente. Le contexte dans lequel apparaît ce genre de description a aussi un rôle à jouer dans notre interprétation de la valeur d'un énoncé. Sans ce contexte, avec seulement l'énoncé, l'horreur ou la cruauté du geste n'est plus percevable si on n'utilise pas des termes « enchevêtrés » comme « cruel ». L'homme dans ce cas aurait très bien pu être en train de replacer la patte brisée de son chien. L'énoncé « cet homme est cruel », dans ce contexte, est donc à la fois descriptif et évaluatif. Il ne marque pas qu'une réaction

¹⁰ *Ibid.*, p.745.

émotionnelle et subjective à une situation donnée, il s'agit d'une description objective appropriée de cet homme qui, supposons, ne faisait pas un tel geste pour aider son chien.

Ainsi, il ne s'agit pas tant d'un rejet de la dichotomie entre fait et valeur, que de reconnaître qu'il existe certains termes « enchevêtrés » qui sont à la fois descriptifs et évaluatifs. Bernard Williams¹¹ utilise plutôt l'expression de termes « épais » pour discuter de ce genre de termes. Il ne faut donc pas croire que tous les termes sont à la fois évaluatifs et descriptifs et qu'on ne peut distinguer l'un de l'autre dans aucune situation. Il existe en effet des propositions qui semblent être purement factuelles. « Le ciel est bleu » ou encore « la balle tombe de la table » semblent dépourvues de valeur et j'aurais de la difficulté à montrer le contraire. Toutefois, il me semble que lorsque nous nous intéressons à la vie humaine et à ce qui nous importe pour celle-ci, les propositions qui nous intéressent sont souvent « enchevêtrées », marquées par le sens moral unique que nous donnons à la vie.

Deuxièmement, il y a le rejet de l'existence d'entités abstraites pour expliquer ou rendre compte de l'existence de ce genre de termes enchevêtrés. Si « cruel », par exemple, arrive à être descriptif en plus d'être évaluatif, ce n'est pas parce qu'il existe quelque chose comme la cruauté sous laquelle nous pouvons subsumer toutes les actions cruelles. Ici, nous posons le problème en opposition directe à Platon : ce n'est pas parce que les choses participent à l'idée du bien qu'une chose est bonne. Dans ce cas, ce n'est pas parce qu'une chose participe à l'idée de la cruauté qu'elle est cruelle. Ainsi, s'il est possible pour nous de décrire adéquatement une chose comme étant cruelle, ce n'est pas parce que nous arrivons à percevoir une entité abstraite que serait la cruauté dans ou à travers la chose elle-même. Nous ne sommes pas renvoyés à autre chose que ce qui est devant nous lorsque nous disons adéquatement que ceci ou cela est cruel. Comme nous l'expliquent Emmanuel Halais et Sandra Laugier dans *L'importance d'être humain*, « Diamond considère que “la logique peut se trouver là, dans ce que nous faisons, et c'est quelque chose comme un fantasme qui nous empêche de le voir.” Il en est de même pour l'éthique, que nous avons tendance à fixer dans des principes, transcendants ou rationnels.»¹² Il n'est donc pas nécessaire de parler d'entités abstraites comme celle de l'idée du bien ou de la cruauté. Cela

¹¹ Voir Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge : Harvard University Press, 1985.

¹² E. Halais et S. Laugier, *op. cit.*, p.8.

s'applique aussi à toute tentative de fixer l'éthique à l'aide de principes métaphysiques. Le problème, lorsque nous faisons cela, est que nous ne voyons pas que l'éthique « se trouve là, dans ce que nous faisons » et non dans des entités abstraites, des concepts moraux intelligibles ou encore des principes « transcendants ou rationnels ». Sandra Laugier pousse cela encore plus loin cette réflexion dans « Nécrologie de l'ontologie. Putnam, l'éthique, le réalisme » :

[Comme] les non-cognitivistes, ils [les tenants actuels du réalisme moral] récusent les capacités du langage, dans leur refus de voir que la morale est là, dans le langage, dans notre vie : pas dans les « jugements moraux » ou dans une quelconque réalité morale où qu'elle soit — hors du monde, dans une ontologie relativisée, etc.¹³

L'accusation est ici essentiellement la même que précédemment. Cependant, elle introduit cette récusation du langage qui se fait lorsque l'on croit que l'objectivité d'un terme auquel on accorde une valeur morale lui est donnée par quelque chose au-delà du monde comme une réalité morale. Elle donne comme exemple du réalisme moral McDowell qui, dans les mots de Laugier, suppose que « la valeur morale *fait partie du monde*, et est une chose que nous découvrons *dans* le langage. »¹⁴ Si l'on se fie à cette description de Laugier, dans ce cas, la « réalité ontologique » serait l'existence de la valeur morale et ce serait cette valeur morale, que l'on découvre dans le langage, qui servirait de justification pour l'objectivité d'un jugement moral adéquat. La valeur elle-même devient une entité que l'on peut percevoir, dans ce cas-ci à travers le langage. Selon cette manière de voir les choses, l'homme ne serait cruel que parce que cette valeur morale est bien identifiée dans le langage.¹⁵

Selon Diamond, il n'est pas nécessaire de faire de telles suppositions pour expliquer l'objectivité d'une description enchevêtrée. Il n'est pas nécessaire d'aller au-delà du langage. Si un terme comme « cruel » est adéquat, c'est parce que son usage est approprié dans le contexte donné ; il décrit bien la situation donnée. Pour savoir si son usage est approprié, nous n'avons qu'à nous référer à l'usage et la signification du terme cruel dans la vie ordinaire. Néanmoins, la question n'est pas de savoir si la plupart des gens décriraient cette action comme cruelle, mais plutôt, est-

¹³ S. Laugier, « Nécrologie de l'ontologie (...) », p.754.

¹⁴ *Ibid.* p.754.

¹⁵ Je dois reconnaître ne pas connaître la théorie de McDowell en détail, mais la vision que Laugier en a ici semble ne pas en rendre parfaitement compte. Il semble plutôt que, pour McDowell, des propriétés comme celle du courage se trouvent véritablement dans le monde ce qui leur confère leur objectivité. Leur existence dans le monde est cependant différente de l'existence d'entités comme des protons, par exemple, puisque leur existence est dépendante de nous.

ce qu'il est possible d'envisager un contexte où l'utilisation de ce terme est adéquate et possède un sens? Diamond ne trouve pas un nouveau fondement métaphysique dans l'accord sur l'usage. Nos pratiques et usages ordinaires nous en disent beaucoup sur ce que l'on peut faire avec le langage, mais ne détermine pas les seules utilisations adéquates du langage. C'est pourquoi l'utilisation de « cruel » peut être adéquate dans plusieurs situations sans pour autant que tous, sans exception et à première vue, s'accordent à savoir cet usage est adéquat dans une situation précise. Ainsi, ce que nous disons de quelque chose peut en dire beaucoup sur la valeur morale que nous donnons à celle-ci.

Les non-cognitivistes en morale, auxquels renvoie aussi précédemment Sandra Laugier, ont une approche complètement contraire et sont plutôt d'avis que les propositions évaluatives n'ont pas de valeur de vérité. Ils seraient en accord avec Diamond pour dire qu'il s'agit d'un fantasme que de chercher une objectivité aux propositions évaluatives au-delà du monde. Cependant, ils vont une étape plus loin et disent que l'usage de termes enchevêtrés ne peut jamais aboutir à une description de la réalité. En effet, selon eux, la valeur n'a pas de place dans le monde à un point tel où un terme évaluatif ne peut pas être descriptif ou du moins décrire adéquatement le monde. Ils maintiennent donc cette distinction entre fait et valeur que Putnam et Diamond rejettent. Le problème que cela cause est bien différent de celui du réalisme moral, mais dans les deux cas, autant pour les non-cognitivistes que pour les tenants d'un réalisme moral, on « récuse les capacités du langage » comme le dit Laugier. Dans le cas du réalisme moral, le langage n'est pas suffisant, il faut une réalité sous-jacente pour justifier l'objectivité du jugement moral. Dans le cas du non-cognitivism moral, le langage, particulièrement les termes évaluatifs, ne décrit pas la réalité puisque la valeur n'y a pas de place. « Il est cruel » ne peut donc pas être une description adéquate du monde. Il s'agit plutôt d'une réaction subjective par rapport à un fait. Il pourrait s'agir, pour ne donner qu'un exemple, de l'expression d'un sentiment de désapprobation envers quelque chose. Il n'y a pas de cruauté dans le monde, seulement la perception, le sentiment et l'opinion subjective que certaines choses sont cruelles. Le monde de l'objectivité est celui des faits selon les non-cognitivistes. L'utilisation d'un terme enchevêtré est donc adéquate seulement lorsqu'il exprime adéquatement l'opinion subjective de son utilisateur vis-à-vis une situation.

Pour Diamond, ces deux manières d'envisager le monde sont erronées. D'un côté, on essaie de dire ce qui est au-delà du monde naturel, de l'autre on réduit les termes évaluatifs à la simple

subjectivité (l'expression d'une réaction émotionnelle appropriée ou inappropriée par exemple). Dans les deux cas, on ne voit pas comment le langage et nos vies sont enchevêtrés ; de quelle manière les mots peuvent être à la fois descriptifs et évaluatifs. Cela laisse Diamond dans un espace où la pratique ainsi que notre attention au langage et son usage deviennent centraux pour comprendre notre vie éthique. Comme nous l'avons vu, l'« esprit réaliste » correspond exactement à cela : « voir que ce qui compte, ce qu'il faut regarder en éthique, ce sont les nœuds et les fils, le tissage fin ou grossier de la vie et de l'expression ordinaire, leurs connexions. »¹⁶ Alice Crary, mentionne justement dans « A Brilliant Perspective : Diamondian Ethics », tiré d'un recueil de textes centrés sur l'analyse de l'esprit réaliste et l'éthique de Diamond, qu'il est possible de trahir l'« esprit réaliste », particulièrement en philosophie, et ce, de deux manières différentes. D'abord, il est possible de le trahir en supposant que notre attention sensible aux pratiques et aux usages n'est pas suffisante pour que nous puissions saisir avec confiance comment les choses sont vraiment. Il ne serait donc pas suffisant de porter attention à nos pratiques et à notre langage pour prendre pleinement conscience d'un phénomène et de sa valeur morale. On semble supposer qu'il doit y avoir plus que ce que l'on peut percevoir avec nos sens. Par exemple, nous pourrions supposer qu'il est nécessaire d'analyser rationnellement un phénomène pour pleinement en rendre compte. Encore, on pourrait supposer que nos sens sont trompeurs et qu'on ne peut simplement pas avoir confiance seulement en se basant sur eux. D'autre part, il est possible de trahir l'« esprit réaliste » en supposant que, même si nous avons confiance en notre manière de percevoir adéquatement le monde, il est nécessaire de justifier cette confiance à l'aide d'une position détachée de notre sensibilité. Encore une fois, notre pure attention à la vie, à nos pratiques et à l'usage que nous faisons des mots, ne suffit pas pour justifier notre compréhension adéquate de la réalité. Il est nécessaire que nous puissions en parler d'une position de retrait par rapport à nos sensibilités (*sensitivities*), hors de celles-ci.¹⁷ Dans tous les cas, il s'agit d'une trahison parce que

¹⁶ E. Halais et S. Laugier, *op. cit.*, p.9.

¹⁷ « It is possible to betray what Diamond calls the realistic spirit by trading attentiveness to the world for, say, myth and superstition. There are also more characteristically philosophical ways to betray the realistic spirit. Philosophical realists and anti-realists betray it when they insist, not only that modes of attentiveness essentially informed by sensitivities are incapable of grounding our confidence that we have gotten our minds around how things really are but also that to show that our confidence is justified, we need to abstract from our sensitivities and to adopt a perspective on language as if from outside them. »

Alice Crary, « A brilliant perspective : Diamondian Ethics » dans *Morality in a Realistic Spirit*, p.122-123.

nous sommes incapables de voir que tout est là, dans nos vies et notre langage. Sandra Laugier appelle ce phénomène la « vue de côté » :

Diamond comme McDowell critiquent ainsi la « vue de côté » (*the view from sideways on*) que le point de vue théorique tente parfois d'avoir sur nos pratiques afin de les justifier. Par exemple, nous cherchons à déterminer la nature de l'obligation inhérente à la règle, au lieu d'examiner ce que nous faisons dans ce que nous appelons ordinairement « suivre une règle ». ¹⁸

Du point de vue théorique, il nous semble donc nécessaire d'aller plus loin que le phénomène que nous percevons ou auquel nous participons. Nous essayons d'aller au-delà de celui-ci, au-delà de l'ordinaire, afin de trouver la nature « véritable » du phénomène en question. Dans ce cas, nous cherchons ce qu'est « suivre une règle » ¹⁹ en dehors de tout contexte. On cherche un principe général pour nous expliquer ce qu'est suivre une règle, principe qui expliquerait pourquoi nos pratiques sont telles qu'elles le sont.

Alice Crary renvoie à Iris Murdoch pour comprendre en quoi l'éthique ne nous est pas donnée d'avance ou ne repose pas sur des concepts prédéfinis indépendamment de ce que nous pouvons en penser. ²⁰ En ce qui concerne la pensée morale, Murdoch fait la différence entre une réalité dure ou opaque et une réalité plutôt changeante et enchevêtrée. Dans cette première conception de la réalité, les concepts moraux sont, d'une manière ou d'une autre, fixés d'avance. Au contraire, dans la deuxième conception, on considère plutôt que nos capacités morales et notre pensée morale ont un rôle à jouer dans ce qu'est l'éthique. Le réalisme, comme nous l'avons vu plus tôt dans cette section, est un exemple d'une conception plus opaque de la réalité puisque la valeur est à trouver en dehors du monde et donc en dehors de notre influence. Pour exprimer ce qu'est une réalité plus enchevêtrée, Crary donne comme exemple la signification éthique de certaines notions comme celles de la vie, de la mort, de l'être humain ou de l'animal. Ces notions ne nous sont pas données

¹⁸ Sandra Laugier, « Pourquoi des théories morales? L'ordinaire contre la norme ». *Cités* vol. 1, n° 5 (2001) : p. 100.

¹⁹ L'exemple ici de « suivre une règle » n'est pas anecdotique. Il s'agit en effet d'un concept wittgensteinien qui a fait couler beaucoup d'encre. Nous n'en discuterons toutefois pas en détail de cette notion dans ce texte.

²⁰ « Diamond offers a quick series of examples of how we might follow Murdoch in conceiving the world that is the object of moral judgment and discourse not as hard but rather as “cloudy and shifting” because it is achieved partly through the use of moral capacities. We are following Murdoch if we allow, for instance, that, in Diamond's words, “what life is, what death is, what a human being is, what an animal,” these things are not given to ethics by biology or metaphysics understood as external and prior to ethics but are rather “understood through moral thought” (Diamond 2010, section 1) »

A. Crary, *op. cit.*, p.114.

d'avance par la biologie, la métaphysique ou n'importe quel autre champ du savoir. Selon elle, on ne peut pas comprendre le sens éthique de ces notions sans prendre en compte l'influence qu'a aussi la pensée morale. Le concept d'être humain, par exemple, nous est donné en partie par la biologie (et aussi la sociologie, l'anthropologie et bien d'autres domaines), mais l'importance et le rôle qu'il a en éthique ne se réduisent pas à ces diverses manières de voir l'être humain. Ce que nous pensons ou voulons que soit l'être humain influence aussi notre manière de concevoir l'être humain. Des centaines d'années à penser que l'être humain était avant tout un animal rationnel ont influencé notre manière de percevoir ce qu'est et devrait être l'être humain, mais il n'y a aucune obligation de penser l'être humain de cette manière. Il n'est pas nécessaire de réduire l'être humain à sa rationalité. Pas plus qu'il n'est nécessaire de trouver quelconque qualité qui le distinguerait des autres choses pour en faire un objet éthique important ou plus important que les autres. Ce qui nous concerne en éthique, ce qui requiert notre attention, ne nous est pas donné d'avance :

Il n'y a pas de *concepts* moraux univoques qu'il ne resterait qu'à appliquer à la réalité pour délimiter des objets ; bien plutôt, nos concepts dépendent, dans leur application même, de la *vision* du « domaine », de la narration ou de la description que nous en donnons, de notre intérêt personnel et de notre désir d'exploration (de ce qui est important pour nous). Dans l'idée d'importance, nous avons une autre formulation du souci éthique : ce qui est important (*matter*) pour nous, ce qui compte.²¹

Cette citation de Sandra Laugier nous ramène, d'une certaine manière, à Wittgenstein et ce qu'est faire sens, c'est-à-dire de donner une signification aux termes. Nous avons appris à utiliser ces termes à partir de leur signification ordinaire, mais nous ne sommes pas limités à celle-ci. Nous savons ce qu'est un arbre du point de vue biologique par exemple, mais rien ne m'empêche d'en parler avec révérence ou respect même si ces termes, dans leur signification ordinaire, ne s'appliquent qu'obscurément à un objet tel qu'un arbre. Surtout si tout ce que nous percevons est l'arbre selon sa définition biologique. Des auteurs comme Cora Diamond et Sandra Laugier tentent de nous montrer qu'il n'y a pas de limite à notre intérêt moral. Rien qui, si nous le voulons, ne peut pas avoir une importance morale. Cela se révèle à travers notre usage du langage, notre manière de décrire les choses et dans l'attention que nous portons à ce

²¹ Sandra Laugier, « La volonté de voir : éthique et perception morale du sens ». *Protée* vol. 36, n° 2 (2008) : p.93.

que nous faisons. Pour comprendre pourquoi ce que Diamond nous propose est une éthique sans ontologie, il faut d'abord voir que tout en éthique est là, devant nous.

1.1.2 Une éthique sans exigences métaphysiques

En abordant ce que signifie une éthique sans ontologie, nous avons déjà traité en partie de ce que l'on peut entendre par une « éthique sans exigences métaphysiques ». Là où l'ontologie concentre son attention autour de l'être ou de l'existence de certaines entités, il est possible de dire que la métaphysique concentre son attention autour des causes premières ou des premiers principes. Les deux sont cependant inévitablement liés l'un à l'autre. Dans une éthique sans ontologie, nous faisons l'hypothèse qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'existence d'entités morales. Nous n'avons pas besoin de concepts moraux univoques qui d'une part donnent l'objectivité à nos pensées morales et d'autre part déterminent les limites de notre pensée morale. Dans une éthique sans exigences métaphysiques, nous concentrons nos efforts à montrer qu'il n'est pas nécessaire d'avoir de principes métaphysiques sous-jacents pour justifier un argumentaire éthique. On considère comme un mythe l'idée qu'il y ait un idéal moral qui sous-tend les arguments moraux (l'idéal d'une rationalité éthique par exemple), qu'il y ait un idéal d'impartialité, etc.²²

Pour comprendre pourquoi cela est important pour Diamond, il faut se remémorer la critique que fait Diamond de la philosophie ou du moins d'un certain type d'argumentation en philosophie morale : « Les exigences que nous posons nous empêchent de voir à quoi ressemble la pensée morale ; et elles nous font construire des arguments moraux stupides, insensibles ou déments ». J'ai dit auparavant qu'il semblait s'agir d'une accusation dure et il est maintenant temps de replacer cette citation dans son contexte plus large. Dans la suite de cet extrait, tiré de sa deuxième introduction de *L'Esprit Réaliste*, Diamond prend comme exemple un argument de Peter Singer contre l'expérience faite sur les animaux : « Nous avons vu que l'expérimentateur manifeste un préjugé en faveur de sa propre espèce chaque fois qu'il fait une expérience sur un non-humain dans un but qu'il ne penserait pas pouvoir justifier s'il utilisait un être humain, même un être humain attardé.²³ »

²² C. Diamond, « Introduction I » dans *L'esprit réaliste*, p.11-12.

²³ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p. 32.

À première vue, il semble s'agir d'un argument assez traditionnel en ce qui concerne les débats éthiques à propos de l'expérimentation sur les animaux. Nous sommes même probablement tentés d'être en accord avec Peter Singer lorsqu'il dit que l'expérimentateur manifeste un préjugé en faveur de sa propre espèce. Là où l'argument fait preuve d'un manque de sensibilité est dans son utilisation du terme « même » dans « *même* un être humain attardé ». La signification de « même » dans ce contexte est profondément troublante puisqu'elle établit une hiérarchie de valeurs entre la vie d'un être humain disons « normal » et celle d'un être humain « attardé ». Peter Singer semble donc nous dire que, si nous étions véritablement cohérents avec notre argumentaire (celui où il est acceptable, sous certaines conditions, de faire des expériences sur des animaux puisque leurs capacités intellectuelles sont moins grandes que celles d'un être humain), alors nous devrions trouver moins problématique l'expérience sur un être humain « attardé » que celle sur un être humain dit « normal ». Implicitement, à travers cette utilisation controversée de « même », Peter Singer suppose donc qu'il serait plus facile de justifier une expérience sur un être humain « attardé » que sur un être humain dit « normal ». Diamond nous montre, par cet exemple, que de telles exigences philosophiques (dans ce cas une norme de rationalité inappropriée) peuvent engendrer ce genre d'argumentation possiblement rationnel, mais hautement insensible et même stupide.²⁴ Stupide, parce que la valeur d'une vie n'a pas à être mesurée en fonction des capacités intellectuelles d'un individu. Mais ne sommes-nous pas simplement en train de remplacer une forme d'exigence métaphysique par une autre? Diamond nous dit que cela n'est pas son objectif :

Je ne suis pas en train de soutenir que nous ayons une « obligation morale d'éprouver un sentiment de solidarité envers tous les autres êtres humains » en raison de quelque propriété naturelle ou surnaturelle, ou d'un groupe de propriétés que nous aurions tous, que ce soit de façon contingente ou nécessaire. Je soutiens, en revanche, que l'on n'a pas besoin de chercher un tel fondement ; la possibilité existe d'un intérêt moral profond pour les gens attardés, qui fait que nous les voyons comme possédant, de même que n'importe qui d'autre, un destin humain, aussi incompréhensible que nous puissions le trouver.²⁵

Tout l'enjeu de ce que veut dire une éthique sans exigences métaphysiques peut être trouvé dans cette seule citation de Diamond. Elle revient ici directement sur ce cas poignant de Peter Singer et sur la possibilité d'avoir un intérêt pour la vie d'un être humain dont les capacités intellectuelles

²⁴ *Ibid.*, p.32.

²⁵ C. Diamond, « L'importance d'être humain » dans *L'importance d'être humain*, p.80.

sont moins grandes que la norme sans que cet intérêt soit justifié par un principe sous-jacent. Diamond donne l'exemple d'une obligation morale, mais on pourrait tout aussi bien s'imaginer un principe fondé sur les droits de la personne, sur la vertu ou sur n'importe quel autre principe. Il n'est cependant pas nécessaire de justifier ou encore de chercher des exigences métaphysiques pour justifier que nous ayons à cœur l'intérêt d'une vie, aussi différente de la nôtre qu'elle puisse être. Ce n'est pas parce que nous faisons l'expérience d'un tel intérêt que l'on doit tenter de montrer que nous trouvons ici un principe moral universel qui doit guider nos actions et celles de tout autre agent moral qui souhaite agir en bien. Il n'y a pas ici à trouver un principe général ou une obligation morale qui nous demande d'éprouver un sentiment de solidarité envers tous les êtres humains, « même un être humain attardé ». Il y a par ailleurs quelque chose d'étrange dans le fait de penser un intérêt par obligation et Sandra Laugier le soulève dans son article « Pourquoi des théories morales? L'ordinaire contre la norme ». Elle prend plus particulièrement l'exemple de l'amour familial que certains peuvent considérer comme une obligation ou un devoir (moral ou autre). Toutefois, il y a quelque chose de froid et de détaché, d'inquiétant même, selon Laugier, dans le fait de penser un amour par obligation ou par devoir. On semble perdre un élément majeur de ce qu'est l'amour lorsqu'on pense l'amour qu'en termes de devoir. Il est certainement vrai que nous pouvons parfois accomplir certaines choses pour notre famille par devoir et non par amour. Nous avons tous déjà été en colère contre un membre de notre famille et, malgré tout, leur apporter notre aide même si nous ne voulions que l'ignorer. Il n'est pas mal de penser que nous avons une forme quelconque d'obligation envers notre famille. Il serait cependant faux, selon Diamond, de prendre cette croyance pour une obligation morale universelle que tous devraient suivre. De même pour l'amour. Nous ne sommes pas dans l'obligation d'aimer notre famille ou du moins d'aimer tous les membres de notre famille en tout temps. Le concept même de famille, le rôle qu'elle a dans le langage et nos vies, nous invite à avoir une vision spécifique de la famille. En anglais, l'expression « *blood is thicker than water* » est souvent utilisée pour représenter ce lien familial qui devrait être plus fort que tous les autres, lien dont on ne peut se débarrasser. Pourtant, il est tout sauf vrai que toutes les relations, tant familiales que les autres, sont saines et doivent être maintenues au nom d'une exigence métaphysique comme celle de l'obligation familiale. Le lien familial a une place extrêmement importante dans la vie humaine et il n'est pas sans conséquence de rompre ce lien. Notre monde change drastiquement lorsque nous renonçons à une telle conception de la famille ;

ce ne sont plus les mêmes choses qui sont importantes pour nous. Mais il s'agit d'une possibilité qui est la nôtre.

1.2 Difficulté de la réalité et difficulté de la philosophie

Il n'est pas difficile de voir, avec ce que nous avons déjà vu, que Diamond se méfie d'une certaine conception de ce que doit être la philosophie morale. À l'époque où elle écrit les essais éthiques qui nous intéressent, la tendance générale en philosophie morale est de discuter d'ontologie et d'établir les exigences métaphysiques nécessaires à une doctrine morale. Ce sont en grande partie des discussions sur la métaéthique auxquelles répond Diamond. Les théories normatives en éthique semblaient moins fréquentes qu'elles ne le seront quelques années plus tard. Il n'est pas l'objectif ici de trancher à savoir si nous devrions favoriser une approche qui souhaite préciser des principes moraux et une doctrine morale ou plutôt une approche plus particulariste. Les discussions métaéthiques sont cependant difficilement évitables et même Diamond en discute, bien que ce soit pour en faire une critique. Cette critique de Diamond semble trouver sa source dans ce qu'elle entend par la difficulté de la réalité et la difficulté de la philosophie. Deux difficultés distinctes, mais liées l'une à l'autre. La difficulté de la réalité est un phénomène de l'expérience humaine où notre expérience de la réalité n'arrive pas à être saisie adéquatement par nos concepts. Talia Morag, reconnue pour ses travaux au croisement de la philosophie morale, la philosophie de la psychologie et la philosophie des émotions, dans « Comparison or Seeing-As? The Holocaust and Factory Farming »²⁶, définit le phénomène ainsi :

Nous sommes exposés dans notre limitation — nos concepts ne nous fournissent pas toujours l'emprise sur la réalité que nous pensons que nous pouvons et devrions avoir. Nous sommes exposés dans notre vulnérabilité, dans notre manque de contrôle sur notre expérience, dans le fait que nous sommes « chair et sang », des créatures affectives qui peuvent être accablées par la réalité.²⁷

²⁶ Talia Morag « Comparison or Seeing-As? The Holocaust and Factory Farming » dans *Morality in a Realistic Spirit*.

²⁷ « We are “exposed” in our limitations—our concepts do not always provide us the grip on reality we think we can and should have. We are exposed in our vulnerability, our lack of control of our experience, our being “flesh and blood”, affective creatures that can be overwhelmed by reality. »
Ibid., p.194

La difficulté de la philosophie est une conséquence de cette première difficulté. Il s'agit, pour résumer, d'éviter cette difficulté de la réalité en faveur d'une argumentation théorique. Cette difficulté repose en partie sur cette pensée que nous devons fonder nos arguments sur des exigences métaphysiques qui prouvent l'objectivité et la rationalité de notre argumentaire. Diamond tente d'aller contre cette tendance, en éthique, où nous essayons d'aller chercher une certitude qui nous permettrait de savoir comment nous devons vivre notre vie pour que celle-ci soit absolument bonne. Surtout si nous envisageons que l'alternative est une absence de certitude ou d'objectivité en ce qui a trait à l'éthique. Comme si notre choix est entre l'existence d'un code de conduite pour la bonne vie morale et l'anarchie morale où il est impossible de faire la distinction entre ce qui est bien ou mal. Il s'agit évidemment d'une réduction exagérée de la grande diversité des théories morales qui existent, mais parfois, il vaut la peine de simplifier pour mieux percevoir l'espace laissé aux nuances. L'une de ces nuances est la place que se forge l'« esprit réaliste ». Comme le dit Diamond : « il s'agit de ne plus imposer au monde de fausses exigences ni d'avoir de fausses attentes ou faux espoirs ; notre relation au monde ne devrait pas être déterminée par la fausse imagination de la philosophie. »²⁸ Elle tente de nous montrer avec l'« esprit réaliste » qu'il n'existe pas et ne peut pas exister un seul code de conduite qui serait le bon. Celui qui nous mènerait à la seule et unique vie bonne. La vie morale est complexe, et ce qui rend la vie digne d'être vécue, ce qui importe à nos yeux, ne peut pas être réduit à une seule théorie morale toute englobante ou à une seule méthode d'argumentation en éthique.

Pour en revenir plus spécifiquement à la difficulté de la philosophie, Andrew Gleeson et Craig Taylor en traitent d'une manière éclairante dans leur introduction à *Morality in a Realistic Spirit*. Ces deux auteurs remarquent que Diamond ne développe pas avec l'« esprit réaliste » une doctrine qui cherche à produire des déclarations à propos du monde.

Elle s'efforce plutôt de nous montrer comment éviter de dévier notre pensée et comment cultiver une manière de voir les choses qui n'est pas embrouillée par le charme des abstractions théoriques, de la simplification et de la « neatness » (malgré sa complexité dans

²⁸ C. Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode (...) » dans *L'importance d'être humain*, p.264.

les détails) qui nous détourne de la réalité hétéroclite, désordonnée, complexe et contradictoire de nos vies.²⁹

Elle ne cherche pas à donner des raisons à savoir pourquoi certaines choses sont telles qu'elles sont ; elle ne cherche ni des normes ni des nécessités pour comprendre nos expériences. Elle essaie plutôt de nous ramener à la vie ordinaire, à nos pratiques. Il faut, pour reprendre une expression antécédente, éviter la tentation de prendre les fils et les nœuds (désordonnés, compliqués et même parfois contradictoires) de nos vies pour autre chose que ce qu'ils sont. Sa critique de la philosophie est donc essentielle pour comprendre pourquoi Diamond décide d'aller à contresens avec le modèle typique de ce qu'est la philosophie morale. La difficulté de la philosophie est donc cette tentation que nous pouvons avoir en philosophie à se détourner de la difficulté de la réalité. Avec l'« esprit réaliste », nous sommes donc invités à éviter cela et à « apprendre comment ne pas convertir nos profondes expériences de la vie humaine en casse-têtes théoriques sur-intellectualisés. »³⁰ Un exemple de cela est comment nous pouvons, en philosophie, nous détourner du trouble profond que nous cause un dilemme moral en transformant le problème, ce qui nous trouble, en une question impersonnelle à propos de quelle théorie morale y répond mieux en fonction de critères purement rationnels ou intellectuels.³¹ Une autre manière différente d'envisager la difficulté de la philosophie nous est donnée par Diamond elle-même dans « Passer à côté de l'aventure, réponse à Martha Nussbaum » :

Frankena est convaincu, avant même de considérer réellement le *Criton*, que penser moralement un cas particulier consiste à faire porter des principes et des règles sur *les faits* inhérents au cas. Il n'envisage pas comme possibilité qu'une pensée morale puisse intervenir

²⁹ « The realistic spirit is not a doctrine making claims about the world, but the effort to avoid deflection, a determination to cultivate a kind of way of seeing that is unclouded by the charms of theoretical abstraction, simplification, and neatness (however complicated in detail) that divert us from the manifold, messy, incomplete, and contradictory reality of our lives. There is no technique for this. It is a matter of criticism, patience, and persistence—as Lars Hertzberg has remarked, it is a matter of staying the course. And no one is immune to the temptation to deflection. »

Andrew Gleeson et Craig Taylor, « Introduction » dans *Morality in a Spirit*, p.2-3.

³⁰ « The difficulty of philosophy is to avoid deflection, to learn how not to convert profound human life experiences into over-intellectualized theoretical conundrums. » *Ibid.*, p.2.

³¹ « To take a moral example, a human being may be deeply perplexed and disturbed in the face of a moral dilemma—a philosophical deflection of this converts it into impersonal speculation about which theory of how to behave (consequentialism, Kantianism, and so on) best meets criteria of intellectual merit, an approach which flourishes on caricatures of moral dilemmas like the trolley problem. »

Ibid., p.1.

dans ce qu'on prend pour les faits d'une situation donnée, dans la manière dont on parvient à les voir ou les décrire.³²

Encore une fois, il s'agit de ne pas percevoir que la réalité peut être autrement que ce que certaines exigences philosophiques nous proposent qu'elle soit. Dans ce cas, William Frankena n'arrive pas à percevoir que l'argument de Platon dans le *Criton* ne suit pas les canons typiques de l'argumentation en philosophie. Plus précisément, il n'arrive pas à percevoir la pertinence morale de l'histoire qu'il raconte à ses amis, la pertinence morale de sa description particulière de la situation. Dans tous ces cas, on semble mettre de côté la singularité de la difficulté de la réalité au profit d'une généralisation et d'une argumentation théorique.³³

La difficulté de la philosophie ne peut donc pas être pensée sans la difficulté de la réalité. Il n'est cependant pas évident de voir ce qu'est exactement cette difficulté de la réalité. Nous savons qu'il s'agit d'une expérience de la réalité et que cette expérience est vécue lorsque nous semblons incapables de faire correspondre la réalité aux concepts qui nous sont disponibles. Dans son article « Difficulté de la réalité et difficulté de la philosophie », Diamond discute de quelques phénomènes qui révèlent ce qu'elle entend par difficulté de la réalité. Le premier exemple, le seul qui nous intéressera ici, est tiré d'un poème de Ted Hughes : « *Six Young Men* »³⁴. Ce poème nous présente un narrateur qui observe une photographie datant de 1914 de six jeunes hommes qui, six mois plus tard, auront perdu la vie. Ici, ce qui nous intéresse de ce poème est la difficulté du narrateur à concilier à la fois la vie et la mort de ces six jeunes hommes. Cette photographie met en scène un groupe d'individus pleinement vivants qui sourient et sont embarrassés, mais aussi un groupe d'individus décédés, victimes de la guerre. Diamond nous dit que :

Ce qui m'intéresse ici est l'expérience, pour l'esprit, de son incapacité à englober quelque chose qu'il rencontre. Cela peut très bien rendre fou d'essayer, de rassembler dans une

³² Cora Diamond, « Passer à côté de l'aventure, réponse à Martha Nussbaum » dans *L'esprit réaliste*, p.419.

³³ « I suggest that an important aspect of inattention to the difficulty of reality and of philosophy consists in the generalizing move that leaves out the singularity of the difficult affectively perturbing moments to which Diamond is calling attention. Those who are in that moment, feeling the difficulty of their reality, may feel offended when their difficulty is disregarded and their affect is left behind in favor of a cold argument. »

T. Morag, *op. cit.*, p.199.

³⁴ C. Diamond, « Difficulté de la réalité et difficulté de la philosophie » dans *L'importance d'être humain*, p.271-273.

pensée ce qui ne peut pas être pensé : l'impossibilité pour quiconque d'être plus vivant que ces hommes souriants, rien n'étant plus mort.³⁵

La difficulté de la réalité est exactement ce phénomène, cette impossibilité pour l'esprit de concilier une expérience qu'il n'arrive pas à nommer. Comment ces jeunes hommes peuvent-ils nous apparaître, même pour un instant, à la fois mort et vivant, à la fois savourant une journée de paisible tranquillité et mitraillés sous le feu de leurs ennemis? La réponse facile à cette question est qu'ils étaient vivants lors de la prise de la photo et morts par la suite, mais cette réponse est aussi exactement ce que l'on critique de la réponse que peut donner la philosophie. On se détourne de l'expérience trouble de percevoir ces jeunes hommes morts pleinement vivants pour en donner une explication qui contourne le problème.

1.2.1 Faire sens du non-sens

Reshef Agam-Segal, philosophe qui se spécialise en philosophie du langage et en éthique et sur la philosophie de Wittgenstein, pousse une étape plus loin cette exploration de ce qu'est la difficulté de la réalité lorsqu'il nous dit :

Exprimer ici notre sens moral des choses semble nous demander d'aller au-delà de ce qui possède un sens dans le langage [...] Avoir une telle difficulté veut donc dire être exposé à la réalité « crue », sans la protection de nos concepts — concepts qui nous permettent de partager le monde avec les autres.³⁶

Cette analyse de la difficulté de la réalité est intéressante puisqu'elle rejoint l'analyse particulière que fait Diamond du *Tractatus Logico-Philosophicus* et plus particulièrement ce que c'est que de faire sens du non-sens. Wittgenstein possède une conception particulière de ce que doit être le travail du philosophe. En effet, il considère que la philosophie est une activité dont le but est d'élucider la pensée (aphorisme 4.112)³⁷. Pour se faire, Wittgenstein propose que la philosophie

³⁵ *Ibid.*, p.272

³⁶ « Expressing our moral sense of things here seems to require reaching beyond language that makes sense; there is here “a sense of being shouldered out from our ways of thinking and speaking by a torment of reality” (Diamond 2003, 20). Having such difficulty then means being exposed to “raw” reality without the protective layer of our concepts—concepts in which we may share the world with others. »

Reshef Agam-Segal, « Cora Diamond and the uselessness of arguments: Distances in metaphysics and Ethics » dans *Morality in a Realistic Spirit*, p.62.

³⁷ 4.112 — « Philosophy aims at the logical clarification of thoughts. Philosophy is not a body of doctrine but an activity. A philosophical work consists essentially of elucidations. Philosophy does not result in 'philosophical propositions', but rather in the clarification of propositions. Without philosophy thoughts are, as it were, cloudy and indistinct: its task is to make them clear and to give them sharp boundaries. »

doive se consacrer à la clarification des énoncés qui ont un sens. Cependant, selon Wittgenstein, il est une erreur d'essayer d'élucider des énoncés dénués de sens (aphorisme 4.003)³⁸. Il ne semble donc pas exister de compréhension possible d'une proposition si celle-ci est un non-sens puisqu'il n'y a pas de pensée associée à cette proposition. Il n'y a rien qui puisse être clarifié, aucune pensée à élucider. Cette absence de pensée est aussi radicale au sens où, si une proposition est du non-sens, elle ne peut pas être pensée et ce qui ne peut pas être pensé ne peut d'aucune manière être pensé. Les aphorismes 6.4 à 6.421³⁹ nous montrent aussi que, pour Wittgenstein, il n'existe pas de propositions éthiques puisque l'*éthique* ne peut être mise en mots. Les énoncés ou les questions que l'on dit « éthiques » ne peuvent donc qu'être du non-sens, et ce étant donné leur nature à vouloir dire plus que ce qui ne peut être dit, c'est-à-dire ce qui se trouve au-delà du monde. C'est ici que l'on rejoint donc la citation d'Agam-Segal puisque ce qui se trouve au-delà du monde ne peut qu'être « au-delà de ce qui possède un sens dans le langage ». Ce que Wittgenstein dit du scepticisme en 6.51⁴⁰ s'applique aussi en un sens pour l'éthique : là où on ne peut rien dire, c'est-à-dire là où il n'y a pas de sens, on ne peut ni poser de questions ni y répondre. Jumelé à la dernière proposition de son traité⁴¹, il semble bien qu'il ne nous reste plus qu'à abandonner l'idée que nous puissions parler d'éthique. Pourtant, cela ne décourage pas Diamond (ainsi que d'autres auteurs.es)

L. Wittgenstein, *op. cit.*, p.29-30.

³⁸ 4.003 — « Most of the propositions and questions to be found in philosophical works are not false but nonsensical. Consequently, we cannot give any answer to questions of this kind, but can only point out that they are nonsensical. Most of the propositions and questions of philosophers arise from our failure to understand the logic of our language. (They belong to the same class as the question whether the good is more or less identical than the beautiful.) And it is not surprising that the deepest problems are in fact not problems at all. »

Ibid., p.22-23.

³⁹ 6.4 — « All propositions are of equal value. »

6.41 — « The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is, and everything happens as it does happen: in it no value exists—and if it did exist, it would have no value. If there is any value that does have value, it must lie outside the whole sphere of what happens and is the case. For all that happens and is the case is accidental. What makes it non-accidental cannot lie within the world, since if it did it would itself be accidental. It must lie outside the world. »

6.42 — « So too it is impossible for there to be propositions of ethics. Propositions can express nothing that is higher. »

6.421 — « It is clear that ethics cannot be put into words. Ethics is transcendental. (Ethics and aesthetics are one and the same.) »

Ibid., p.86.

⁴⁰ 6.51 — « Scepticism is not irrefutable, but obviously nonsensical, when it tries to raise doubts where no questions can be asked. For doubt can exist only where a question exists, a question only where an answer exists, and an answer only where something can be said. »

Ibid., p.88.

⁴¹ 7 — « What we cannot speak about we must pass over in silence » *Ibid.*, p.89.

de s'inspirer des œuvres de Wittgenstein pour développer un nouveau modèle en éthique. Wittgenstein lui-même ne semble pas complètement abandonner l'idée d'une éthique si l'on peut se fier à la lettre qu'il envoie à Ludwig von Ficker en 1919. En effet, dans cette lettre il indique que le but de son livre, le *Tractatus Logico-Philosophicus*, est éthique.⁴² Dans cette même lettre, il mentionne aussi que l'éthique comme il la conçoit ne peut se délimiter que de l'intérieur et c'est ce qu'il aurait fait dans ce traité.⁴³

Cependant, pour tous ceux qui ont lu ce texte, il n'est pas du tout évident à première vue, et même parfois après de nombreuses lectures, que ce soit un traité à visée éthique. Selon Diamond, et c'est ici que l'interprétation de Diamond se sépare d'une lecture plus traditionnelle de Wittgenstein, la clé pour comprendre le but éthique du *Tractatus* se trouve dans l'aphorisme 6.54⁴⁴. Dans celle-ci, il nous dit : « Mes propositions sont des élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen — en passant sur elles — il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après y être monté.) »⁴⁵ L'élément sur lequel elle accroche est ce « *me* comprendre » qui, selon elle, est une manière spécifique de formuler quelque chose qui aurait facilement pu être formulé différemment. En effet, Wittgenstein aurait pu dire « mes propositions sont des élucidations en ceci que celui qui [*les*] comprend les reconnaît (...) ». Cependant, selon Diamond, en formulant cette proposition de la manière dont il le fait, il établit une distinction entre comprendre un énoncé et comprendre la personne qui prononce un énoncé. Selon elle, tout en éthique se joue dans cette différence entre essayer de comprendre l'auteur du non-sens et comprendre l'énoncé de non-sens lui-même. Le premier étant possible grâce à l'imagination et le deuxième impossible puisqu'il n'a rien à clarifier dans un énoncé qui n'a pas de sens.

⁴² *Ibid.*, p. xi.

⁴³ « I wanted to write that my work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have not written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book; and I am convinced that, strictly speaking, it can ONLY be delimited in this way. » *Ibid.*, p.xii.

⁴⁴ 6.54 – “My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them—as steps—to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright. »

Ibid., p.89.

⁴⁵ C. Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode (...) » dans *L'importance d'être humain*, p.223.

Commençons par définir ce qu'est comprendre une personne dans un cas ordinaire où ce qu'elle dit fait sens. Pour Diamond, « quand vous comprenez quelqu'un qui fait sens, vous comprenez ce que la personne dit ; et cela se voit dans le fait que vous mettez ce qu'il ou elle dit dans une phrase de votre propre langage, *i.e.* une phrase dotée de relations logiques avec d'autres phrases de votre langage et de la possibilité d'être vraie ou fausse. »⁴⁶ Le premier aspect de cette définition est que comprendre quelqu'un qui fait sens correspond à comprendre ce que cette personne dit puisque la phrase qu'elle prononce possède un sens. On ne peut pas dire la même chose de la personne qui prononce du non-sens puisque ce qu'elle dit est dénué de sens. C'est pourquoi il semble essentiel de distinguer d'une part comprendre la phrase et d'autre part comprendre la personne surtout lorsqu'il s'agit de comprendre le non-sens. Toutefois, dans nos interactions ordinaires, nous n'avons pas tendance à faire cette distinction. Il y a généralement une équivalence entre comprendre un individu et comprendre ce qu'il dit. Un cas ordinaire où ceci n'est pas le cas serait lorsque l'on essaie de comprendre quelqu'un qui parle une autre langue. Dans ce cas, il serait possible de considérer qu'on ne comprend pas littéralement ce que la personne dit, mais il est possible de comprendre (ou d'avoir l'impression de comprendre) la personne. Dans ce cas, ce que l'autre personne dit n'est pas nécessairement du non-sens au sens où elle ne donne pas de signification à certains termes. Cependant, de notre point de vue, ce qu'elle dit est dénué de sens puisque nous ne sommes pas en mesure de donner un sens aux termes qui sont utilisés.

Sans faire intervenir la barrière langagière, on peut aussi penser à toutes les fois où l'on fait face à un mot que nous n'avons jamais rencontré auparavant ou du moins pas dans ce contexte particulier. Sur le coup, l'énoncé peut être dénué de sens parce que nous ne sommes pas en mesure de donner un sens à ce mot dans ce contexte particulier. Cela nous amène directement au deuxième aspect de cette définition, c'est-à-dire la possibilité pour nous de produire un énoncé qui fait sens à partir de ce que l'autre a dit. Dans la vie de tous les jours, nos interactions sont heureusement beaucoup moins compliquées que lorsqu'on essaie de comprendre une personne qui parle une langue qu'on ne connaît pas. Comprendre la personne qui fait sens ne demande généralement aucun effort ou seulement un effort minimal. Une recherche dans le dictionnaire ou sur internet devrait suffire pour nous permettre de donner un sens à l'usage d'un terme qui nous pose problème.

⁴⁶ *Ibid.*, p.237.

Dans tous les cas, notre incompréhension de ce qui a été dit devient apparente dès que nous sommes incapables de produire une phrase douée de sens qui puisse rendre compte adéquatement de la proposition initiale.

Comprendre une personne ou ce qu'une personne nous dit dépend donc largement sur notre capacité à mettre en nos mots ce que l'autre dit. Ou du moins à être en mesure de donner un sens à tous les mots qui ont été dits. Évidemment, il peut y avoir d'autres facteurs qui influencent notre manière d'interpréter un énoncé dont l'intonation, les gestes, les émotions, etc. Pour Diamond, ces éléments secondaires ne sont cependant pas suffisants pour que nous puissions comprendre la signification d'un énoncé. Savoir qu'une personne ressent de la tristesse lorsqu'elle prononce un énoncé ne nous aide pas à comprendre ce qu'elle dit. Pour Diamond, ce sont vraiment les relations logiques, l'usage que nous faisons des mots et les significations que nous leur donnons, qui nous permettent de connaître le sens d'un énoncé. Tout au plus, ces facteurs connexes comme l'intonation, les gestes et les émotions nous permettent de distinguer un contexte d'un autre. Par exemple, un ton ironique peut nous faire prendre conscience d'un contexte où l'usage ordinaire des mots est changé, où ce que l'on veut dire est l'inverse de ce que l'on dit. Le ton ironique à lui seul ne nous dit évidemment rien de ce que la personne dit, nous ne pouvons pas octroyer de pensée avec comme seule information le ton ironique sans ce qui est dit. Dans la même ligne d'idée, Diamond nous dit : « Les accompagnements mentaux d'une phrase sont non pertinents quant à ses caractéristiques logiques. » Elle utilise comme exemple la possibilité que nous ayons ⁴⁷ les mêmes accompagnements mentaux pour le « vert » dans « cette tomate verte » que pour « M. Vert » même si nous ne parlons pas de la couleur dans le deuxième exemple.

Nous avons tendance à associer certains termes avec certaines images ou émotions, mais ses associations ne nous en disent pas plus sur la signification des termes que la tonalité. Dans le cas de « M. Vert », cette association peut même être plus trompeuse qu'autre chose. Diamond jette même une partie du blâme en ce qui concerne notre mésusage du langage sur ces accompagnements mentaux : « Nous sommes attirés par certaines phrases, certaines formes des mots, et imaginons que nous voulons dire quelque chose par elles. Nous sommes convaincus que nous voulons dire quelque chose par elles parce qu'elles ont les accompagnements mentaux des

⁴⁷ *Ibid.*, p.243.

phrases douées de sens. »⁴⁸ À savoir si ce sont vraiment les accompagnements mentaux qui sont à blâmer pour nos mésusages éthiques du langage, ou tout autre mésusage du langage, je ne crois pas qu'il soit pertinent de répondre à cette question ici. Il semble plutôt que ce soit le fait que nous sommes attirés par ces phrases et que nous voulons les comprendre qui soit pertinent pour notre réflexion ci-présente. Leur cause pourrait être les accompagnements mentaux ou autres choses, cela ne changerait pas notre réponse à des phrases dépourvues de sens comme celle des propositions éthiques. Peu importe les causes, nous sommes attirés par ces phrases et souhaitons les comprendre.

En essayant de montrer ce qu'est comprendre une personne qui fait sens, nous en avons déjà dit beaucoup sur le non-sens. Pour comprendre la personne qui dit du non-sens, nous savons que nous ne pouvons pas nous fier seulement à ce qu'elle dit. Nous savons aussi qu'il n'y a pas de pensée qui se cache derrière une phrase dénuée de sens, une pensée cachée qui ne pourrait être dite, mais qui pourrait être comprise ou perçue. De plus, il est impossible d'entrer dans la pensée de l'interlocuteur qui dit du non-sens, comme nous pourrions le faire avec un interlocuteur qui fait sens puisqu'il n'y a pas de pensée comme telle à élucider ou à comprendre. Nous savons que la solution de Diamond est de dire qu'il faut essayer de comprendre la personne qui dit le non-sens et non ce qu'elle dit. En effet, s'il n'y a rien à comprendre dans l'énoncé dépourvu de sens, il y a peut-être quelque chose à comprendre avec la personne elle-même. Comme nous l'avons vu, cette compréhension ne peut cependant pas passer par les accompagnements mentaux. Cela veut donc dire que nous ne pouvons pas prendre une position complètement extérieure à la pensée. En effet, tout ce que nous avons de l'extérieur ce sont des mots, certains auxquels aucun sens n'a été donné, une intention et des associations avec des images ou des sentiments. Ce que nous avons ce sont les éléments qui nous permettent de croire que notre interlocuteur veut dire quelque chose, mais pas ce qu'il veut dire.

« Mais nous pouvons, suggère Diamond, entrer pour ainsi dire dans son illusion de sens, tenter de partager sa perspective, aller le plus loin possible dans l'idée d'un sens, là où en réalité il n'y a rien. »⁴⁹ La solution de Diamond, telle que nous le montrent Emmanuel Halais et Sandra Laugier,

⁴⁸ *Ibid.*, p.243.

⁴⁹ E. Halais et S. Laugier *op. cit.*, p.13.

est en apparence assez simple. Puisque l'on ne peut pas comprendre de l'extérieur et qu'on ne peut pas entrer à l'intérieur de la pensée, la seule chose qu'il nous reste à faire est d'aller aussi loin que possible à l'intérieur, dans l'idée qu'il a un sens. Il est important de noter que cela n'est pas l'équivalent de trouver un sens caché à un énoncé dépourvu de sens. Il faut accepter qu'il n'y ait pas de sens à trouver pour ensuite essayer, par imagination, de prendre ce non-sens pour du sens. Nous avons vu au début de cette partie que le sens provient de l'usage que nous faisons des mots. En ce sens, c'est nous qui donnons le sens aux mots et aux énoncés en déterminant leur signification par notre usage. Nous pouvons ainsi aussi refuser de donner un sens à une proposition si nous refusons de vouloir lui en donner un.⁵⁰ C'est pour cette raison que, selon Diamond, « [nous] sommes renvoyés à nous-même pour comprendre ce que les autres disent. »⁵¹ Il faut être en mesure de mettre en nos mots, en des mots qui ont un sens pour nous, ce que l'autre dit pour le comprendre. Dans le cas de la personne qui dit du non-sens, la seule manière d'y arriver est par une activité particulière de l'imagination : le fait de s'imaginer qu'il y a du sens là où l'on sait qu'il n'y en pas.

Une telle compréhension du non-sens grâce à l'imagination est nécessaire pour comprendre l'aspect éthique du *Tractatus* tel que Diamond l'entend. Cela explique aussi pourquoi elle met autant d'emphase sur l'aphorisme 6.54. Diamond nous le confirme dans « L'éthique, l'imagination, la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein » et pour ce faire, je joindrai deux citations de cet article que l'on peut maintenant relier sans trop de difficulté. La première : « Ce que Wittgenstein veut dire en appelant ses propositions des non-sens, ce n'est pas qu'elles n'entrent pas dans quelque catégorie officielle de son cru pour les propositions intelligibles, mais qu'il y a tout au plus l'illusion de les comprendre. »⁵² La deuxième : « On peut voir, de cette perspective imaginative, les phrases qu'il prononce comme portant sur ce qui a de la valeur, sur le sens du monde : *i.e.*, c'est depuis un tel point de vue qu'elles apparaissent comme éthiques. »⁵³ En effet, s'il faut comprendre Wittgenstein lui-même et non ce qu'il dit, c'est parce que ce qu'il dit est du non-sens. Tout ce que l'on peut donc faire c'est essayer de le comprendre, lui, et non ce qu'il dit. En nous disant que ses propositions sont du non-sens, il nous dit du même coup comment lire son

⁵⁰ *Ibid.*, p.31.

⁵¹ C. Diamond, « L'éthique, l'imagination et la méthode (...) » dans *L'importance d'être humain*, p.252.

⁵² *Ibid.*, p.224.

⁵³ *Ibid.*, p.246.

œuvre, en essayant de comprendre l'auteur et non les énoncés (ou dans ce cas les aphorismes). Toutefois, cela veut dire qu'il faut reconnaître les aphorismes comme dépourvus de sens et les abandonner une fois que nous les avons reconnues comme telles. Comme il nous le dit en 6.54, il faut « jeter l'échelle après l'avoir utilisé ». Il s'agit donc d'un mouvement de non-retour. Une fois que l'on comprend Wittgenstein, il n'est plus possible pour nous d'utiliser le langage de la même manière sans porter attention au sens que nous donnons ou essayons de donner aux termes. Et il nous faut jeter l'échelle pour ne pas tomber dans l'erreur d'essayer d'élucider des propositions dépourvues de sens. En ce qui concerne l'aspect éthique, Diamond nous montre que ses propositions portent sur le sens du monde et comme nous l'avons vu ce qui est au-delà du monde ne peut pas être mis en mot. Plus particulièrement, les propositions éthiques sont dépourvues de sens parce qu'elles tentent de faire un usage absolu de certains termes de valeur.

Nous semblons rendus bien loin de la difficulté de la réalité et de la difficulté de la philosophie, mais dans les faits, comprendre la personne qui dit du non-sens nous permet de rendre compte adéquatement de la difficulté de la réalité. En effet, la difficulté de la philosophie est qu'elle se détourne du problème véritable, elle ne voit pas que ce qu'elle tente d'élucider ne possède en fait pas de sens. Au contraire, la solution de Diamond est de reconnaître que ce à quoi on fait face est une expérience qui n'a pas de sens lorsque mis en mot. Il faut donc s'exposer soi-même à cette perte si l'on veut être en mesure de comprendre le non-sens prononcé par l'autre. Et cela passe par une tentative de comprendre l'autre et non ce qu'il dit.

1.3 L'importance du langage et des concepts

Cette dernière section nous place dans une position légèrement embarrassante puisqu'il semble que nous devions mettre de côté le langage pour comprendre quelque chose par-delà le langage. Évidemment, comme nous l'avons vu précédemment, l'erreur de plusieurs penseurs est justement de ne pas voir que tout est là dans nos mots et pas ailleurs. Il semble pourtant que ce soit exactement ce que nous propose Diamond lorsqu'elle nous explique ce qu'est comprendre la personne qui dit du non-sens. Dans ce cas particulier, les mots semblent faillir et nous semblons devoir aller au-delà des mots pour chercher à comprendre ce que l'autre essaie d'exprimer. Tout ne serait donc pas là dans le langage puisqu'on ne peut pas s'y fier pour faire sens du non-sens. La solution à cette tension est loin d'être simple. En effet, l'interprétation de Diamond en ce qui concerne comprendre le non-sens introduit des notions importantes comme celle de l'imagination et de la

perception morale qui sont essentielles pour l'« esprit réaliste » tel qu'elle le conçoit. Comprendre la personne qui dit du non-sens, nous demande de s'imaginer qu'il y a du sens là où il n'y en a pas et pour ce faire il faut, même pour un instant, changer son point de vue pour emprunter celui de l'autre. Il faut donc qu'il y ait une manière de réconcilier cette forme de compréhension avec le projet d'une éthique sans ontologie et sans exigences métaphysiques.

Mon hypothèse est la suivante : comprendre la personne qui dit du non-sens nous demande de reconnaître que certains mots sont dénués de sens tout en comprenant que nous n'avons accès à rien d'autre. Une phrase est dénuée de sens lorsqu'un ou plusieurs des termes qui la constitue sont dénués de signification, car personne ne leur en a donnée. En effet, selon Wittgenstein, c'est l'acte de donation de sens qui détermine le sens d'un terme ou d'un énoncé. À partir du moment où l'on ne reconnaît pas qu'une signification a été donnée à un terme, alors le terme est dénué de sens. Cela peut se produire parce que nous oublions de spécifier la signification d'un terme ou encore parce que nous refusons d'accorder une signification particulière à un terme. Dans l'exemple des six jeunes hommes par exemple, l'expression « à la fois vivant et mort » est dénuée de sens dans le monde naturel. Une personne, ou du moins une personne non fictive, ne peut être à la fois littéralement vivante et morte. On ne parle pas ici de zombies, ce n'est pas la signification que l'on souhaite donner à cette expression dans ce contexte. Toutefois, malgré le manque de donation de signification, il semble y avoir une véritable intention de partager une expérience du monde et de la vie. Il s'agit de l'attrait de ce genre d'énoncé ou d'expression qui, bien que dénué de sens, nous en révèle beaucoup sur la singularité de l'expérience de la vie humaine. En ce sens, elle exprime mieux que beaucoup d'énoncés ce qu'est l'éthique et ce que peut être la pensée morale.

Une interprétation plus traditionnelle de Wittgenstein nous inviterait à nous taire sur ce genre d'énoncés. Si un énoncé est dénué de sens, c'est qu'il n'exprime aucune pensée et qu'il n'y a rien à clarifier. Il vaudrait donc mieux éviter ce genre de langage qui ne dit rien. Il n'y a rien à trouver ici, aucune pensée et ce n'est qu'une illusion de sens qui nous pousse à croire qu'il y a quelque chose là où, en fait, il n'y a rien. Il vaut donc mieux arrêter d'utiliser de telles expressions. Ceci n'est pas la solution de Diamond et son interprétation du *Tractatus* pourrait nous porter à croire que cela n'était pas l'intention de Wittgenstein. Essayer de comprendre une expression comme « à la fois vivant et mort », pour Diamond, équivaut à essayer de comprendre la personne qui le dit, comprendre ce qui trouble cette personne dans son expérience particulière de la vie. Il est

impossible d'aller à l'intérieur de la pensée de l'autre. Nous ne saurons jamais complètement si nous avons réussi à comprendre l'autre et l'expérience qu'il essayait d'exprimer et partager. Cette impossibilité est ce qui semble sauver Diamond à la fin. La sauver de cette position embarrassante où l'on semble vouloir aller au-delà du langage afin de comprendre l'autre. Ce, bien que sa position soit que nous ne devrions pas chercher à aller au-delà du langage. Ce qu'elle nous a fait voir en reprenant l'expression de Frege ; celle des nœuds et des fils.

Il n'y a rien à trouver au-delà du langage et comprendre la personne plutôt que ce qu'elle dit ne nous donne pas accès à une vérité indicible. Cela ne nous donne accès qu'à une incertitude. Comprendre la personne qui dit du non-sens repose sur l'hypothèse qu'elle voulait véritablement exprimer quelque chose. Cette hypothèse ne peut jamais être confirmée au sens où nous avons la possibilité d'accéder à ce que l'on perçoit. Nous ne pouvons qu'essayer de donner un sens à ces paroles en espérant nous approcher de ce que l'autre avait l'intention d'exprimer. Si nous n'avons pas accès à cette chose que l'on suppose être exprimée par l'auteur du non-sens, alors tout ce qu'il nous reste est le langage, l'expression dénuée de sens. Je ne possède rien d'autre que l'expression « à la fois vivant et mort » pour réussir à comprendre la personne qui prononce ces mots. Tout au plus, j'ai accès à sa description du phénomène, j'ai accès au poème de Ted Hughes par exemple. Mais même si nous étions présentés avec la photo, il n'est pas garanti que nous aurions accès au phénomène que l'on tente de décrire. Il me faut malgré tout réussir à donner un sens à cette expression pour essayer de comprendre l'autre. Donc même si le langage n'est pas suffisant pour comprendre le non-sens, j'ai toujours besoin du langage pour essayer de comprendre le non-sens. En mon sens, ce que Diamond entend par « comprendre l'autre » n'équivaut pas à une forme d'empathie. Il ne s'agit pas que de partager les sentiments de l'autre, bien qu'il soit tout à fait possible que ce soit le cas. Cette simple empathie ne semble cependant pas suffisante pour pleinement pouvoir dire que l'on comprend l'autre, du moins au sens où Diamond semble l'entendre. Elle semble ferme sur l'idée que les réactions émotionnelles ne nous donnent pas les informations nécessaires pour comprendre ce que la personne dit. Elles peuvent nous aider à distinguer différents contextes les uns des autres, mais ne nous permettent pas de saisir complètement la signification d'un terme à elle seule. On semble plutôt au contraire essayer de comprendre ce que l'autre veut dire. On ne peut littéralement pas comprendre ce qu'il dit puisque ce qu'il dit est un non-sens, donc on ne peut que chercher à comprendre ce qu'il veut dire. Mais pour comprendre les intentions de l'autre, il me faut passer par ce qu'il dit, bien que cela soit dénué

de sens. C'est pour cette raison que nous avons du langage, pour pouvoir lui donner un sens ; une signification qui a un sens pour nous. Même si nous ne serons jamais certains s'il s'agit bien de ce que l'autre voulait dire.

1.3.1 Du langage à la pratique

Si le langage est aussi important aux yeux de Diamond, c'est aussi qu'il ne peut pas être pensé indépendamment de nos pratiques et usages. C'est effectivement dans son usage que le langage prend tout son sens. Cet esprit éthique nous demande de porter attention à nos pratiques, mais aussi plus précisément de porter attention à nos mots et ce que cela fait que de vivre avec certains mots et certains concepts plutôt que d'autres. Pour Diamond, il semble que « [regarder] l'usage veut dire ne rien voir dans l'usage qui ne soit déjà là ni l'expliquer ou le fonder par autre chose (instance psychologique, sociale, transcendantale). »⁵⁴ Ce retour à la pratique ne correspond pas à une simple description des pratiques dont nous faisons l'expérience. Ainsi, Diamond ne cherche pas à fixer un nouveau fondement à l'éthique en nous redirigeant vers nos pratiques et nos usages du langage. Il n'est donc pas adéquat de croire que nos pratiques peuvent elles-mêmes servir de fondement à l'éthique puisqu'elles ne sont pas à être observées comme des exemples qui nous illustrent un phénomène plus large. Il n'y a rien à trouver dans nos pratiques qui nous permettrait de comprendre pourquoi elles sont ainsi. Elles ne peuvent pas non plus nous servir pour trouver un aspect commun à tous ces exemples qui ferait ressortir un principe général. Pensons-y un instant. Nos pratiques sont grandement divergentes même s'il est possible de trouver des points communs parmi différentes instances d'une même pratique. Prenons le mensonge comme exemple. Nos pratiques concernant le mensonge varient et il serait difficile de déterminer la place morale du mensonge à partir de nos pratiques. Certains nous diront que mentir correspond à cacher la vérité. D'autres peuvent aussi inclure le fait de ne pas divulguer certaines informations (le mensonge par omission). Pourrait-on même considérer le théâtre ou la littérature de fiction comme une forme de mensonge? Il ne semble donc pas aisé de faire une liste de tout ce qui est ou peut-être considéré comme un mensonge dans nos pratiques. Encore moins d'avoir un accord univoque à ce sujet. Dans tous les cas, même si nous arrivions à le faire, une telle liste ne nous dirait rien à propos du mensonge d'un point de vue moral. Rien dans cette liste de pratiques, communes ou non, ne peut nous dire si le

⁵⁴ Sandra Laugier, « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein ». *Noesis* vol. 14, (2008) : §34

mensonge est bien ou mal. Elle ne nous donne que des exemples de mensonges. Laugier apporte un point parallèle à celui-ci :

[Le] recours à la pratique ne résout rien, en tout cas ne fait que déplacer le problème : car nous ne savons pas ce que nous apprend la pratique, et ce que sont NOS pratiques. Nos pratiques ne peuvent être fondatrices, parce que nous ne les connaissons pas. Il y a là une dimension sceptique qui va au-delà de l'empirisme.⁵⁵

Même si nous pouvions faire une liste de nos pratiques du mensonge considérées comme mal, nous ne trouverions pas un fondement sur lequel pouvoir dire dans quel contexte le mensonge est mal ou acceptable. Nos pratiques divergent beaucoup trop pour que l'on puisse fonder quelque forme de consensus sur celle-ci. Si nous devons porter attention à nos pratiques, ce n'est donc pas d'un point de vue extérieur, mais dans la vie là où les mots ont un sens que l'on peut comprendre. Ce retour à la pratique a ainsi l'avantage de nous éloigner de la tentation de faire un usage métaphysique du langage. Il nous ramène au langage ordinaire, aux mots dans leur usage quotidien, là où ils ont un sens pour nous.⁵⁶ Chaque situation particulière nous demande d'évaluer si ceci ou cela est un mensonge, et si oui, si ce mensonge est acceptable ou non. L'« esprit réaliste » doit donc aussi être pensé avec une certaine responsabilité pour nos mots et les expressions que nous utilisons.

S'il ne s'agit pas d'une simple description de nos pratiques, c'est parce que notre pensée morale n'est pas fixée d'avance, nous ne sommes pas limitées à l'observer de l'extérieur sans pouvoir l'influencer. Constantine Sandis, philosophe dont les travaux tournent principalement autour de la psychologie morale, de la philosophie de l'action et de la compréhension interpersonnelle, l'exprime si bien ici :

À travers leur comportement linguistique, les locuteurs ne font pas que suivre les normes qu'ils ont apprises, ils les changent (consciemment ou non) et en créent de nouvelles, au fur et à mesure où les anciens usages deviennent désuets, et ainsi de nouveaux usages — accompagné de nouveaux mots — viennent à exister.⁵⁷

⁵⁵ S. Laugier, « Nécrologie de l'ontologie », p.744.

⁵⁶ S. Laugier, « Pourquoi des théories morales? », p.100-101.

⁵⁷ « Through their linguistic behaviour, speakers not only follow the norms they have learned, they also (consciously or otherwise) alter them and create new ones, as older uses of words become obsolete, and new uses — alongside entirely new words — come into existence. »

Constantine Sandis « No Picnic: Cavell on Rule-Descriptions », p.8

C'est là un des objectifs de pensée l'éthique sans ontologie et sans exigences métaphysiques. Autant notre apprentissage du langage ou des jeux de langage dépend de notions prédéfinies, autant nous ne sommes pas restreints à ces usages prédéfinis du langage. Nous avons, si nous le voulons et prenons la responsabilité de notre usage du langage, la possibilité de donner une nouvelle signification à nos mots ou même de leur redonner une signification qu'ils avaient perdue. Évidemment, il ne s'agit pas d'une tâche facile ni même de quelque chose que l'on devrait faire nécessairement. Rappelons-nous que l'esprit réaliste ne nous impose aucune exigence métaphysique et donc il n'y a rien, aucun principe, qui puisse nous forcer à donner de nouvelles significations aux mots. La réponse est, me semble-t-il, plus pragmatique : nos jeux de langage ne changent pas que par nécessité, mais aussi parce que nous le souhaitons. Nous souhaitons que nos mots représentent mieux ce que nous souhaitons que la réalité soit. Nous pouvons penser au travail qui se fait dans plusieurs communautés minoritaires ou ostracisées pour changer la manière dont la société et ses institutions agissent envers ces communautés. Lorsqu'on introduit de nouveaux concepts dans notre vie, comme le concept de neutralité de genre pour prendre un exemple contemporain, nous modifions notre manière de voir le monde, mais aussi notre usage du langage. Pour cela, il faut cependant porter attention à notre langage et se rendre évident certains usages du langage qui pouvaient nous être cachés auparavant.

Alice Crary discute en détail de l'importance de la vie avec certains concepts dans « A Brilliant Perspective : Diamondian Ethics ». ⁵⁸ Il est évident pour elle que le travail de Diamond soulève l'importance du fait que la réflexion morale repose sur des concepts qui ne nous sont pas strictement donnés par d'autres domaines du savoir. Comme nous l'avons vu précédemment, nos concepts de l'être humain et de l'animal, par exemple, ne sont pas que des produits des sciences comme la biologie ou la sociologie. Notre imagination et nos pensées morales ont aussi une influence sur notre manière de vivre avec ces concepts. Diamond elle-même nous dit que « [la] vie avec le concept d'*être humain* est très différente de la vie avec le concept *membre de l'espèce* »

⁵⁸ « A central theme of Diamond's work in ethics is that moral reflection is shaped by concepts of human beings and animals that, far from being simply handed down to us from biology, are works of moral thought and imagination. Diamond consistently attempts to get us to see that "merely being human has a role in moral thought" (Diamond 1991b, 59) and, similarly, that animals "are not given for [ethical] thought independently of ... a mass of ways of thinking about and responding to them" (1991a, 327). »
A. Crary, *op.cit.*, p.114.

Homo sapiens. Pouvoir utiliser le concept “être humain”, c’est être capable de réfléchir sur la vie humaine et ce qui s’y produit »⁵⁹. Il y a d’innombrables choses que le concept *membre de l’espèce Homo Sapiens* ne nous permet pas de saisir de la vie humaine comme la solidarité humaine, la cruauté, la vie religieuse, l’espoir, le vice, etc.

Se rendre compte que nous vivons de manière différente en fonction des concepts que nous utilisons demande une perception aigüe de nos pratiques. Cela ne veut pas dire que nous devons percevoir toutes les visions différentes de la vie, ni même que nous avons l’obligation de le faire. Le but n’est pas de créer une vision unifiée, la bonne vision de la réalité. Diamond ne travaille jamais à nous dire ce que l’on doit faire. Elle ne fait que nous présenter ce qu’il est possible de faire à travers ce qui se fait. Elle met l’éthique entre nos mains, nous donne la responsabilité de voir ou non ces différences conceptuelles et la possibilité de modifier notre usage du langage si nous le souhaitons. Rien ne nous oblige à arrêter de considérer que certains animaux sont des vermines et qu’ils n’ont pas à être traités de la même manière que les autres animaux. C’est une conséquence d’une éthique sans fondement : rien ne nous oblige à suivre un principe universel qui sous-tend chacune de nos justifications. Là où d’autres théories éthiques pourraient nous dire que nous devons suivre une norme de rationalité, avec l’« esprit réaliste » nous avons en nous la possibilité de changer, mais non l’obligation. Diamond reconnaît en chacun une compétence éthique, une compétence dont la seule exigence est d’accepter la responsabilité des choix et usage du langage que nous faisons :

Elle reconnaît à chacun une compétence en ce domaine, et c’est bien là le point de départ de toute réflexion éthique — ces « croyances morales ordinaires », dont on trouve rarement la liste — même s’il est plus ou moins rapidement dépassé. « Nul n’a le monopole de la réflexion éthique, ni les philosophes ni les théologiens, ni les scientifiques, ni les médecins ni les juristes » — ouf, se dit-on — mais, ajoute M. Canto-Sperber, il y a une exigence de réflexion derrière le terme « éthique », donc une bonne manière de penser les questions éthiques — certes pas des réponses toutes faites, mais une méthode de raisonnement.⁶⁰

L’« esprit réaliste » ne nous impose pas de réponse toute faite, mais elle nous incite à la réflexion éthique, à l’investigation de ce qui rend la vie digne d’être vécue. Elle nous montre que cette

⁵⁹ C. Diamond, « Perdre ses concepts » dans *L’importance d’être humain*, p.152.

⁶⁰ S. Laugier, « Pourquoi des théories morales? », p.95.

investigation passe par un retour à la pratique et nos usages du langage, mais surtout par la compréhension de l'autre, même dans le non-sens. Comprendre un concept représente plus qu'uniquement la possibilité de « savoir comment grouper les choses sous ce concept ; c'est être capable de prendre part à la vie-avec-concept. »⁶¹ Il s'agit de vivre avec ces concepts et d'être en mesure de comprendre en quel sens nos vies sont différentes avec ce concept. C'est aussi cependant la possibilité de se questionner sur la vie avec ce concept et chercher à savoir si elle serait mieux sans elle ou avec ce même concept, mais pensée différemment.⁶² Selon Diamond, nos pratiques sont exploratoires et ne s'imposent pas à nous indépendamment de ce que nous en faisons ou voulons en faire. De ce que nous avons vu de l'« esprit réaliste » jusqu'à ce point, il est possible de nous interroger sur l'aide pratique qu'il peut nous apporter dans la vie ordinaire. Il semble en effet que, puisque Diamond ne nous offre pas de réponse ou de guide à propos de comment nous devrions vivre, alors tout le travail est à faire. Quoique cela ait ses avantages, il y a aussi quelques désavantages marquants, dont la lenteur implicite du processus. Une telle approche ne nous sera pas de la plus grande utilité lorsque nous devons prendre une décision qui requiert notre attention immédiate. L'approche de Diamond est une modification lente de notre processus de pensée morale où, dans l'idéal, nous apprenons à mieux nous connaître nous-mêmes ainsi que les autres. Cela nécessite cependant une période de réflexion sur soi-même ou une situation qui ne peut que se produire après coup. Il ne s'agit donc pas d'une méthode qui nous incite à agir d'une manière ou d'une autre. Ni même une éthique qui nous indique comment être une meilleure personne. Cette part d'incertitude laisse à l'individu une grande part de liberté, mais aussi une grande responsabilité. Cela peut être angoissant dans des situations où nous pourrions simplement vouloir savoir qu'elle est la meilleure chose à faire ou simplement avoir des paramètres plus précis pour guider notre réflexion. Surtout lorsque nous n'avons pas le temps d'y réfléchir longuement.

Dans « Pourquoi des théories morales », Sandra Laugier nous fait remarquer que même si le langage moral nous est donné :

[Cela] n'implique pas que je sache *a priori* comment je vais m'entendre, m'accorder *dans* ce langage avec mes colocuteurs. Ce qui constitue l'accord de langage et l'accord moral, c'est la possibilité toujours ouverte de la rupture, la menace toujours présente du

⁶¹ C. Diamond, « Perdre ses concepts » dans *L'importance d'être humain*, p.151-152.

⁶² S. Laugier, « Pourquoi des théories morales? », p.90.

scepticisme : rien de fondationnaliste ici, justement à cause de cette dimension sceptique, voire tragique.⁶³

Cet aspect de la tragédie et du scepticisme est un thème récurrent dans les textes qui sont en accord avec l'« esprit réaliste ». Il semble s'agir d'une conséquence inévitable de penser une éthique sans exigences métaphysiques et sans fondement. Avec une approche comme celle de l'« esprit réaliste », on perd la possibilité de convaincre les autres. C'est ce que semble nous confirmer François De Montigny dans « Le statut de la philosophie en éthique : Wittgenstein et sa *Conférence sur l'éthique* » :

Ce que nous perdons avec la possibilité de fonder l'éthique de façon absolue n'est pas la possibilité de faire quelque jugement que ce soit ; ce n'est même pas la possibilité d'avoir une certitude en matière éthique ; ce qui disparaît, c'est plutôt la certitude de pouvoir convaincre un interlocuteur éventuel que l'on a raison.⁶⁴

Il me semble en effet qu'il n'est jamais l'intention de Diamond d'abdiquer en éthique et de considérer qu'il soit mieux de se taire. On peut même dire qu'au contraire sa lecture du *Tractatus* réhabilite l'éthique là où elle semblait sous Wittgenstein être laissée dans le silence. Elle nous prouve qu'il y a quelque chose à gagner à parler d'éthique. Ce qu'elle entend faire en éthique à travers l'« esprit réaliste » diffère cependant énormément des discussions que l'on trouve typiquement en philosophie morale. Elle n'a rien à voir avec une théorie qui nous permette de savoir comment bien agir hors de tout doute. La théorie de Diamond ressemble plus à une perception attentive de la vie et une prise de responsabilité des positions que l'on endosse. S'il nous reste une certitude, elle diffère donc de ce que l'on trouve traditionnellement en philosophie morale puisqu'elle repose sur nous-mêmes plutôt que sur un principe quelconque. Et c'est pourquoi ce que nous perdons vraiment c'est la possibilité de convaincre tout interlocuteur que nous avons raison. Ainsi l'accord moral, selon cette vision de l'éthique, ne peut pas être vu de la même manière que l'accord en science par exemple. Cela ne nous mène pas nécessairement vers une éthique où l'accord est impensable et où aucune rationalité n'existe. Les normes de rationalité pour cet accord sont simplement différentes de celles traditionnellement utilisées en science. Mais ce qui fonctionne pour un domaine du savoir n'a pas à s'appliquer universellement pour tous les

⁶³ *Ibid.*, p.109.

⁶⁴ François de Montigny, « Le statut de la philosophie en éthique : Wittgenstein et sa *Conférence sur l'éthique* ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 97 (2015) : p.383.

autres domaines du savoir. En éthique, probablement plus que partout ailleurs (à l'exception peut-être de la politique), cette rupture de l'accord est palpable. Le désaccord est omniprésent, mais cela ne nous empêche en rien de débattre et de discuter de nos désaccords, et peut-être même de trouver un certain accord.

Diamond parle d'une exploration éthique où une grande partie du travail éthique reste toujours à faire :

Il s'agit d'« exploration » éthique, comme le dit Diamond, mais pas d'une réalité éthique à découvrir ni de l'application de concepts éthiques donnés : plutôt de la façon dont nos préoccupations éthiques sont inscrites dans notre langage et notre vie, dans tout un ensemble de mots bien plus étendu que le vocabulaire éthique, et dans leurs rapports complexes avec une variété d'institutions et de pratiques.⁶⁵

Nous n'avons pas à limiter l'éthique à un certain vocabulaire éthique ; à un nombre limité de termes comme « équité », « devoir », « responsabilité », « justice », « vertu », etc. Les nombreuses choses qui sont le sujet de nos préoccupations sont inscrites dans notre langage, mais aussi plus largement dans notre vie. Nous en faisons l'expérience dans nos interactions avec les autres et avec le monde. Notre pensée morale n'a pas à être réduite à un débat entre les différentes positions métaphysiques que nous proposent les théories éthiques. Au contraire, et là se trouve toute l'importance des concepts et du langage, notre pensée morale est exploratoire. Nous avons cette capacité à mobiliser les concepts afin d'être en mesure de les adapter à de nouveaux contextes. Dans « Perdre ses concepts », Diamond discute justement du fait que nous avons la possibilité de perdre nos concepts afin d'apercevoir « de nouvelles différences et distances. »⁶⁶ Notre capacité à élargir nos concepts et à pouvoir les utiliser dans de nouveaux contextes repose sur notre imagination. C'est ce qui, pour Diamond, nous permet de ne pas être limités par le vocabulaire éthique traditionnel et d'explorer plus largement ce qui a de l'importance pour nous, ce qui est pour nous l'objet d'une préoccupation éthique. Apprendre à utiliser des concepts et des termes représente plus que seulement apprendre leur usage ordinaire. Il s'agit d'apprendre à vivre avec ces termes et ces concepts. Rien ne détermine *a priori* de quelle manière nous devons vivre avec ces concepts. De

⁶⁵ Sandra Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, Presse Universitaire de France, 2006. p.166.

⁶⁶ S. Laugier, « La volonté de voir », p.98.

plus, notre manière de vivre avec les concepts change notre manière de voir le monde et d'interagir avec le monde ; cela change ce qui a de l'importance pour nous et ce qui peut faire l'objet de notre préoccupation.

2. Un élargissement du raisonnement moral

En mon sens, l'un des objectifs centraux du projet de Cora Diamond est de nous faire voir que l'éthique n'est pas et n'a pas à être limitée à la conception traditionnelle que la philosophie peut en donner. Elle se pose clairement en opposition avec une vision de l'éthique et de la philosophie morale qui les réduit à des questions de jugements, d'évaluations ou de dilemmes. Il ne s'agit néanmoins pas de dire que ces éléments n'ont pas de place en philosophie morale. Toutefois, ils ne sont pas les seules choses que nous pouvons considérer comme pertinentes et intéressantes pour la pensée morale. Comme Laugier nous l'explique : « [L]'éthique a pour sujet/objet nos réactions à la vie humaine, les connexions et conversations que nous y établissons, l'éducation que nous retirons de nos usages, adéquats ou inappropriés, du langage de tous les jours. »⁶⁷ Parmi ces réactions à la vie humaine, il y a bien sûr des jugements et des évaluations, mais il y a aussi bien plus que ça. Il semble en effet faux de dire que toutes nos réactions sont le produit d'un jugement de valeur ou d'une évaluation, même si je peux voir l'attrait pour une telle conception. En effet, lorsque nous réagissons à quelque chose, en bien ou en mal, ne sommes-nous pas en train de révéler une forme de jugement?

Lorsque je refuse de tuer une araignée, suis-je en train de poser un jugement concernant la valeur d'une vie? Lorsque j'admire la beauté d'une œuvre d'art, suis-je en train d'évaluer ce qui est beau? Lorsque je ris, suis-je en train de juger ce dont on peut rire ou non? Ces questions me tourmentent puisqu'elles ne me semblent pas manifestement fausses et pourtant je ne peux me résoudre à dire qu'elles sont vraies. Effectivement, si je refuse de tuer une araignée c'est parce qu'elle ne mérite pas de mourir simplement parce que j'ai des sueurs froides et une forte envie de m'enfuir lorsque je la vois. Je juge qu'il n'est pas acceptable, dans cette circonstance, de tuer, surtout pour cette raison. Mais c'est aussi parce que je ne peux pas supporter d'être la cause de la mort, de sentir sous mes doigts, protégés par un mince mouchoir, le corps fragile d'une créature inoffensive se briser, se fragmenter, sous l'effet de ma violence. Ma réaction n'est donc pas entièrement le produit d'une évaluation méthodique concernant la valeur de la vie d'une araignée. De même, lorsque j'admire la beauté d'une œuvre d'art, je peux me perdre dans le choix des couleurs, dans les textures et les lignes et dans l'effet qu'elle produit en moi. Sur le moment, mon appréciation n'est pas le résultat

⁶⁷ S. Laugier, « Présentation » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.9

d'un jugement au sens où je juge qu'elle correspond à quelconque canon de la beauté et pour cette raison je peux l'admirer. Parfois, nous sommes emportées par la beauté d'une chose sans pouvoir dire exactement ce qui la rend belle. Cette réaction peut révéler ce que nous trouvons beau et en ce sens être une évaluation de la beauté, mais il ne semble pas adéquat de réduire une telle pensée à une évaluation. Nous passerions à côté d'un aspect essentiel du phénomène si la seule chose que nous prenons en considération est cette évaluation. Nous ne pouvons pas réduire nos réactions à la vie à des notions comme celles de devoirs, d'obligation, de rationalité, de justice, etc. sans laisser de côté une part essentielle de ce qui rend la vie digne d'être vécue.

En essayant ainsi de nous faire voir qu'il n'y a pas que les jugements et les évaluations qui sont importantes en éthique, Diamond introduit la possibilité d'élargir le raisonnement moral. Il est d'ailleurs aussi possible, et là se situe un autre objectif de Diamond, d'introduire d'autres formes d'argumentations en éthique. Selon elle, la littérature et d'autres arts comme la poésie, peuvent aussi nous en apprendre beaucoup sur la vie morale. C'est ce que nous montre Solange Chavel dans l'extrait suivant :

Cora Diamond propose ainsi d'élargir notre conception du raisonnement moral pour mettre en valeur l'importance du recours aux images, aux histoires, aux fictions : à toutes ces ressources de l'imagination qui dirigent l'attention du sujet dans une direction précise, auparavant inaperçue, et qui fournissent la matière sans laquelle nos principes et déductions restent vides de sens et passent à côté de la situation. « Tout comme on peut faire des mathématiques en prouvant, mais aussi (comme le note Wittgenstein) en traçant quelque chose et en disant, "regardez ici", la pensée éthique procède par arguments, mais aussi (par exemple) par des histoires et des images » (Diamond, 2004, p. 13).⁶⁸

Ce que l'on perçoit avec les exemples que j'ai donnés plus tôt, ce sont des choses que nous n'aurions peut-être pas pu voir si nous limitons notre conception du raisonnement moral. Si nous avons cherché à montrer un principe sous-jacent à mon refus de tuer une araignée, un principe comme une obligation à ne pas causer de la souffrance par exemple, aurions-nous perçu l'importance du chagrin et de l'effroi que cela m'aurait causé? Mon but n'a jamais été de vous montrer qu'il est immoral de tuer des araignées ni même de dire que vous devriez avoir honte si vous n'êtes pas troublé par le fait de tuer une araignée. Si seulement vous saviez à quel point mes

⁶⁸ Solange Chavel, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 136, n° 4 (2011) : p.545.

parents rient encore de moi quand j’essaie, rempli de terreur, de sauver une araignée tout en combattant toutes les fibres de mon corps qui me disent de courir loin du danger. Pour eux, la solution est simple et mon comportement est complètement ridicule. Mon but est plutôt d’étendre votre perception. De vous faire voir quelque chose que vous n’auriez peut-être pas perçu auparavant. Je ne vous demande pas de changer ni ne vous dis pourquoi vous devriez changer. Tout ce que je peux espérer c’est que vous vouliez bien me comprendre.

Considérant la critique que fait Diamond d’un certain type de philosophie morale ainsi que ce que nous avons vu à propos de l’« esprit réaliste », il n’est pas surprenant qu’elle veuille s’éloigner d’une certaine forme d’argumentation. Il est clair que Diamond ne souhaite pas retomber dans une argumentation qui est, à ses yeux, un débat entre différentes positions métaphysiques. La pensée morale ne peut pas, selon elle, être réduite à un vocabulaire restreint comme celui du devoir ou d’obligation morale, de justice, de vertu, de mal et ainsi de suite. Se limiter à un tel vocabulaire ne nous permet pas de prendre conscience de l’importance de la particularité et de son rôle dans notre vie, nos pensées morales et nos réactions.⁶⁹ Elle souhaite changer de paradigme et nous éloigner de l’obsession que nous avons pour l’évaluation et le jugement. Il semble en effet, comme nous le dit Diamond, que « 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. »⁷⁰ Comme nous l’avons mentionné précédemment, l’entièreté de ce qui est important pour nous ne peut pas être résumée dans un vocabulaire moral limité. Cela ne veut pas dire qu’il n’y a pas d’enjeux moralement pertinents dans le débat sur l’avortement, mais que l’on ne devrait pas s’attendre à ce que tout ce qui est moralement pertinent puisse être représenté sous cette forme argumentative.

En présentant l’« esprit réaliste » comme une attention portée vers ce qui a de l’importance, on semble vouloir ouvrir la possibilité à d’autres éléments de la vie morale qui ne sont pas des jugements ou des évaluations. Dans « Différences et distances morales », Diamond nous présente, par exemple, la possibilité de ressentir de la sympathie pour une personne ayant fait de mauvaises

⁶⁹ « I want to claim that ideas about particularity and its role in our lives, in our moral thinking and our moral responses, cannot be brought to awareness if we restrict ourselves to language conceived in certain sorts of ways. »
C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », *Philosophical Investigations*, vol. 16, n° 2 (Avril 1993), p.149

⁷⁰ C. Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale » dans *L’esprit réaliste*, p.515.

choses. À travers un article du *Washington Post*, « Enfer sur Roulettes » on apprend à connaître Wilson, un homme décédé après avoir causé la mort d'un autre homme dans un accident de voiture. Sans entrer dans les détails de l'article, à la fin de celui-ci nous en ressortons avec une sympathie pour cet homme qui ne s'est pas laissé abattre par la vie, et ce même si son comportement était loin d'être exemplaire. L'approche de Diamond est intéressante puisqu'elle n'en reste pas là et présente aussi certaines lettres qui ont été envoyées en réponse à cet article. Dans toutes ces réponses, les auteurs sont choqués que l'on incite à sympathiser avec une personne qui, selon eux, ne méritait pas de faire la une des journaux, contrairement à l'homme qu'il a tué. Ces réactions à l'article, certains diront moralisantes, ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi. Elles nous en disent toutefois beaucoup sur ce qui a de l'importance pour ces individus en colère. Néanmoins, Diamond soulève avec justesse une question importante : « Mais nous ne sommes pas des jurés ; nous n'avons pas à délivrer un verdict ni à déterminer une condamnation. Quel est donc exactement le problème si nous lisons l'histoire de Wilson avec sympathie ou intérêt? »⁷¹ Elle remarque aussi que dans cet article, même si l'histoire tourne autour Wilson, le journaliste fait aussi mention de sa femme qui n'avait qu'un seul souhait : que l'on dise quelque chose de décent à propos de cet homme imparfait qui fut son mari.

Ce texte de Diamond nous présente donc les deux aspects qui nous intéressent. D'une part, celui de réduire à un jugement ou à une évaluation la pensée morale. D'autre part, celui de porter attention à ce qui a de l'importance et la possibilité de voir ce qui a de l'importance pour l'autre. Ces personnes, insultées de voir un malfaiteur, la personne qui a tué un être qui leur est cher à la une du journal, n'ont pas à être mises à mal pour leur réaction. Ce n'est pas ce que Diamond nous dit. Ce qu'il ne faut pas faire, cependant, c'est de croire que ressentir de la sympathie pour une personne comme Wilson diminue d'une manière ou d'une autre la valeur de l'autre vie perdue. Il ne s'agit pas non plus d'un jugement que l'on pose sur tous les actes de Wilson. Rien ne nous empêche de ressentir de la sympathie pour lui et pour sa femme et tout de même considérer qu'il a fait de mauvaises choses. Même si, lorsque nous ressentons de la sympathie, il est fort probable que nous jugions moins gravement les actes d'un individu, ce n'est pas parce que nous ressentons de la sympathie que l'on ne peut pas reconnaître que des torts ont été commis. De penser que

⁷¹ C. Diamond, « Différences et distances morales » dans *L'importance d'être humain*, p.191.

l'objectif de cet article du *Washington Post* est de nous inviter à juger une vie comme ayant plus de mérite qu'une autre serait ne pas comprendre l'objectif de cet article du tout. Ce serait de ne pas voir le bien qu'un tel article a pu faire à la femme de Wilson. Peu importe la vie que nous avons vécue, les chances sont que nous laissions derrière nous des gens qui tenaient à nous et qui vivent un deuil. Il se peut toutefois qu'en réalisant le souhait de la femme de Wilson, il ait oublié le deuil de l'autre famille. Même avec de bonnes intentions, il est possible de ne pas percevoir l'entièreté des réactions possibles.

Dans un autre de ses textes, Diamond présente deux scènes de guerre où un soldat décrit son refus de tirer sur un ennemi. Dans le premier cas, il refuse, car l'ennemi était en train de prendre un bain et dans l'autre cas parce que l'ennemi courait en retenant son pantalon. L'analyse de ces deux textes par Diamond est, encore une fois, différente de ce à quoi on pourrait s'attendre en philosophie morale. En effet, elle refuse de supposer que les soldats ne tirent pas parce qu'ils reconnaissent un droit universel (comme un droit à la vie) à ces soldats. Il n'y a pas ici d'obligation morale ou un principe quelconque reconnu dans cet instant qui les empêcherait de tirer. Au contraire, dans le premier exemple, le soldat demande à son sergent de tirer à sa place. Donc même si cela lui déplait de tirer sur un homme nu, clairement cela ne lui déplait pas au point de lui reconnaître un droit à la vie puisqu'il ne l'aurait probablement pas mentionné à son sergent. Si ces soldats reconnaissent quelque chose dans l'autre, il s'agit plutôt d'une humanité. Cela se perçoit mieux dans le deuxième exemple où le soldat dit : « J'étais venu ici pour tuer des "fascistes" ; mais un homme qui retient son pantalon n'est pas un "fasciste", il est manifestement une créature semblable à vous, et vous n'avez pas envie de lui tirer dessus. »⁷²

Ici, nous pouvons mieux comprendre pourquoi Diamond met autant d'importance sur les concepts et la perception. Dans ce cas-ci, ce que le soldat perçoit ce n'est pas un « fasciste ». Sa conception de ce qu'est un fasciste n'inclut manifestement pas un homme qui retient son pantalon. Ainsi lorsqu'il voit cet homme, il n'arrive pas, ou refuse de voir, cet homme comme son ennemi fasciste. Comme si sa notion de fasciste n'avait pas d'intersection avec celle d'un homme qui retient son pantalon. Deux cercles dans un diagramme de Venn qui ne se croisent jamais. En revanche, rien ne nous oblige à reconnaître dans l'autre une humanité quelconque ni même une similarité avec

⁷² C. Diamond (citant Orwell), « Le cas du soldat nu » dans *L'importance d'être humain*, p. 94.

l'autre. Un refus de reconnaître l'humanité à tout autant de pertinence morale : le refus chez les nazis de voir chez les juifs un être humain comme eux, le refus de voir un criminel comme quelqu'un comme soi, le refus pour l'esclavagiste de voir dans l'esclave un être humain comme soi, etc. Il s'agit de voir que notre manière de percevoir les choses influence notre manière d'interagir avec le monde, mais que cela ne se fait pas parce que nous devons réduire la pensée morale à une question de droit ou d'obligation morale. Lorsqu'on accepte l'« esprit réaliste » ou une vision similaire de l'éthique, il faut du même coup accepter qu'il n'y ait pas de principe qui puisse nous indiquer ce que l'on doit faire, ce qui est absolument la bonne chose à faire.⁷³ S'il s'agit vraiment en éthique de percevoir ce qui a de l'importance, alors nous devons reconnaître que nous ne pouvons et ne devrions pas tous reconnaître les mêmes choses comme importantes. Ne risquons-nous pas cependant de tomber dans une forme de relativisme? Il semble en effet que cela soit un problème de cette théorie. Comme nous venons tout juste de le voir, la pertinence morale de notre usage du langage et de nos pratiques est en grande partie dépendante de notre vision du monde. Rien pour Diamond ne nous oblige à changer cette vision à moins que nous ne le voulions. Ainsi, l'homme qui ne se voit pas dans l'esclave aura une vision de l'esclavagisme positive et rien ne pourra le forcer de l'extérieur à changer. Beaucoup de cette théorie de Diamond est réaliste au sens où elle est très terre à terre, ancrée dans la vie ordinaire et notre manière d'agir dans la vie de tous les jours. Il est fréquent dans ce contexte que nous soyons pris dans notre vision des choses et que nous n'arrivions pas à voir ce que d'autres essaient de nous montrer. Je crois qu'il s'agit là de la plus grande difficulté de Diamond à laquelle il est difficile de faire face. J'aurais tendance à dire, et je crois aussi que la majorité des individus seraient en accord avec cette réflexion, que l'esclavage est mal. J'aimerais donc avoir la possibilité de montrer hors de tout doute que cela est vrai à quelqu'un qui dit le contraire. Diamond nous force cependant à voir que nous n'avons pas ce pouvoir sur les autres. Entre autres parce que nous n'avons pas les fondements nécessaires pour faire ce genre de déclaration absolue : « l'esclavage est mal et ce peu importe la manière d'envisager le sujet ». Même si nous avions la possibilité de le faire, nous ne pouvons pas nécessairement montrer à l'autre que nous avons raison. Cela ouvre donc la porte à une forme de relativisme ou du moins à la possibilité d'un aveuglement volontaire où l'on choisit d'ignorer

⁷³ F. de Montigny, *op.cit.*, p.386.

d'autre vision du monde puisque la nôtre nous convient plus ou encore parce que nous ne voulons pas reconnaître que nous avons tort.

2.0.1 La place des émotions

Pour Diamond, cet élargissement du raisonnement moral permet aussi de reconnaître un plus large éventail de textes ou discours qui ont une pertinence morale. Selon elle, les philosophes n'ont pas, et ne devraient pas avoir, le monopole. Les écrivains et les poètes ont eux aussi une vision complexe de la vie et de la pensée morale qu'ils ne peuvent exprimer qu'à travers le style littéraire qu'ils emploient.⁷⁴ Il semble en effet que le style utilisé pour exprimer une pensée morale, ou toute pensée par ailleurs, nous en dit beaucoup sur la vision morale d'un auteur. Comme le souligne Jean-Philippe Pierron en parlant de Nussbaum : « [Martha Nussbaum] défend que tout style est en lui-même une thèse : un style théorique abstrait, comme tout autre style, avance une idée sur ce qui est important ou non, sur les facultés du lecteur qui sont importantes ou non pour la compréhension.⁷⁵ »

Dans l'approche philosophique, particulièrement celle dite analytique comme nous la présente Diamond, la rationalité est ce qui prime, les arguments et la structure logique du texte aussi. Il est possible de discuter des émotions, mais l'objectif premier du texte est généralement d'expliquer ou expliciter quelque chose, non de produire une émotion. Ce que l'on souhaite qui soit retenu de ce genre de texte n'est donc pas la réaction émotionnelle, mais les arguments, les données et les faits qui y sont présentés. Et l'on s'attend à ce qu'une réponse soit structurée de manière similaire, scientifique. Pour des auteures comme Diamond, mais aussi surtout Martha Nussbaum, cette méthode fonctionne dans plusieurs domaines, mais il n'est pas évident qu'elle soit totalement adéquate pour la pensée morale. De ce que nous avons déjà vu de l'« esprit réaliste », il est évident que Diamond suit les pas de Nussbaum en ce qui concerne cette manière de penser l'éthique. On peut le voir dans la critique que Diamond fait d'une partie de la philosophie morale dite analytique. Le fait que cette approche semble parfois ignorer certains éléments essentiels de l'éthique comme

⁷⁴ « Poets or novelists may also have complex views of moral life, moral thought, expressible only through the kind of writing they do. »

C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p.135.

⁷⁵ Jean-Philippe Pierron, « Imaginer plus pour agir mieux. L'imagination en morale chez Carol Gilligan, Martha Nussbaum et Paul Ricœur ». *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol. 10, n° 3, p.111.

la « texture d'être » ou encore en montrant qu'elle se fourvoie à essayer de trouver des fondements à l'éthique et à ne pas voir qu'elle est là dans notre langage en sont des exemples. Au contraire, la littérature exige de nous d'autres capacités comme celle de la créativité, de l'imagination, de l'improvisation, de la sensibilité, etc. Des capacités qu'il semble raisonnable d'envisager comme nécessaires pour répondre à une question comme celle de comment vivre. Diamond ira jusqu'à dire que la « littérature nous montre des formes de pensée sur la vie et sur ce qu'elle comporte de bon et de mauvais, formes de pensée que les exigences philosophiques sur la nature de la pensée, de l'esprit, et du monde peuvent nous faire ignorer. »⁷⁶

Alice Crary estime que Diamond fait intervenir la littérature en éthique parce que les œuvres littéraires, en vertu de certaines caractéristiques littéraires qui nous engagent émotionnellement, nous présentent avec d'authentiques modes de penser demandant un véritable effort critique.⁷⁷ Elle renchérit en jugeant que ce qui intéresse Diamond est que les œuvres littéraires contribuent directement à une authentique compréhension rationnelle et qu'en fonction de cela elles nous présentent avec de légitimes modes de pensées et d'enseignements non-argumentatifs. Cela étant une conséquence des types d'exigences de réactivité émotionnelle que les œuvres littéraires imposent aux lecteurs par la présentation imaginative de différents personnages et différentes conversations.⁷⁸ Solange Chavel dit aussi quelque chose de similaire en parlant cette fois de l'usage de la littérature chez Martha Nussbaum :

Les émotions nous disent quelque chose du monde : elles sont un outil de connaissance pour un être humain qui est dépendant du monde. Lire un roman, c'est donc développer une connaissance du particulier à travers les émotions que l'auteur nous propose de ressentir. La connaissance acquise est moins une connaissance objective alors, qu'une connaissance de « l'effet que cela fait » que d'être dans telle ou telle situation.⁷⁹

⁷⁶ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p.34.

⁷⁷ « Her idea is that works of literature may thus, in virtue of literary features that engage us emotionally, present us with genuine, critically demanding modes of thought. »

A. Crary, *op. cit.*, p.118.

⁷⁸ « What interests Diamond is a point about how, in consequence of the kinds of demands for emotional responsiveness these works place on readers in their imaginative presentation of different characters and conversations, the works directly contribute to genuine, rational understanding and are thus rightly depicted as presenting us with legitimate, non-argumentative modes of thought and instruction. »

Ibid., p.119.

⁷⁹ Solange Chavel, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 137, n° 1 (2012), p.96.

Pour tous ces auteurs, les émotions, particulièrement celles invoquées dans le contexte des œuvres littéraires, nous en disent beaucoup sur la vie morale : la nôtre et celle des autres. Les émotions ou nos réactions émotionnelles ne correspondent cependant pas à l'étendue de ce qu'est la vie morale. De même que Diamond ne souhaite pas réduire l'éthique à une question d'évaluation et de jugement, elle ne souhaite pas non plus laisser le monopole aux émotions. En effet, son but est plutôt de nous montrer que les émotions ont tout autant leur place que d'autres formes de raisonnement. L'un n'ayant pas plus d'importance que l'autre. Bien au contraire. Le but premier est simplement de ne pas réduire la pensée morale, ni à une rationalité qui peut mener à des arguments insensibles ni à une sensibilité purement émotionnelle où l'importance de l'analyse du langage et de nos concepts pourrait être mise de côté. Il ne s'agit donc pas de retourner à une forme d'émotivisme où ce sont les émotions qui constituent et dirigent la pensée morale. Ce serait oublier que, selon Diamond, l'éthique est là dans notre langage et donc le rôle important de l'usage des mots et des concepts en éthique.

De plus, les émotions sont essentielles pour pleinement prendre la mesure de l'importance éthique des œuvres littéraires. Le rôle des émotions semble intimement lié au rôle de l'imagination et de la perception en éthique ainsi qu'à la possibilité de changer notre manière de voir les choses. En effet, notre réactivité émotionnelle à des œuvres littéraires peut nous inviter à changer notre vision du monde. Elle peut servir aussi à vouloir emprunter et essayer de comprendre une autre vision de la vie que la nôtre à travers un travail de l'imagination. En développant l'« esprit réaliste » et en tentant d'élargir notre conception de la rationalité avec l'usage de la littérature, et un retour à la description de la vie ordinaire, Diamond nous montre que la pensée morale « dépasse le simple dualisme de l'affectif et du cognitif. »⁸⁰ Dans les mots de Sandra Laugier :

On ne peut séparer le conceptuel et le sensible en morale : l'éducation morale apportée par la littérature est une éducation indissolublement conceptuelle, et sensible (...). Éducation du concept par l'expérience et la perception, et inversement, formation de l'expérience et éducation des sentiments par l'intelligence même apportée à la lecture, ensemble, par l'auteur et le lecteur.⁸¹

⁸⁰ S. Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale », p.170.

⁸¹ S. Laugier, « Présentation » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.8-9.

Ce que nous décrit Laugier est un processus presque symbiotique entre le conceptuel et le sensible dans ce contexte. D'une part, il y a cette éducation presque ordinaire du concept à travers l'expérience et la perception. Éducation que l'on retrouve non seulement à travers l'expérience littéraire, mais aussi dans notre vie quotidienne. Nos interactions de la vie courante et notre expérience de vie nous en apprennent beaucoup sur celle-ci et certains de ces apprentissages sont forcément conceptuels. C'est le cas lorsque nous apprenons de nouveaux usages, de nouvelles pratiques ou encore de nouveaux termes. D'autre part, il y a cette « formation de l'expérience et éducation des sentiments ». Selon Laugier, cette formation se produit, dans le contexte littéraire, par une forme d'intelligence émotionnelle. À travers une lecture attentive et le travail conceptuel de l'auteur à présenter avec soin une narration, nous sommes agrippés et amenés à ressentir diverses émotions. De ce fait, il semble que nous apprenions à avoir une expérience différente du monde et du genre d'émotions qu'il peut inciter en nous.

Cette éducation du concept peut ainsi être provoquée lorsque nous changeons notre vision du monde. Ce changement introduit de nouvelles manières d'utiliser le langage et donc nous permet d'étendre nos concepts, de les modifier et de donner de nouveau sens aux termes. La formation de l'expérience et l'éducation du sentiment sont l'autre face de la médaille. En modifiant notre conception du monde, notre perception et notre expérience du monde changent, elles aussi. Par exemple, lorsque l'on commence à voir la viande pour l'animal mort qu'elle est, notre expérience de la vie n'est plus la même. À la suite de cette réalisation, nos réactions, émotionnelles ou autres, ont de fortes chances d'être différentes de ce qu'elles étaient. Tout ceci, dans le cas de la littérature, causé par un effort intellectuel d'une part de l'auteur du roman à nous présenter des pensées morales à travers son œuvre et d'autre part par le lecteur qui participe à l'aventure que lui offre l'œuvre littéraire. C'est une éducation qui demande autant de la part de l'auteur que du lecteur une activité de la pensée. Le lecteur doit être attentif et sensible au monde conceptuel que lui présente l'œuvre. Comme nous le rappelle Diamond : « La sensibilité aux aspects de l'œuvre qui déterminent sa relation à un réseau de concepts et de valeurs, l'attention critique à ces aspects, sont parties intégrantes d'une lecture accomplie avec son esprit tout entier. »⁸² Il est possible de passer à côté de l'aventure si l'on ne porte pas attention à ce réseau de concepts et de valeurs. Il ne s'agit

⁸² C. Diamond, « Perdre ses concepts » dans *L'importance d'être humain*, p.164.

donc pas d'un enseignement par la littérature qui soit passif où l'on absorbe passivement par le simple fait de lire des œuvres littéraires. Nous devons nous laisser agripper par l'œuvre et reconnaître en soi ce qu'elle nous apporte de nouveau. Être conscient des différences et distances conceptuelles que l'on tente de nous faire voir. Un certain effort d'imagination et de perception est donc nécessaire pour retenir quoi que ce soit d'une œuvre. C'est parce qu'elle est une aventure de l'imagination et de la perception qu'il est possible de la considérer en soi comme une démarche morale. Une démarche morale légitime qui ne passe cependant pas par l'argumentation ; une démarche morale qui consiste à changer notre perception du monde à travers des ouvrages littéraires non-argumentatifs comme des romans et des poèmes. Changements qui se produisent parce qu'ils suscitent une réponse émotionnelle à travers la présentation imaginative de différents objets et événements.⁸³

2.1 La perception morale

Comme nous venons de le voir, l'essentiel de la méthode que nous propose Diamond repose sur le fait de porter une attention particulière à nos pratiques et nos usages du langage. La perception est donc une faculté que nous ne pouvons pas ignorer si nous voulons voir l'éthique selon cet « esprit réaliste ». Cette perception n'est cependant pas celle de la vision au sens littéral du terme. La perception morale diffère de la perception visuelle puisqu'elle n'est qu'indirectement liée à notre vision et nos autres sens. Évidemment, percevoir le sens moral de nos pratiques et de notre usage du langage, nous demande premièrement de prendre conscience de ces éléments et cela passe habituellement par nos sens : la vision, l'ouïe et le toucher sont essentiels pour cela. Un changement de vision offert par la perception morale ne change cependant pas les données analysées par nos sens ; ce sont les mêmes gestes que l'on voit, les mêmes sons que l'on entend, les mêmes symboles que nous lisons (soit avec la vue, soit avec le toucher pour le braille). Un tel changement de vision semble plutôt influencer notre interprétation de ce que ces choses signifient et la relation qu'elles ont aux autres concepts. Le terme « viande » par exemple n'a pas la même signification pour un végétarien que pour un carnivore. Dans les deux cas, on renvoie à un même

⁸³ « Many of Diamond's examples of such non-argumentative yet legitimate discourse are drawn from novels and poems. Diamond describes how literary works of these kinds can change the way we see the world, specifically by eliciting emotional responses through the imaginative presentation of different objects and events. »
A. Crary, *op. cit.*, p.118.

genre de chose ; il serait faux de dire que les deux seraient incapables de s'entendre sur ce qui est de la viande ou non. La différence se trouve plutôt dans leur conception de ce qu'est de la viande et la relation que ce terme a avec d'autres concepts. Pour un carnivore par exemple, la viande est quelque chose qui se mange, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour un végétarien. Ici, il faut prendre l'expression « qui ne se mange pas » non au sens d'incomestible comme une roche le serait. On doit plutôt le prendre dans le même sens que lorsque nous disons que la chair humaine ne se mange pas. Ce n'est pas tant parce que nous ne pouvons pas le faire, mais parce que nous considérons que nous ne devrions pas le faire. Le terme « viande » a aussi une place différente dans la vie d'un végétarien que dans celle d'un carnivore. Ce terme chez un végétarien peut être lié à la maltraitance des animaux, à l'environnement, à la souffrance, la mort, etc. Néanmoins, chez un carnivore, ce terme peut être lié à la nourriture, à la nécessité, à la nature, à la biologie, etc. Il serait faux de dire que l'un et l'autre n'arrivent pas à faire les mêmes associations que l'autre. Cependant, elles n'auront pas la même place dans leur vie. À travers nos descriptions, nous montrons non seulement notre vision du monde, mais nous divulguons aussi ce qui a de l'importance pour nous. En ce sens, nous divulguons notre propre compréhension morale du monde et de la vie. Ce qui change, c'est donc la place que cette chose a dans notre vie, c'est notre manière de vivre avec les termes et les entités.

Il est important de mentionner qu'il n'y a pas, dans l'exemple précédent, une conception qui est meilleure que l'autre au sens où l'une serait plus objective que l'autre ; exprimerait mieux ce que la réalité est que l'autre. Les deux représentent adéquatement la réalité, mais expriment des manières de vivre différentes. Il est tout aussi vrai de dire que l'industrie de la viande est la source d'une grande cruauté envers les animaux que de dire que la viande est une source alimentaire nutritive importante. Oskari Kuusela suggère « qu'il est possible de ne pas reconnaître quelque chose d'objectif qu'une autre personne, munie de concepts différents, peut reconnaître. »⁸⁴ L'exemple qu'il donne est la capacité à reconnaître les différences entre deux espèces d'oiseaux. Certains ont les connaissances nécessaires pour différencier les oiseaux les uns des autres, tandis

⁸⁴ « It is possible to fail to recognize something objective that someone else, equipped with different concepts can recognize, for example, the difference between two species of birds. But it does not follow that there is no objective difference. »

O. Kuusela, « The Asymmetry of Truth (...) » dans *Morality in a Realistic Spirit*, p.174 (note 4)

que d'autres ne réussiraient peut-être pas nécessairement à faire cette même différence. Cela ne veut pas pour autant dire qu'il n'existe pas une différence objective entre ces espèces. Cet exemple nous montre qu'il est relativement simple de modifier sa perception du monde. Tout ce qu'une personne a besoin de faire pour différencier le manchot du pingouin est d'apprendre ce qui les différencie. Par la suite, il faut être en mesure de remarquer ces différences lorsque l'on fait face à ces deux espèces, mais en théorie nous possédons toutes les informations nécessaires pour faire la différence. Le processus n'est pas nécessairement plus complexe en ce qui concerne la perception morale ; nous possédons toutes les informations nécessaires pour reconnaître que la viande est un animal mort ou pour reconnaître que certains animaux en mangent d'autres et cela fait partie de la nature. Encore une fois, ce qui pose pour certains un problème ici est que nous n'avons pas la possibilité de dire à l'autre qu'il ne devrait pas faire ce qu'il fait. Ou du moins, nous pouvons lui dire, mais cela n'a pas à avoir un impact sur son comportement. Pour le dire autrement, nous ne pouvons pas décider pour l'autre ce qu'il doit faire ou non, mais nous pouvons l'informer sur ce que nous considérons comme bien ou mal dans son comportement. Je crois donc que Diamond essaie ici de conserver la possibilité de dire des autres (et de soi-même) qu'ils se trompent et qu'ils ne devraient pas faire ce qu'ils font. Cependant, elle souligne que, pour que cela ait un impact, il faut changer notre perspective du monde et reconnaître que nous nous trompons. Nous ouvrons donc la porte à la possibilité de faire plus d'erreurs puisque rien ne nous oblige à modifier notre point de vue. Cependant, nous sommes de ce fait plus libres dans notre réflexion morale. Je ne pourrais garantir cette affirmation, mais il semble que, pour Diamond, à partir du moment où nous arrivons à vivre avec les décisions que nous prenons, alors rien ne nous oblige à changer. Ce qui peut causer bien des problèmes puisque l'on semble pouvoir se permettre bien des choses que d'autres doctrines nous empêcheraient de faire, et ce pour de bonnes raisons.

Le problème avec cet exemple est qu'il ne nous permet pas de rendre compte de l'importance que nous accordons à certains concepts plutôt que d'autres. Le végétarien et le carnivore ont, ou peuvent avoir, accès aux mêmes informations. Cependant, rien ne détermine *a priori* la place que ces informations auront dans leur vie. Et ce qui fait la différence entre le végétarien et le carnivore est exactement la place qu'ont ces informations à propos de l'être humain, les animaux, leur relation, l'alimentation, l'environnement, la nature, la souffrance, etc. La différence n'est pas que l'un perçoit mieux la réalité que l'autre, mais que les deux sont en mesure de percevoir des différences que l'autre ne perçoit pas ou que l'autre ne considère pas comme aussi importantes à

faire. Pour quelqu'un qui n'interagit jamais avec des manchots et des pingouins, il n'est pas aussi important d'être en mesure de faire la différence entre les deux. Mais peut-être que lui est en mesure de différencier différentes espèces de plantes que notre expert en oiseaux ne serait pas en mesure de faire. Dans tous les cas, il serait absurde de dire qu'ils n'ont pas une perception objective de la réalité parce que ce qui leur importe diffère et qu'ils ne font pas les mêmes différences conceptuelles. Ce n'est pas parce que nous ne sommes pas en mesure de faire une différence ou de voir le monde comme l'autre le perçoit qu'aucune différence n'existe ou que la vision de l'autre n'est pas objective. Il est possible que ce soit le cas, mais notre incapacité à percevoir des différences que l'autre perçoit n'est pas suffisante pour arriver à une telle conclusion.

La perception morale est donc intrinsèquement liée, chez Diamond, à la place qu'ont les concepts et les termes dans nos vies. La perception morale est conçue comme une attention portée vers le détail de la vie ordinaire. Comme nous le répète Laugier, elle « consiste à voir non pas des objets ou même des situations, mais les possibilités et les significations qui émergent dans les choses ; elle consiste à anticiper, à *improviser* (dit Diamond) à chaque instant dans la perception. »⁸⁵ C'est pourquoi il ne suffit pas de décrire nos pratiques ; il faut percevoir la signification que nous donnons aux termes ainsi que la manière dont notre usage des concepts change ce qu'il est possible pour nous de faire. Comme lorsque nous improvisons, il faut être attentif à la situation pour ne pas réagir inadéquatement. Il faut être sensible et imaginatif pour faire suite à ce que nous proposent le ou les autres. De plus, cette perception n'est pas une activité passive où il suffit d'être présent pour voir ce qui importe. Elle demande un travail de l'imagination pour changer notre perspective et s'imaginer celle de l'autre en fonction des concepts et des expressions qu'il utilise.

Si nous sommes renvoyés à nos pratiques, c'est parce que cela nous permet de voir ce qui a de l'importance pour nous au seul endroit où cela a un sens, c'est-à-dire dans la vie ordinaire.

Ainsi, notre manière de percevoir le monde et de prendre en considération certains aspects de la vie plutôt que d'autres nous donne à voir le monde d'une manière particulière. Cette vision du monde en confrontera obligatoirement d'autres. Il se peut aussi cependant que nous soyons simplement aveugles à d'autres manières de voir le monde. Porter notre attention sur quelque chose

⁸⁵ S. Laugier, « La volonté de voir (...) », p.94.

rend inévitablement autre chose invisible ou moins saillant. Un exemple de cela est l'argument de Peter Singer que nous avons déjà abordé. Il est possible qu'il n'ait pas perçu l'insensibilité de son argument parce que son attention était portée contre l'expérience sur les animaux. Notre vision n'est jamais tout englobante. Il semble surhumain de pouvoir percevoir toutes les visions possibles de la vie, même pour une seule situation donnée. Notre perception, morale ou autre, ne peut se concentrer que sur un ou quelques éléments à la fois. Le reste des éléments, les autres manières de concevoir une situation ou un phénomène, restent la plupart du temps flous ou invisibles. Nous voyons clairement et distinctement certains objets et phénomènes, mais d'autres passeront nécessairement inaperçus au premier regard. Toutefois, ce qui est hors de notre champ de vision peut être apporté à notre attention et il nous est possible de modifier notre conception de la situation ou du phénomène en conséquence. Cela nous invite à la possibilité de perdre certains concepts ou de les transformer. Lorsque nous sommes invités à changer notre manière de voir le monde, nous sommes aussi invités à changer notre manière de comprendre et d'utiliser nos concepts ainsi que d'interagir avec le monde.

Un autre exemple saillant de cette limite de la perception morale est illustré dans « Comparison or Seeing-As? The Holocaust and Factory Farming », par Talia Morag. Pour ce faire, elle utilise la comparaison que fait Elizabeth Costello, dans le roman du même nom écrit par J.M. Coetzee, entre l'industrie de la viande et l'Holocauste. Selon elle, une personne qui voit dans l'industrie de la viande un traitement similaire à ce qui s'est produit aux juifs durant l'holocauste perçoit à la fois quelque chose et perd de vue autre chose. Elle voit la similarité dans le traitement qui est fait dans un cas aux animaux et dans l'autre cas aux juifs. Elle ne perçoit toutefois pas l'offense que peut avoir son commentaire pour la communauté juive.⁸⁶ Voyons-le ainsi : c'est comme si nous disions : « Les animaux se font mener à l'abattoir comme les juifs durant l'Holocauste ». La comparaison semble en effet de bien mauvais goût. Cependant, il n'est pas évident qu'Elizabeth Costello essaie de faire une comparaison de ce genre. Il ne s'agit pas d'une comparaison au sens stricte ou l'un est comparable à l'autre, de la même valeur que l'autre. Il serait plus adéquat de dire

⁸⁶ « It is because my experience and my people's experience is unique, singular, and I feel that this singularity is ignored when the Holocaust is treated like a competitor in some general genocide contest of misery and dreadfulness. »

T. Morag, « Comparison or Seeing-As? » dans *Morality in a Realistic Spirit* : p.198.

qu'Elizabeth Costello voit de la même manière, avec horreur profonde, le traitement des animaux dans l'industrie de la viande et le traitement des juifs durant l'Holocauste. Elle voit dans ces deux phénomènes l'horreur du traitement que l'on fait subir à l'autre, que cet autre soit humain ou animal. La différence repose sur cette distinction qu'elle établit entre une comparaison au sens stricte et ce qu'elle désigne sous l'expression « seeing-as ». Dans la comparaison, l'un est évalué par rapport à l'autre, tandis que dans le fait de « voir comme » ce que l'on fait ressemble plus à une même manière d'aborder deux choses différentes. Lorsque l'on voit des formes dans les nuages, voir un nuage comme un poisson par exemple, on ne compare pas le nuage au poisson. On ne fait que percevoir une similarité entre les deux. Il me semble aussi exister une autre manière d'utiliser l'expression « voir comme » qui ne semble pas correspondre aux deux autres. Celle dans une expression comme « voir la viande *comme* un animal mort ». Ici, le « comme » prend un sens réaliste, si on peut le dire ainsi. Son utilisation ressemble plus à celle d'un « voir pour ce que c'est ». Une telle utilisation peut servir à rendre saillant un aspect ignoré (volontairement ou non) de quelque chose. Dans ce cas-ci, la mort de l'animal est nécessaire pour produire de la viande. Ce dernier genre d'analyse à une place importante dans l'analyse conceptuelle et sensible du langage opéré par Diamond dans l'« esprit réaliste ». En effet, l'« esprit réaliste » nous invite à voir le monde tel qu'il est et non comme quelque chose d'autre, dans un fantasme comme celui des exigences métaphysiques. Comme le soulignent Halais et Laugier :

Elle [Cora Diamond] ne cherche pas à fonder l'éthique, ou à justifier la valeur de nos réactions morales. Elle cherche plutôt à nous rendre visibles certains phénomènes, mais pas au sens rassurant où ils seraient dotés d'un mode d'être indépendant (indépendamment d'être vu ou non), ni en celui où l'activité philosophique nous en livrerait, par nature, un accès privilégié.⁸⁷

Ce que Diamond essaie de nous montrer, ce sont des phénomènes que nous pouvons parfois ignorer. Il ne s'agit pas de nous montrer la bonne manière de voir les choses, mais seulement de nous montrer différentes manières de percevoir un phénomène ou la vie en général. Il n'y a pas non plus de principe général à trouver à partir des analyses qu'elle nous propose. Il s'agit plutôt de nous faire voir que parfois nous oublions de prendre certaines choses en considération et si nous les avons considérées peut-être que notre perception de la situation ou plus largement de la vie

⁸⁷ E. Halais et S. Laugier, *op. cit.*, p.34.

aurait été différente. Pas nécessairement meilleure. Peut-être mieux informée, mais surtout différente. D'ailleurs, Diamond reconnaît la possibilité d'un refus de voir. Les options ne sont pas que la perception ou l'aveuglement, mais aussi le refus de percevoir le monde ou un phénomène d'une manière ou d'une autre. Il y a quelque chose de moralement pertinent autant dans le fait de voir en l'autre une humanité que lorsqu'on la lui refuse par exemple. Le but de Diamond n'est cependant pas de déterminer la manière dont on doit percevoir le monde puisqu'il n'y a pas une seule bonne manière de percevoir le monde.

Il n'y a pas de limite à ce qui peut avoir de l'importance pour nous. Il est possible de percevoir et de décrire une grande variété d'objets et de situations de manière à faire ressortir une pensée moralement pertinente. Dans « Realism and Resolution : Reply to Warren Goldfarb and Sabina Lovibond », Diamond présente même un exemple particulier où l'écrivain polonais Alexander Wat, décrit dans l'une de ses œuvres un arbre de manière à faire de celui-ci un objet moralement pertinent. Selon elle, sa perception et description de l'arbre est imprégnée de sa sensibilité morale. Sa représentation de l'arbre est ainsi moralement intéressée à cause de la perception particulière qu'il a de cet objet.⁸⁸ Il semble bien que ce ne soit pas tant l'objet lui-même qui possède une pertinence morale, mais bien la perception que l'auteur en a. En décrivant l'arbre comme il le fait dans son œuvre, il semble bien révéler sa pensée morale. Ce n'est donc pas tant un objet ou même une situation qui possède une pertinence morale, mais notre réponse à cet objet ou cette situation en tant qu'elle révèle notre vision de la vie et ce qui a de l'importance pour nous. C'est ce qui est pertinent pour la personne qui s'engage dans l'élucidation de la pensée morale sous toutes ses formes. La qualité de son investigation dépend de sa capacité à percevoir ce qui a de l'importance et de quelle manière cela change notre vision de la réalité et notre relation au monde.

2.2 L'imagination

Diamond, à travers l'« esprit réaliste », nous invite à faire l'investigation de ce qui a de l'importance et de ce qui rend la vie digne d'être vécue. Cependant, il ne s'agit pas que d'une investigation centrée sur soi. Cette investigation ne se limite pas à comprendre ce qui m'importe

⁸⁸ « His perception of the tree is imbued with his moral sensibility. So, I'm suggesting, a response to a tree can be a moral response; a representation of a tree can be morally interesting. »
C. Diamond, « Realism and Resolution: Reply to Warren Goldfarb and Sabina Lovibond », *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, (1997), p.83.

personnellement à travers un examen de mes pratiques et de mes usages du langage. Au contraire, elle nous sollicite à prendre en considération ce qui importe aux autres. Nous sommes invités à changer notre perception des choses pour mieux comprendre l'autre, particulièrement lorsqu'il dit du non-sens. Il s'agit là probablement d'une des plus grandes difficultés auxquelles nous pouvons être confrontés en tant qu'agents moraux. En effet, le plus difficile n'est pas de savoir comment une situation morale nous est donnée, mais comment celle-ci peut être perçue et vécue par les autres.⁸⁹ Un tel changement de perspective exige de nous une compréhension de l'autre qui, selon Diamond, passe essentiellement par l'imagination, mais aussi par une exploration conceptuelle et sensible du langage et des pratiques.

Jean-Philippe Pierron, ayant beaucoup travaillé sur la question de l'imagination en morale, distingue, dans « Imaginer plus pour agir mieux (...) », trois traits majeurs de l'activité imaginative dans un contexte moral : « la prise de perspective (envisager le point de vue d'une autre personne sur la situation), le recadrage (voir différemment tel élément d'une situation), la comparaison (faire contraster la situation réelle avec une situation possible : la simulation). »⁹⁰ La prise de perspective imaginative est ce qui nous permet d'aller aussi loin que possible dans l'idée de comprendre l'autre, son point de vue et son usage des termes et concepts. Le recadrage est précisément ce qui se passe lorsque nous sommes en mesure d'envisager de nouvelles significations aux termes. C'est ce qui rend possible de voir les choses différemment. Finalement, la comparaison est indispensable lorsqu'il s'agit d'envisager de nouvelles possibilités ou simplement diverses situations ou réactions possibles. Bien sûr, ce n'est pas une liste qui se veut exhaustive et il n'est pas évident que l'on puisse toujours séparer clairement l'activité de l'imagination dans ces trois catégories. Il se peut en effet qu'elle participe à plus d'une seule à la fois. Ce qui importe est plutôt de montrer que l'imagination a véritablement un rôle à jouer dans la pensée morale. Reprenons l'article « Enfer sur roulettes » pour illustrer ces trois traits dans un cas concret.

Par exemple, lorsque nous lisons l'article « Enfer sur roulettes », nous n'avons pas l'impression que l'auteur voulait antagoniser la famille de Gilbert Layton, l'homme que Wilson a tué. Son utilisation du langage ne nous porte pas à croire que la vie de l'un méritait plus de louanges que

⁸⁹ S. Chavel, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », p.548.

⁹⁰ J.— P. Pierron, *op. cit.*, p.102.

l'autre. Nous n'avons pas besoin que cela soit explicitement mentionné pour en déduire, même juste à titre d'hypothèse, que cela n'était pas le but du journaliste. D'un autre côté, il est assez aisé de comprendre pourquoi certains furent en colère lorsqu'ils ont vu à la une du journal l'homme qu'ils considèrent comme le meurtrier d'un être qui leur est cher. Le problème ici est que nous avons deux côtés qui ne perçoivent pas une situation de la même manière. Pour le journaliste, bien qu'il ait pris de mauvaises décisions, Hobart Wilson a aussi démontré une force de caractère et une persévérance dans la vie qui, sans nécessairement être admirable, est saisissante. Cela n'excuse pas les crimes qu'il a commis, mais il semble y avoir quelque chose à garder de cette manière de vivre, sans se laisser abattre par tous les maux que la vie peut nous envoyer. Il me semble que nous pourrions même le considérer, en d'autres termes, comme un bon exemple d'un agent vicieux qui possède un courage sans avoir la sagesse pour l'utiliser proprement. De plus, l'auteur de l'article ne considère pas seulement Hobart Wilson, mais considère aussi la famille qu'il laisse derrière lui et particulièrement sa femme Vickie Wilson.

Pour les commentateurs de cet article, Hobart Wilson est perçu principalement comme la personne qui a causé la mort d'un homme important pour eux. L'article révèle aussi à quel point Wilson était loin d'être une personne exemplaire. De leur point de vue cette personne ne mérite pas de faire la une, contrairement à la victime qui, elle, était, selon eux, une personne exemplaire. De plus, ils ne perçoivent pas la pertinence de la mention de Vickie Wilson dans cette situation. Il me semble s'agir d'un parfait exemple de refus de se voir dans l'autre, puisque la femme de Wilson a beaucoup en commun avec les commentateurs. Les deux sont après tout en deuil et souhaitent que l'on dise quelque chose de bien à propos de leur proche décédé. Cet aspect est cependant ignoré par les commentateurs (à l'exception peut-être de Barbara Layton, la femme de Gilbert Layton). Par leur vision de cet article, nous ne sommes pas invités à avoir de la sympathie que pour Hobart Wilson, mais aussi, collatéralement, pour Vickie Wilson.

Or l'imagination en morale est précisément ce qui tient à cette capacité de nous arracher à des contextes prédéterminés (les imaginaires réducteurs, genrés, stéréotypés) en en modifiant la perspective, et ce faisant de poser le dilemme moral ou l'expérience morale d'une tout autre façon, en envisageant la perspective de l'autre.⁹¹

⁹¹ *Ibid.*, p.109.

Comme nous le rappelle ici Pierron, ce qu'il nous manque ici est donc justement cette activité de l'imagination nous permettant de changer notre perspective et envisager la situation sous le point de vue de l'autre. Réussir à voir que Vickie Wilson ne méritait pas de perdre son mari, pas plus que Barbara Layton.

L'imagination a aussi un rôle crucial dans l'interprétation que Diamond fait de ce qu'est comprendre le non-sens. En effet, son interprétation du texte de Wittgenstein l'apporte à croire que l'essentiel est de comprendre non ce qui est dit, mais bien la personne elle-même. Pour cela, nous devons tenter de nous imaginer qu'il y a un sens là où il n'y en a pas. L'imagination a donc toujours été nécessaire pour dépasser notre perception du monde et essayer de comprendre celle de l'autre. Si ma compréhension des textes de Diamond est exacte, l'imagination est particulièrement adéquate dans ce contexte puisque nous ne pouvons que difficilement parler de connaissance. En effet, comprendre l'autre, spécifiquement dans le contexte où ce qu'il dit est dénué de sens, ne nous mène pas à savoir ce que l'autre pense puisqu'il n'y a pas de pensée à élucider dans le non-sens. En d'autres mots, nous n'arriverons jamais à aller dans la pensée de l'autre et nous ne pouvons pas confirmer si le sens que nous donnons à l'énoncé est le même que celui de l'autre. De plus, une telle compréhension de l'autre ne nous donne pas accès à un phénomène indicible. Il n'y a donc pas ce genre de gain épistémique. Cependant, à partir du moment où nous avons perçu quelque chose que nous ne percevions pas auparavant, nous pouvons considérer que nous avons gagné une certaine connaissance. Une connaissance similaire à celle que nous gagnons lorsque nous arrivons à distinguer du violet, du mauve et du pourpre pour la première fois.

Au lieu de dépendre d'une distinction principalement visuelle (mais aussi conceptuelle) le changement de perception du monde dépend plutôt d'une distinction principalement conceptuelle (mais aussi sensible). Dans le cas des couleurs, la distinction est principalement visuelle puisqu'elle correspond à faire une distinction par rapport à la teinte de différentes variations de mauve. Elle est aussi conceptuelle puisque nous apprenons du même coup que le violet est une couleur plus froide que le pourpre qui est beaucoup plus proche du rouge. Dans le cas d'un changement dans notre perception morale, la distinction est principalement conceptuelle puisqu'elle correspond à faire une distinction entre des concepts et différentes donations de sens au langage. Elle est aussi sensible puisque cela peut nous permettre de porter attention à différents

aspects d'une même situation. Un changement de perspective est ce qui nous permet de remarquer la pertinence morale de l'invocation de Vickie Wilson dans « Enfer sur roulette ». Il nous permet aussi de remarquer le peu d'information qui est donné à propos de Gilbert Layton.

Peu importe d'où vient exactement cette capacité, on reconnaît la nécessité, pour la pensée morale, d'une certaine aptitude nous permettant de nous imaginer à la place de l'autre. L'on reconnaît aussi qu'il s'agit d'une aptitude imparfaite qui a ses limites. Dans les mots de Solange Chavel :

L'imagination est alors cette faculté qui nous donne un accès limité, faillible, mais néanmoins essentiel à ces points de vue extérieurs : lorsque nous nous efforçons de nous mettre à la place d'autrui, nous tentons de nous faire une idée de l'importance qu'une situation revêt pour des yeux qui ne sont pas les nôtres, d'esquisser un sens des hiérarchies et des priorités lorsque nous fait défaut l'approche en première personne. L'imagination agit comme un opérateur de décentrement de la première personne, un instrument d'élargissement du regard, un substitut d'une perception manquante pour affronter la pluralité dans le raisonnement moral.⁹²

Nous ne pourrions vraisemblablement jamais entrer pleinement à l'intérieur d'un autre esprit que le nôtre. Lorsque l'on s'imagine à la place de l'autre, nous ne devenons pas l'autre. Nous gardons notre indépendance, nos croyances, nos doutes, nos peurs et nos joies. Nous tentons de voir le monde comme l'autre, mais notre vision ne sera jamais celle de l'autre. Permettez-moi ici de parler métaphoriquement. Nous pouvons mettre les lunettes de l'autre et en apprendre beaucoup sur sa manière de voir la vie, mais nous sommes toujours conscients que ces lunettes ne sont pas les nôtres. Changer son point de vue ou perdre ses concepts, ce n'est pas quelque chose qui se produit du jour au lendemain. Nous pouvons être subitement confrontés à une réalité qu'on ne percevait pas précédemment, mais un changement plus profond comme le demande la perte de concept est un processus long et volontaire. Au fil du temps, après avoir mis à répétition d'autres lunettes que les nôtres, nos yeux finissent par changer, s'adapter, et nos lunettes originales ne nous font plus exactement comme auparavant. Nous avons déjà soulevé à quelques reprises qu'il puisse être difficile de reconnaître ses torts et de changer. L'autre côté de cette médaille est que nous pouvons vouloir changer et pour autant ne pas devenir une meilleure personne. On pourrait dire qu'il s'agit d'un problème de corruption où en fait les lunettes que nous mettons n'améliorent pas notre vision,

⁹² S. Chavel, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », p.548.

mais plutôt la rend pire. Comme si nous avions mis les lunettes de notre grand-père très jeune lorsque notre vision était parfaite. Éventuellement, notre vision s'adaptera pour le pire afin de compenser pour la déformation du verre sur notre vision. Le problème avec la théorie de Diamond est que nous n'avons aucun moyen pour différencier les bonnes lunettes des mauvaises lunettes. L'« esprit réaliste » ne nous donne pas les outils pour dire, voire simplement nous indiquer, ce qui est absolument bon ou mal. Il nous donne les outils pour réfléchir correctement à tout ce qui touche de près ou de loin à la vie humaine, à la pensée morale et à notre usage du langage. Cependant, nous sommes laissés à nous-mêmes lorsqu'il s'agit de savoir si nous modifions notre perception du monde en bien ou en mal. À la défense de Diamond, il est toutefois possible de se demander si nous pouvons faire mieux. En effet, nous pourrions avoir comme contre argument qu'il est illusoire de penser que nous pouvons avoir plus d'outils que ce qu'elle nous présente déjà.

2.2.1 Les énigmes

Diamond nous incite à voir l'éthique comme une forme d'exploration à la fois perceptuelle et conceptuelle au sein de la vie. Chaque situation particulière demande une attention au langage, de l'imagination et une aptitude pour l'improvisation. Ce sont ces deux derniers aspects qui permettent à l'éthique de Diamond de se démarquer dans son approche. En proposant une approche en éthique qui délaisse les exigences métaphysiques, il y a opportunité d'envisager une éthique où les possibilités sont toujours à être construites. Nous n'avons pas un seul guide pour notre conduite qui détermine *a priori* comment nous devons répondre à chaque situation. Nos réactions possibles ne sont pas déterminées d'avance à partir d'une doctrine. Par exemple, si nous sommes guidés par une doctrine où ce qui importe ce sont les conséquences de nos actions, alors les seules possibilités d'actions qui nous intéressent seront celles qui réduisent le nombre de conséquences néfastes. Ce qu'il nous est possible de faire est limité à ce que l'on perçoit en ne considérant que les conséquences. Cependant, tout en éthique n'a pas à être réduit à une discussion sur les conséquences. Mon incapacité à tuer des araignées n'a pas de sens si on essaie de la réduire à une question de conséquences. On pourrait le faire, mais on perdrait ce que j'essayais d'exprimer en présentant ce cas. Plus encore, il semble que Diamond nous dirait qu'il ne sert à rien de chercher à aller plus loin que ce qui est là devant nous. Mon explication du refus que j'ai à tuer des araignées se suffit à elle seule puisqu'elle ne prétend pas donner une explication de ce qui est la bonne chose à faire. Elle ne prétend pas dire ce que tous devraient faire lorsqu'ils font face à une araignée.

Des capacités comme l'imagination et l'improvisation sont donc essentielles si l'on veut réussir à agir mieux, mais qu'on ne possède pas de guide *a priori* pour guider notre conduite. Lorsque les possibilités sont toujours en quelque sorte à être construites, il nous est toujours possible d'imaginer de nouvelles possibilités. Ainsi, il nous est possible de chercher une solution qui sort de la norme et qui peut nous apparaître meilleure que les autres. Un tel rôle de l'imagination nous permet de « souligner l'importance de la créativité linguistique et conceptuelle qui est requise par chaque situation morale singulière »⁹³, comme le dit Chavel. Créativité linguistique et conceptuelle parce qu'il s'agit essentiellement de chercher de nouveaux sens aux mots et aux concepts. Nous essayons d'élargir ce qui peut être inclus comme une solution pour un problème donné. De bonnes capacités d'improvisation sont aussi nécessaires puisqu'il ne suffit pas de répondre n'importe quoi, mais de répondre adéquatement à la situation. Ce qui fait une bonne improvisation c'est la capacité à sortir des chemins battus sans se perdre. L'imagination et l'improvisation doivent donc travailler de pair pour nous permettre d'agir au meilleur de nos capacités. Cette créativité linguistique et conceptuelle a de fortes similitudes à celle que nous utilisons pour répondre à des énigmes.

Diamond discute d'ailleurs longuement des énigmes dans « Les énigmes et l'énigme d'Anselme ». Nous ne nous pencherons pas ici sur l'énigme d'Anselme, mais ce qui est dit en général des énigmes dans cet article nous est utile. La première chose à soulever est qu'une énigme est une forme spéciale de questionnement où, selon Diamond, « c'est seulement quand on a la solution qu'on sait comment prendre la question, voir en quel sens elle admet une réponse. »⁹⁴ Des énigmes, comme celle du sphinx, jouent avec l'usage des termes et donnent un sens à ceux-ci qui ne sont pas ceux qu'on leur accorde habituellement. Dans l'énigme du Sphinx, il y a deux usages qui diffèrent de la norme. Premièrement, il y a celle de jambes puisque l'on cherche une créature qui, à trois moments différents possède quatre jambes, puis deux et finalement trois. Deuxièmement, il y a la suite temporelle de « matin, midi et soir », chaque moment associé avec un nombre de jambes différentes. Pris dans leur sens ordinaire, l'énigme du sphinx ne fait pas de sens. Il n'existe pas de créature qui a quatre jambes le matin, deux le midi et trois le soir. Il nous faut donc user d'imagination pour essayer de comprendre quel sens nous pouvons donner à ses termes pour que l'énigme ait un sens. Nous savons que le nombre de jambes est lié à différents moments de la

⁹³ S. Chavel, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », p.544.

⁹⁴ C. Diamond, « Les énigmes et l'énigme d'Anselme » dans *L'esprit réaliste*, p.362.

journée. Le premier saut conceptuel est de passer de trois différents moments de la journée à trois moments dans le temps, plus précisément, trois moments de la vie. Le matin possède donc le sens du début de la vie, le midi est le milieu et finalement le soir est la fin de la vie. Sachant cela, il faut maintenant trouver ce qui a quatre jambes au début de sa vie, deux au milieu et trois à la fin. La solution, comme on la connaît bien, est l'être humain qui se promène à quatre pattes durant le début de sa vie, puis sur deux jambes et finalement, dans plusieurs cas, à deux jambes et une canne vers la fin de sa vie. Pour comprendre l'énigme, il faut donc pouvoir s'imaginer que « deux jambes et une canne » est un sens possible de trois jambes. De même avec les quatre jambes où l'on inclut cette fois-ci les bras comme des jambes. Il faut donc être en mesure de compléter plusieurs déplacements conceptuels pour être en mesure de donner la réponse recherchée par le sphinx. Ce ne sont cependant pas des déplacements conceptuels complètement absurdes ou complètement impossibles à envisager. Ce qui rend l'énigme intéressante est plutôt l'accessibilité du raisonnement et en même temps le travail conceptuel loin d'être évident que l'on doit faire pour se rendre pour la première fois à la réponse. Tout est là, il faut simplement réussir à donner un sens aux termes pour comprendre le Sphinx.

Une autre chose que nous apprend Diamond sur les énigmes est :

Dire qu'on saura la bonne solution lorsqu'on la verra n'est pas du tout comme dire qu'on ne sait ce qu'est l'amour qu'une fois qu'on l'a éprouvé. Bien plus, connaître la solution d'une énigme ne consiste pas simplement à savoir qu'une chose pensée d'une *certaine* façon ou d'une autre est la solution : vous devez savoir *en quoi* elle est une solution.⁹⁵

En effet, pour comprendre une énigme il n'est pas suffisant de savoir quelle est la réponse, il faut aussi être capable de l'expliquer. Savoir que la réponse à l'énigme du Sphinx est l'être humain ne nous aide pas à comprendre l'énigme si nous ne sommes pas capables de faire un raisonnement similaire à celui que j'ai illustré plus haut. La compréhension repose essentiellement sur notre aptitude à faire le déplacement conceptuel auquel nous sommes invités par l'énigme. C'est pour cette raison que Diamond établit cette différence entre comprendre quelque chose par l'expérience et la compréhension d'une énigme. Dans le cas de l'énigme, voir la solution nécessite de voir le raisonnement qui permet de faire le lien avec la solution. Ce n'est pas quelque chose que l'on peut

⁹⁵ *Ibid.*, p.364.

gagner par le simple fait de savoir l'énigme et la réponse. Elle diffère ainsi d'une expérience comme celle de l'amour qui se suffit à elle seule pour comprendre ce qu'est l'amour.

L'imagination et l'improvisation, en travaillant de pair, nous permettent donc d'essayer de trouver des solutions à nos problèmes moraux comme lorsque nous essayons de trouver une réponse à une énigme. Elles sont principalement utiles pour nous permettre d'élargir notre conception de ce qui est pertinent pour une situation donnée. En effet, comme pour les énigmes, nous pouvons nous imaginer de nouveau déplacement conceptuel nous permettant de rendre compte de différentes perspectives que la nôtre. De ce fait, comme le souligne Chavel, « l'imagination nous donne accès à ce qui est pertinent moralement ; elle ne nous donne pas la conclusion du jugement. »⁹⁶ Elle nous permet de voir la pertinence morale du deuil de Vickie Wilson ou encore l'expérience troublante de mettre fin aux jours d'une araignée. Mais ces éléments ne nous disent rien à propos de ce que nous devons faire ou même devrions faire. Ce que l'imagination met en évidence, ce sont des éléments qui peuvent être pris en considération pour la conclusion du jugement. Ils peuvent nous aider à aboutir à une conclusion, mais ils ne nous offrent pas la conclusion. Rien ne nous empêche de voir la pertinence morale du deuil Vickie Wilson et quand même considérer que cela n'est pas suffisant pour justifier de mettre dans la une des journaux l'histoire d'un criminel. L'imagination ne nous aide pas à hiérarchiser l'information qui nous est disponible, elle ne fait que nous permettre de percevoir plus de choses ou des choses d'une manière différente. Une fois que nous avons l'information, c'est notre responsabilité d'assumer nos choix. Sandra Laugier relève ce point en écrivant : « J'ai décrit les débats moraux comme étant les débats dont l'intérêt direct est de déterminer les positions dont nous assumons, pouvons assumer ou sommes disposés à assumer la responsabilité. »⁹⁷ Nous pouvons nous demander s'il s'agit véritablement d'une décision. Il se peut en effet que nous ne fassions pas l'effort conscient de prendre une décision au lieu d'une autre. Si j'ai été élevé à manger de la viande, alors, à cette époque, je ne prenais pas la décision de manger de la viande. Il existe donc des situations où nous n'avons pas de raison de penser que nous pourrions nous tromper et tout de même nous nous trompons. Par exemple, si nous prenons conscience de la cruauté engendrée par le fait de manger de la viande nous pouvons par la suite

⁹⁶ S. Chavel, « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de langue anglaise », p.553.

⁹⁷ S. Laugier (citant Stanley Cavell dans *Les voix de la raison*), « Concepts moraux, connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.178.

reconnaître l'erreur de nos actions passées et arrêter de participer à cette pratique. De la même manière, nous pouvons nous tromper sur plusieurs choses que nous n'aurions pas nécessairement choisies. Il semble cependant que, pour Diamond et Laugier, en connaissance de cause, la responsabilité est la nôtre de choisir ce que nous préférons, ce qui nous importe.

2.3 Une introduction de la littérature

La justification, en éthique comme partout ailleurs, se produit au sein de la vie que nous partageons avec d'autres, mais ce que nous comptons comme faisant partie de cette vie n'est pas décidé d'avance. La force de ce que nous sommes capables de dire dépend de sa relation à la vie des mots que nous utilisons, à la place de ces mots dans nos vies ; et nous pouvons faire parler les mots au moyen d'un argument, d'une image, d'un poème, d'une redescription socratique, d'un aphorisme, de l'ironie humienne, de proverbes, et toutes sortes de choses anciennes et nouvelles.⁹⁸

Cette citation de Diamond nous procure un bon retour sur ce que nous avons vu jusqu'à ce point. Avec l'« esprit réaliste », nous sommes redirigées vers la vie ordinaire que nous partageons avec d'autres. Tout est là devant nous, dans le langage et nos pratiques, mais ce que nous pouvons faire avec ceux-ci n'est pas décidé d'avance. Avec un peu d'imagination et d'improvisation, nous pouvons construire de nouvelles possibilités et donner de nouveaux sens à nos mots. Les mots ont une place centrale dans notre vie et notre relation avec ceux-ci, comment nous vivons avec les mots, en dit beaucoup sur notre perception morale de la vie et du monde. De plus, les dernières lignes de cette citation sont directement en lien avec la volonté qu'a Diamond d'élargir notre raisonnement moral. En essayant de montrer une éthique qui est sans ontologie et sans recherche d'exigences métaphysiques, Diamond ouvre la porte pour que nous puissions étendre notre conception de la rationalité en éthique et de ce qui peut montrer adéquatement l'éthique. Dès le départ, il est clair qu'elle souhaitait nous éloigner de la question traditionnelle de « comment devons-nous vivre? » pour nous réorienter vers des questions comme « qu'est-ce vivre? » ou « qu'est-ce être un être humain? ». L'éthique n'est plus à percevoir comme un lieu où il n'y a de la place que pour des débats, des dilemmes, des évaluations et des jugements. Il n'y a pas que des arguments, mais aussi divers moyens pour nous d'exprimer et de montrer notre vision de la vie et du monde. Nous sommes en mesure de faire parler nos mots à travers des arguments, mais aussi

⁹⁸ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p.40.

au moyen « d'une image, d'un poème, d'une redescription socratique, d'un aphorisme, de l'ironie humienne, de proverbes, et toutes sortes de choses anciennes et nouvelles. »

Le travail de Diamond a toujours été de nous montrer différentes manières de vivre, de prendre en considération notre usage des termes, ce que nous voyons, mais aussi ce que nous n'avons pas vu. La littérature semble donc le lieu privilégié pour nous montrer toute la diversité des possibilités, toutes les manières différentes de vivre et de concevoir le monde. Des domaines comme ceux de la littérature et de la poésie sont par ailleurs des endroits où la créativité linguistique et conceptuelle ainsi que l'imagination sont omniprésentes. Comme nous l'avons vu, ces aptitudes sont aussi essentielles pour une réflexion morale pleinement vivante. Selon Diamond, autant l'écrivain que le lecteur sont invités à exercer une créativité imaginative si nous sommes engagés dans une réflexion à propos de la valeur morale. De plus, selon elle, notre approche philosophique standard de la morale est toujours à risque de passer à côté de ce que le texte essaie de nous montrer.⁹⁹ Comme nous l'avons montré dans la section précédente avec nos nombreux exemples.

Diamond utilise fréquemment la poésie pour illustrer ses réflexions morales. L'un des auteurs qui a marqué sa pensée est Wordsworth. Certains de ces poèmes nous montrent, selon elle, qu'il peut y avoir une fausseté et une mort (*deadness*) dans la pensée, particulièrement dans la pensée morale ou le jugement moral. Surtout si ceux-ci ne proviennent pas d'une vie imaginative pleine, ne contiennent pas en eux une connexion à l'histoire imaginative de l'âme et le genre d'amour qui est inspiré et lié à la vie imaginative.¹⁰⁰ Pour des auteurs comme Diamond, mais aussi Martha Nussbaum qui a beaucoup travaillé sur la question du lien entre éthique et littérature, cette créativité imaginative est le remède au refus de la vie que l'on trouve dans le fait de penser que toutes les possibilités sont déterminées d'avance. Refus de la vie que l'on peut trouver dans certains traitements philosophiques de ce que doit être le raisonnement moral. Des traitements où, selon

⁹⁹ « If we are engaged in reflecting about moral value, we need, as writers or as readers, to be exercising creative imagination: that is their view. The 'artist' texts imply that our standard philosophical approach to morality risks missing altogether what it aims at. »

C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p.143.

¹⁰⁰ « Wordsworth's poem is thus also meant to show how there can be a deadness or falseness in thought, including in particular moral thought, moral judgment, if our judgments do not issue from full imaginative life, do not have in them their connectedness to the soul's imaginative history and to the kind of love inspired by, tied to, imaginative life. »

Ibid., p.133

ces auteures, nous possédons à l'avance toutes les réponses à nos questions morales dans un guide prédéterminé qui prétend présenter la bonne manière de vivre. Le fait de parler en termes absolus est toujours dangereux pour Diamond et souvent le signe d'un manque de donation de sens. Une mort de la pensée semble être la conséquence d'une trop grande certitude qui nous pousse à croire qu'il ne sert plus rien de chercher de nouvelles solutions, de meilleures solutions. L'éthique de l'« esprit réaliste » semble être une éthique du perfectionnement où un travail doit toujours être fait pour être meilleur ; les possibilités sont toujours à construire.

2.3.1 Maintenir une indépendance entre la philosophie et la littérature

Avant d'entrer plus en détail sur le rôle que peut avoir la littérature en éthique, il est nécessaire de mentionner que Diamond ne vise jamais à placer la philosophie morale sous le joug de la littérature ou encore l'inverse. Les dilemmes moraux que nous inventons et les jugements moraux que nous produisons font partie de notre manière de concevoir l'éthique. Toutefois, Diamond ne considère pas que nous sommes limités à ces formes de discours pour répondre à la question comment vivre. La littérature n'est évidemment pas le seul autre moyen pour discuter ou explorer la pensée morale. Diamond utilise d'ailleurs énormément la poésie pour montrer des alternatives aux romans de fiction. Encore, nous pouvons aussi nous retourner vers Stanley Cavell pour voir l'importance morale de certaines œuvres cinématographiques comme celles des comédies du remariage sur lequel il consacre une œuvre entière.¹⁰¹ Cela ne veut pas pour autant dire que le rôle de la philosophie morale devrait se limiter à des analyses d'œuvres esthétiques diverses. Dans « Manger de la viande, manger des gens »¹⁰² et « L'expérimentation sur les animaux : un problème d'éthique »¹⁰³, Diamond nous présente une manière différente de faire de la philosophie morale. Elle nous montre une manière de parler d'éthique qui n'est pas qu'une question de dilemmes, d'évaluation et de jugements, mais qui n'est pas non plus seulement une analyse de textes littéraires. Son approche repose sur une analyse du langage, plus particulièrement de la signification que nous donnons aux termes et des concepts que nous essayons de mettre en jeu lorsque nous tentons de parler d'éthique. Diamond s'efforce de nous montrer ce qu'est vivre avec

¹⁰¹ Voir : Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness : The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981.

¹⁰² C. Diamond, « Manger de la viande, manger des gens » dans *L'importance d'être humain*, pp.109-132.

¹⁰³ C. Diamond, « L'expérimentation sur les animaux : un problème d'éthique » dans *L'esprit réaliste*, pp.453-494.

les termes et comment nos vies peuvent être différentes avec différents concepts. Elle nous montre aussi ce qu'il y a d'important à percevoir dans une situation sans jamais toutefois nous dire quoi en faire. Il lui arrive aussi parfois de porter notre attention vers un mauvais usage ou un usage dénué de sens de nos termes, spécifiquement lorsque nous essayons d'utiliser un terme en un sens éthique absolu.

De même, la littérature n'a pas à être pensée qu'en fonction de la philosophie morale. Il serait inadéquat et aberrant de ne pas reconnaître que la littérature est avant tout une œuvre esthétique qui cherche à plaire et à divertir. Nous n'avons pas à assujettir les auteurs ou les artistes à une certaine vision de l'éthique. Si la littérature a à être un lieu d'exploration de la pensée morale comme l'entend Diamond, alors il serait problématique de déterminer d'avance quelle vision morale les œuvres doivent présenter. Il serait cependant aussi erroné de croire que tous les auteurs.es et les artistes produisent des œuvres en ayant l'intention de donner une morale. Dans les termes de Halais et Laugier, « Sa position [celle de Diamond] est plutôt qu'un ouvrage, par exemple un roman ou une nouvelle, peut avoir une portée morale en dépit de l'absence de tout jugement ou théorisation morale »¹⁰⁴. Ce qui rend une œuvre moralement pertinente ne tient pas du fait qu'elle présente une morale ou qu'elle est moralisante. Ce n'est pas parce qu'elle nous dit comment nous devrions ou ne devrions pas vivre. Ce qui intéresse des auteurs.es comme Diamond dans les œuvres littéraires est au contraire la réflexion morale que nous propose l'auteur. La vision du monde qu'il illustre en utilisant certaines expressions et certains termes pour peindre une scène qui met en évidence les éléments importants d'une situation pour un personnage donné. C'est aussi le fait que nous ayons un libre accès à ce qui a de l'importance pour les personnages et à la réflexion de l'auteur qui essaie de présenter adéquatement ses personnages et leurs interactions avec les autres et le monde. Un roman peut donc nous permettre de voir une vision de la vie. En tant que tel, l'auteur porte notre attention sur l'exploration de la pensée morale qu'il développe à travers son œuvre.

Il est aussi important de souligner que Diamond ne cherche jamais à circonscrire quels romans ni même quel type de littérature peut avoir une pertinence morale. Ce serait mal comprendre ce qu'est l'« esprit réaliste » et ce qu'implique une éthique sans métaphysique et sans ontologie que de

¹⁰⁴ E. Halais et S. Laugier, *op. cit.*, p.9-10.

s'attendre à ce qu'une telle circonscription soit faite. Laugier le rend clair dans cette citation : « L'intérêt d'examiner l'éthique à partir de la littérature est précisément de faire voir progressivement comment une véritable connaissance peut se faire, qui ne passe pas par le jugement, ni par quelque ontologie morale. »¹⁰⁵ En effet, en tentant de discerner un aspect commun, ou un principe général, qui nous permettrait de déterminer d'avance si une œuvre est moralement pertinente, nous passerions à côté de ce pour quoi la littérature a une pertinence morale. Rappelons-nous que, pour Diamond, tout en éthique est là dans notre langage, et qu'on ne doit pas la chercher dans des exigences métaphysiques. Une telle tentative de déterminer à l'avance ce qui est pertinent ou non reviendrait cependant à chercher la pertinence éthique des œuvres dans autre chose que les œuvres elles-mêmes. La seule manière de véritablement prendre conscience de la pertinence morale d'une œuvre semble donc se trouver dans la lecture de l'œuvre. Si Nussbaum et Diamond retiennent l'expression d'*aventure* de Henry James, c'est qu'elles voient que tout l'intérêt moral des romans se trouve dans l'aventure que l'on réalise lorsque nous les lisons. Leur pertinence morale ne repose pas sur un principe quelconque qui nous permettrait de savoir *a priori* ce qui possède ou non une pertinence morale.

2.3.2 Nullement une rupture de la communication

Il est aussi nécessaire de comprendre que, pour Diamond, « raconter des histoires, ou écrire des romans n'est pas ce que les gens font parce que la communication (morale ou autre) a été rompue. »¹⁰⁶ Il est possible de croire que le fait de raconter des histoires ou d'essayer de convaincre par autre chose que la raison est un moyen de persuader, presque de manière manipulatrice, les autres de rejoindre notre point de vue. Nous utiliserions ainsi les histoires et les romans comme un plan de secours lorsque la communication rationnelle a échoué. Ce serait une manière de motiver les gens à changer d'avis à travers leurs émotions et non par la raison. Ainsi, on donne un rôle de second plan aux histoires. Comme si nous ne les utilisions que lorsque nos arguments rationnels ne sont pas assez convaincants pour montrer que nous avons raison. Ce n'est donc que lorsque la communication serait rompue ainsi, lorsque nous sommes incapables de montrer à l'autre ce qu'il devrait voir, que l'on se tourne vers les histoires. Pourtant, il est incontestablement faux que nous

¹⁰⁵ S. Laugier, « Première partie : Littérature et connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.15.

¹⁰⁶ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p.39.

utilisons les histoires seulement lorsque la communication est rompue. Le portrait de la communication que nous venons tout juste d'illustrer est très limité. Nous avons réduit la communication au seul objectif de convaincre, comme si nous ne communiquions avec les autres que pour les convaincre de quelque chose. Nos interactions avec les autres sont pourtant manifestement beaucoup plus variées que cela. Nous racontons des histoires pour faire rire, pour partager notre peine ou notre colère. Nous développons des histoires pour raconter comment notre journée s'est passée ou pour donner une structure linéaire aux événements. Il est vrai que nous pouvons chercher à solliciter une réponse émotionnelle dans nos interactions. Nous pouvons aussi simplement vouloir partager nos joies et nos peines, nos intérêts et nos projets, avec les gens que nous côtoyons et avec qui nous partageons notre vie. Nous racontons des histoires parce qu'elles nous permettent de mettre en mots des pensées qui ne pourraient pas l'être sous la forme d'une argumentation.

Dans « Cora Diamond and the uselessness of arguments », Reshef Agam-Segal établit d'ailleurs une longue liste de différentes manières pour l'être humain de faire des connexions à travers le langage. Il considère qu'il est fondamental pour le langage de connecter les jeux de langages et que nous faisons cela de différentes manières. Nous le faisons lorsque nous passons de la première personne à la troisième personne. En effet, notre connaissance à la première personne est bien différente de celle à la troisième personne. Pourtant nous n'hésitons pas à dire des choses comme « il est triste » dans un sens similaire à « je suis triste », même si la connaissance à la première personne est bien différente de celle à la troisième personne.¹⁰⁷ Nous établissons des connexions entre différents concepts et entre nos réponses à certains concepts. Par exemple, nous pouvons dire qu'une tautologie est vraie, qu'une métaphore est vraie, qu'une observation est vraie et ainsi de suite. Il existe ici une connexion entre différentes applications d'un même concept, celui de la vérité, à différentes situations. Nous établissons aussi des connexions lorsque nous faisons le pont entre une expérience scientifique et une expérience de la pensée ; lorsque nous arrivons à dire d'une nation qu'elle est fière comme on le dirait d'une personne ; lorsque nous passons de comportement animal à comportement humain ; le lien entre maladie physique et maladie mentale ; le lien entre le mensonge à l'autre et le mensonge à soi ; et même lorsque nous associons les pleurs

¹⁰⁷ R. Agam-Segal, *op. cit.*, p.52.

d'un nouveau-né avec des sentiments comme la faim ou la fatigue ou encore un médium (une musique par exemple) à un autre (une peinture).¹⁰⁸ Nous établissons donc des connexions entre différentes expressions linguistiques, mais aussi entre différentes œuvres ou différentes pratiques. Ces connexions restent cependant, la plupart du temps, inaperçues. Nous les faisons sans même nous rendre compte de ce que nous faisons. Agam-Segal considère qu'établir de telle connexion est une condition de fond pour la pratique, ce pour quoi elle n'est pas portée à notre attention dans la vie ordinaire.¹⁰⁹ Faire ce genre de connexion demande aussi le même genre d'exploration de créativité linguistique et conceptuelle requise pour résoudre des énigmes.¹¹⁰ En effet, pour résoudre une énigme nous devons être capables d'établir des connexions entre différents concepts et différents usages possibles pour un même terme. Il nous faut élargir notre conception de ce qui est possible et de ce qui entre sous un concept. L'imagination a donc aussi un rôle à jouer dans cette possibilité pour nous de voir la connexion entre divers éléments et pour établir de nouvelles connexions.¹¹¹ Le plus important est cependant aussi de voir que certaines connexions demandent notre bonne volonté (*willingness*).¹¹² Nous pouvons refuser de voir une connexion que d'autres peuvent reconnaître. Comme lorsque certains peuvent refuser de voir qu'une relation hétérosexuelle est aussi significative qu'une relation homosexuelle.

Considérant que Diamond nous renvoie vers nos pratiques, il serait aussi possible de considérer une forme d'éthique où la communication ne pourrait se faire qu'au sein d'une communauté qui partage un certain nombre de pratiques. Diamond rejette toutefois clairement cette manière d'envisager l'« esprit réaliste » dans sa deuxième introduction à *L'esprit réaliste* :

Pas plus dans celui de mes essais que le P^r O'Neill considère comme un exemple de l'approche wittgensteinienne de l'éthique que dans aucun autre, je ne dis ou laisse entendre que le discours moral sur la base d'exemples peut seulement prendre place dans le contexte de traditions morales partagées et de pratiques au sein desquelles le désaccord moral authentique n'est qu'une phase préliminaire et surmontable ; et que, s'il persiste, c'est parce

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.53.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.52.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.53.

¹¹¹ *Ibid.*, p.53-54.

¹¹² *Ibid.*, p.54.

que nous sommes dans la non-communication, ou que les seules possibilités permanentes sont l'accord moral et l'absence de communication morale.¹¹³

Le désaccord moral n'est pas la conséquence d'une absence ou d'un manque de pratiques communes. De plus, une incompréhension ou un désaccord moral ne peut pas être réglé par le seul fait d'avoir des pratiques communes. Cela aide puisqu'il est plus facile d'ajuster notre perspective pour comprendre celle d'une personne avec qui l'on partage déjà des points communs. La volonté a cependant aussi un rôle à jouer dans tout cela. Il faut être ouvert à la possibilité de changer pour que certaines situations de communication morale puissent être possibles. Si nous avons déjà déterminé d'avance quelle est la bonne réponse, certainement nous ne voudrions pas changer et la communication est vouée à l'échec. Nous pouvons avoir confiance en notre réponse, mais, à mon avis, nous perdons généralement peu à entendre un autre point de vue que le nôtre. Au contraire, il y a souvent beaucoup à gagner, de nouvelles nuances à percevoir. Il faut abandonner, avec l'« esprit réaliste », la possibilité de convaincre absolument notre audience à partir d'un argument rationnel qui pourrait être reconnu par tous. Cela ne veut pas pour autant dire que nous devons cesser de débattre ou communiquer avec des personnes qui n'ont pas le même point de vue que soi. Si c'était le cas, nous aurions très peu d'interactions avec les autres. La communication morale n'a pas à toujours être une question de débat, de qui a raison ou tort. Les histoires n'ont pas non plus à servir seulement à convaincre les autres de penser ou d'agir d'une manière ou d'une autre. La communication doit aussi être pensée comme une manière pour explorer de nouvelles visions du monde. La perception et l'imagination en morale sont là pour nous permettre de voir le monde différemment. C'est sur quoi repose la compréhension de la personne qui dit du non-sens. En aucun cas, il ne s'agit d'accepter ou de reconnaître cette nouvelle manière de voir le monde comme meilleur qu'une autre à moins de soi-même la reconnaître comme telle *pour soi*. L'éthique, pour des auteurs.es comme Diamond, est moins l'affaire d'accord que de désaccord. Il ne s'agit pas d'arrêter toute forme de communication avec ceux qui ne partagent pas notre vision du monde, ni de tenter d'unifier toutes les différentes visions du monde sous une seule véritable vision de la réalité. Il semble plutôt s'agir de reconnaître les différences et distances qui nous séparent et nous

¹¹³ C. Diamond, « Introduction II » dans *L'esprit réaliste*, p.37-38.

rapprochent les uns des autres afin de mieux comprendre les différentes visions du monde sans pour autant les endosser pour soi.

2.3.3 Deux figures marquantes

Il est indéniable que plusieurs auteurs ont influencé Diamond dans le développement de ce qu'elle appelle « l'esprit réaliste » ou parfois encore « l'esprit éthique ». Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons déjà pu percevoir entre autres le rôle important des textes de Wittgenstein. En ce qui concerne l'introduction de la littérature comme une source importante de connaissance et d'éducation morale, on doit plutôt se retourner vers Iris Murdoch et Martha Nussbaum. Ces deux auteures ont grandement travaillé à montrer l'importance de la littérature en philosophie morale. Martha Nussbaum, à travers *La connaissance de l'amour*,¹¹⁴ fait une étude philosophique de plusieurs œuvres de fiction afin de mettre en évidence leur importance pour la pensée morale. Son analyse de *La coupe d'or* d'Henry James est d'ailleurs un incontournable pour quiconque se lance dans la question du rapport entre la littérature, l'éthique et la philosophie. Iris Murdoch, de son côté, a su faire ses preuves non seulement en tant que philosophe, mais aussi en tant qu'écrivaine, ayant publié plusieurs romans, dont quelques-uns lui ont permis de remporter des prix littéraires.

C'est d'ailleurs à Murdoch que l'on doit la notion de « texture d'être d'une personne » qui est omniprésente dans les textes de Diamond traitant d'éthique et de littérature. Lorsque Diamond nous demande de voir l'éthique comme plus que seulement une question d'évaluation, elle nous renvoie inévitablement à cette « texture d'être ». Il s'agit d'être en mesure de voir l'importance morale d'éléments de la vie humaine qui ne se réduisent pas à des jugements ou à des évaluations : ce qui fait rire ou rougir une personne, à quelle vitesse elle peut se mettre en colère ou être offensée, à quel point elle peut être enclin à être nostalgique, à quel point elle écoute attentivement ou fait attention à l'usage des termes, etc.¹¹⁵ Tous ces éléments, et bien plus, font partie de cette « texture d'être » d'une personne. Ces éléments sont, selon Diamond et Murdoch, essentiels pour

¹¹⁴ Martha Craven Nussbaum, *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, Paris : Édition du Cerf, 2010.

¹¹⁵ « what Iris Murdoch's called "the texture of a man's being or the nature of his personal vision" (Murdoch 1997, 81)—what makes a person laugh or blush, how quick they are to anger or take offense, how prone they are to nostalgia, how hard they listen, how careful they are about wording, and so on (Diamond 1991a, 367–381). » R. Agam-Segal, *op. cit.*, p.61.

comprendre la vision personnelle de la vie d'un individu. Cette même vision dont il fait usage dans tous les aspects de sa vie. Si l'on ne prend pas en considération cette « texture d'être », il n'est pas certain que l'on puisse comprendre pleinement l'apport de la littérature dans la vision de l'éthique que nous propose Diamond. Elle dit elle-même que « nous ne pouvons pas voir l'intérêt moral pour la littérature à moins de reconnaître les gestes, les manières, les habitudes, les tours de langage, les tours de pensée, les styles de visages, comme moralement expressifs — d'un individu ou d'un peuple. »¹¹⁶ Considérant qu'elle souhaite élargir notre conception de ce qui est moralement pertinent, il n'est pas surprenant qu'elle envisage aussi l'apport de la littérature sous un angle différent.

Généralement, lorsque l'on suggère que la littérature peut être utile pour la philosophie morale, c'est à travers ce que les personnages font que l'on trouve la pertinence morale des œuvres littéraires. Ce que nous retenons comme pertinent ce sont les personnages, leurs débats et délibérations, les dilemmes auxquels ils font face, leurs choix, leurs jugements et ainsi de suite.¹¹⁷ Les romans de fiction et leurs personnages sont perçus comme des exemples de bonne ou de mauvaise façon d'agir, de délibérations adéquates ou inadéquates, de bons ou mauvais choix, etc. Cependant, n'en retirer que cela, c'est réduire la pensée morale à une pensée de jugements, de choix et d'évaluations. Ce que Diamond ne souhaite pas faire. Dans ce traitement des romans, on ignore cette notion de « texture d'être ». Pourtant, comme nous l'exprime Diamond : « c'est pourtant massivement une caractéristique de nombreux romanciers de nous donner *cela* [*la texture d'être*] — indépendamment d'un souci que nous pouvons appeler moral. »¹¹⁸ Ce qui rend une histoire attirante, mais aussi réaliste, est l'attention que l'auteur.e porte à décrire non seulement les débats et actions des personnages, mais aussi de donner vie à ceux-ci en nous partageant ce qu'ils aiment, ce dont ils ont peur, leurs valeurs, leurs défauts, etc. Et il ne faut surtout pas oublier les descriptions de l'auteur, la mise en scène que nous peint l'auteur avec ses mots ; la beauté ou

¹¹⁶ C. Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale » dans *L'esprit réaliste*, p.507.

¹¹⁷ « When it is suggested that novels might be significant within moral philosophy, many philosophers, including Hare, believe that the supposed moral relevance would be found in *what the characters do*. The characters - their dilemmas, their deliberation, their choices, their judgments, their conception of their situation - will supposedly be of interest to moral philosophers. »

C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p.131.

¹¹⁸ C. Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale » dans *L'esprit réaliste*, p.506.

l'horreur d'une scène qui nous est transmise seulement par la manière dont nous est décrite une scène. Comme l'exprime Sandra Laugier en discutant de l'approche d'Hilary Putnam,

L'usage de la littérature, dit-il [Putnam], n'est pas seulement illustratif, mais comme tout *exemple* (cf. ce que dit Wittgenstein des exemples dès le *Cahier bleu*), nous fait voir quelque chose de l'éthique (il n'y a rien d'autre à voir) et, plus précisément, de ce que nous attendons de l'éthique, de ce que nous voulons par elle.¹¹⁹

Les romans de fiction peuvent nous servir d'exemples et peuvent nous intéresser à cause des personnages, de leurs choix et de leurs dilemmes. Cependant, leur intérêt moral est aussi plus large et moins explicite puisqu'ils semblent nous montrer l'éthique là où elle a un sens, c'est-à-dire au sein de la vie. Pour reprendre les termes de Pierre Fasula : « Mieux : en réalité, le roman rapatrie et la réponse et la question là où elles ont un sens, à savoir dans la vie humaine, dans des circonstances et pour des individus particuliers. »¹²⁰

Ceci est d'ailleurs, selon Diamond, l'un des éléments que l'on oublie souvent de l'analyse des romans que fait Martha Nussbaum dans *La connaissance de l'amour*. Nous avons tendance à retenir l'attention qu'elle porte aux personnages et à leurs discussions. De ce fait, nous pouvons oublier qu'elle s'interroge toujours en premier lieu sur la question de comment vivre et qu'elle considère qu'un roman peut nous transmettre ce que l'auteur pense à propos de cette question¹²¹. En effet, lorsqu'un auteur écrit, il étale sa vision et ses propres pensées morales à travers l'usage attentionné d'un vocabulaire spécifique et réfléchi. Ce qu'il nous partage c'est une réponse à la question « comment vivre? », ce que c'est que de vivre une certaine vie. Il ne nous présente pas avec une réponse à la question « comment devons-nous vivre? », ce n'est pas ce qu'il cherche à faire. Toutefois, il cherche bel et bien à nous présenter des personnages et des situations vraisemblables, des visions du monde qui sont réalistes sans pour autant nécessairement être réelles ni prescriptives. La notion d'*exploration* revient souvent dans les textes de Diamond ainsi

¹¹⁹ S. Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.153.

¹²⁰ Pierre Fasula, « La littérature comme réponse à la question "Comment faut-il vivre?" », *Methodos* [En ligne], vol. 15 (2015), § 29.

¹²¹ « But what is primarily important for Martha Nussbaum, in her treatment of particular novels in *Love's Knowledge*, is the activity of the novelist: his moral vision, his moral achievement. In discussing her claims, people tend to get distracted by the fact that she does direct attention to (among other things) the deliberations of characters in the novels. Her primary focus, though, is always on how to live, and how a novel can convey the novelist's view of that. » C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p.131.

que celle d'*aventure* que l'on doit plus particulièrement à Henry James. Ces notions sont tout à fait appropriées pour rendre compte de l'aspect à la fois créatif et moral du travail de l'écrivain. À travers l'écriture d'un roman, l'écrivain explore et étend sa pensée morale en cherchant à rendre compte de ce que pourrait être une certaine vision du monde, ce que c'est que de vivre une certaine vie et de devoir faire face à certaines situations. Il s'agit ainsi aussi, d'une certaine manière, d'une perte de ses concepts dans l'exploration d'une vision autre que la sienne. Il semble cependant qu'on ne puisse jamais vraiment prétendre aller au-delà du vraisemblable, au-delà de ce qui nous, en tant qu'individu qui essayons de se mettre à la place de l'autre, envisageons comme manière adéquate de représenter cette vision étrangère du monde. Nous pourrions, me semble-t-il, donner la même mise en scène et les mêmes personnages à un auteur différent et le résultat sera aussi différent puisqu'il s'agit d'exploration et d'aventure. Et lorsque nous partons à l'aventure, même si nous partons et finissons au même endroit, notre aventure ne sera pas nécessairement la même que celle des autres. Certains s'arrêteront pour observer la beauté du paysage, d'autres pour discuter avec d'autres aventuriers et d'autres encore ne s'arrêteront peut-être même pas. Notre vision du monde dépend de ce qui nous importe et cela n'a pas à être la même chose pour tous. Toutefois, ce qui nous importe influence nécessairement notre manière de voir le monde, d'en faire l'expérience et par la suite de le décrire.

3. Une éducation morale par la littérature

Penser l'éthique selon l'« esprit réaliste » ne correspond pas à suivre une doctrine qui nous indique ce qu'il faut faire, comment bien agir ou ne pas mal agir. Cora Diamond ne prétend jamais avoir la réponse à la question « comment devrions-nous vivre? ». Son travail d'investigation de l'éthique porte principalement attention à notre usage du langage et à la « texture d'être » des individus. À partir de ses observations de la vie et de nos pratiques langagières, elle met en lumière certains aspects de nos vies. Parfois, il s'agit de soulever des incongruences ou même la stupidité et l'insensibilité de nos jugements. Comme elle le fait avec l'argument de Peter Singer. D'autres fois, il s'agit de montrer une difficulté de la réalité ou d'étendre notre conception du langage et de la vie. Elle procède par une analyse méthodique de notre usage des termes et de la signification que nous leur accordons. Elle ne se limite cependant pas seulement à nos pratiques de la vie courante, mais elle utilise aussi énormément la littérature et la poésie pour explorer nos différents usages des termes. Si nous considérons que l'investigation morale en philosophie doit suivre une méthode similaire à celle de l'« esprit réaliste », il semble que certaines œuvres littéraires puissent en effet nous aider dans cette entreprise. En effet, si la philosophie morale ressemble à un examen de nos concepts, de nos pratiques et de la « texture d'être » des individus, la littérature semble être dans une bonne position pour mettre en évidence ces éléments que nous voulons étudier. Toutefois, si la littérature a à nous apprendre quelque chose de l'éthique et de la pensée morale, ce n'est pas sous la forme d'une doctrine ou d'exemples que nous devons suivre. Il est clair que, pour des auteurs comme Diamond, Nussbaum et Murdoch, la littérature n'a pas à nous apprendre un contenu théorique moral pour que nous soyons en mesure d'en retirer quelque chose de moralement pertinent.

L'intérêt d'examiner l'éthique à partir de la littérature est précisément de montrer comment une véritable connaissance (une éducation) peut se faire qui ne passe pas par le jugement ni l'ontologie morale — ni par l'idée d'une éthique qui aurait un objet particulier s'occuperait de questions spécifiques.¹²²

Comme nous le rappelle ici Sandra Laugier, une telle éducation par la littérature repose sur une éthique sans fondement et sans ontologie. Elle nous demande aussi de voir qu'il s'agit non d'une

¹²² S. Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.147.

éducation théorique, mais bien d'une éducation pratique. D'une exploration de nos concepts et de ce qui a de l'importance pour nous et pour les autres. L'espoir est également de réussir à montrer qu'il y a de véritables pensées morales qui ne correspondent ni à des jugements ni à des évaluations. Ce que nous pouvons gagner par la littérature ce n'est pas une certitude par rapport à quelle vie est la meilleure, toutes choses considérées. Ce n'est pas non plus une connaissance théorique du bien et du mal, de ce qu'est la justice ou l'équité ou encore d'une nature commune à tous les êtres humains. C'est pour cette raison qu'on dit que ce n'est pas une connaissance qui passe par l'ontologie morale. On ne cherche pas à définir les concepts moraux traditionnels, mais à explorer la pensée morale et ce qu'elle peut être. La littérature nous offre un aperçu de la vie et de ce que c'est que de vivre avec certains concepts plutôt que d'autres.

Jean-Jacques Rosat dans « Éducation politique et art du roman. Réflexion sur 1984 » illustre cela à l'aide du roman *1984* de George Orwell. Il fait intervenir Milan Kundera et sa critique peu charitable de cette œuvre d'Orwell : « L'influence néfaste du roman d'Orwell réside dans l'implacable réduction d'une réalité à son aspect purement politique et dans la réduction de ce même aspect à ce qu'il a d'exemplairement négatif. »¹²³ Le problème de cette œuvre pour Kundera est que l'on réduit la réalité au totalitarisme, que celle-ci soit définie entièrement par ce seul aspect politique. De plus, *1984* offre un portrait effectivement « exemplairement négatif » du totalitarisme, ou du moins d'un totalitarisme qui serait poussé à son extrême. Pour Kundera, ce roman ne nous apprend rien de plus sur le totalitarisme qu'un traité de politique ou de sociologie pourrait nous apprendre. Il considère l'œuvre d'Orwell comme une œuvre qui se veut avant tout une œuvre politique sur le totalitarisme. Jean-Jacques Rosat s'oppose à cette interprétation de l'œuvre d'Orwell et propose une alternative : « 1984 produit sur le totalitarisme un genre de connaissance que seul un roman peut produire et transmettre, une connaissance qui n'est ni historique ni sociologique, mais une connaissance morale ou pratique, une connaissance non théorique. »¹²⁴

Il est évident qu'il ne s'agit pas d'une connaissance historique ni sociologique puisque cette œuvre pousse à sa limite la notion de totalitarisme pour en produire un monde que nous ne retrouvons nulle part ailleurs. Il est fort probable qu'il est utilisé des sociétés totalitaires existantes comme

¹²³ Jean-Jacques Rosat, « Éducation politique et art du roman. Réflexion sur 1984 » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.309-310.

¹²⁴ *Ibid.*, p.310.

point de départ, mais ce qu'il fait du totalitarisme excède ce que l'on peut trouver dans le monde. Dans ce régime fictif, nos mots sont insuffisants pour exprimer autre chose que ce que Big Brother nous laisse dire ; l'histoire est réécrite selon l'agenda quotidien du gouvernement ; tous les faits et gestes des individus sont observés et contrôlés, etc. Même nos pensées personnelles ne sont pas à l'abri du contrôle de Big Brother. Le contrôle de Big Brother est tel qu'il peut faire croire véritablement à un individu que $2+2=5$. Il possède un contrôle sur la pensée qui surpasse la volonté individuelle et l'indépendance de l'esprit. Il réussit à convaincre des individus qu'ils n'ont jamais su quelque chose qu'ils savaient ne serait-ce que quelques secondes auparavant par un effet qu'il appelle la double pensée. Orwell nous illustre un monde totalitaire où nous avons perdu le contrôle de tout, même notre pensée. Un tel portrait du totalitarisme n'est pas historique. Il est le portrait d'une conception du totalitarisme poussée à sa limite au point de pénétrer la vie et la pensée des individus d'une manière presque impossible, mais surtout complètement nouvelle.

Selon Rosat, nous acquérons une connaissance émotionnelle du totalitarisme à travers cette œuvre. Un genre de connaissance qu'un traité d'histoire, de sociologie ou encore de science politique ne peut pas nous offrir.¹²⁵ Ce genre de traités peuvent discuter de l'abus de pouvoir, de la misère et de la colère des citoyens face à la perte d'autonomie ou de contrôle sur leur vie. Cependant, ils ne nous permettent pas d'en avoir une connaissance émotionnelle au même titre qu'une œuvre littéraire comme *1984* peut le faire. Ce roman nous permet de vivre une aventure conceptuelle et sensible du totalitarisme. Nous faisons l'expérience de la terreur de se faire prendre la main dans le sac ; l'incapacité de mettre en mots ce que nous souhaitons exprimer par ce que nous n'avons pas les mots pour le faire ; la confusion de voir un homme se convaincre qu'il n'a jamais su quelque chose qu'il sait ; le soulagement de se penser hors d'atteinte d'une entité omnisciente ; l'horreur de perdre le contrôle de sa propre pensée. Il ne s'agit pas que d'une connaissance émotionnelle, mais aussi d'une connaissance conceptuelle. L'invention de la novlangue, par exemple, permet à Orwell d'explorer l'importance du langage pour la pensée et l'autonomie des individus. Comme le montre Rosat : « N'en déplaise à Kundera, il s'agit bien d'une connaissance, mais elle ne saurait s'énoncer sous forme de propositions ; ce n'est pas un savoir propositionnel. C'est *une capacité à voir la société, les hommes et soi-même sous une perspective nouvelle.*¹²⁶ » Ce que nous gagnons

¹²⁵ *Ibid.*, p.326-327.

¹²⁶ *Ibid.*, p.324.

à lire une œuvre comme *1984* ce n'est pas un savoir comme « le totalitarisme est mal » ou encore « il est possible de se convaincre que nous ne savons pas quelque chose que nous savons ». Ce n'est pas une connaissance qui nous permet de dire si ces énoncés sont vrais ou faux. Ce que nous gagnons c'est un élargissement de nos concepts et la capacité à donner de nouvelles significations à nos expressions. Au concept de mensonge à soi-même, on peut maintenant ajouter celui de la double pensée. Au concept d'être humain, on peut maintenant ajouter la possibilité d'être détruit non seulement physiquement, mais aussi mentalement au point d'en perdre la rationalité de notre pensée. Au point de « savoir » que $2+2=5$.

Les œuvres littéraires ne sont pas moralement pertinentes à cause d'une raison qui leur est extérieure. Elles ne nous permettent pas de percevoir quelque chose de plus grand qu'elles (une doctrine, une obligation ou un droit par exemple). Quant au fait d'une éthique sans objet spécifique, il faut revenir à Wittgenstein et la lecture du *Tractatus* de Diamond. Selon Wittgenstein, il ne peut y avoir d'analyse philosophique de l'éthique puisqu'il n'existe pas de propositions éthiques à élucider. L'éthique, pour Wittgenstein, est transcendantale tout autant que la logique l'est. Elle est partout à la fois, dans tout ce que nous faisons et pensons. Il ne peut donc y avoir d'objet particulier ou de questions spécifiques à étudier. Nos tentatives de mettre en mots l'éthique aboutissent donc nécessairement, selon cette vision, à des énoncés dénués de sens. L'investigation éthique ne peut donc pas passer par une définition de l'éthique, mais par une exploration de celle-ci. Aller aussi que possible dans l'idée qu'il y a un sens là où nous savons qu'il n'y en a pas.

Cela est sans doute lié au fait que Diamond essaie de montrer que la littérature peut nous apporter une éducation morale, sans pour autant que l'œuvre ait elle-même une visée morale. « Sa position, [celle de Wittgenstein], est (alors et pour la suite) qu'un ouvrage, par exemple un roman ou une nouvelle, pouvait avoir un objectif moral en dépit de l'absence de tout enseignement ou théorisation morale. »¹²⁷ À travers cette citation de Sandra Laugier, il devient clair que la pertinence morale d'une œuvre n'est pas à trouver dans la leçon qu'elle peut nous donner. Par leçon, je veux ici entendre que l'on ne peut pas déterminer que seules les œuvres qui possèdent une morale sont à être considérées comme ayant une pertinence morale. Pour être considérée comme moralement pertinente, une œuvre n'a pas à nous offrir une morale comme le font par

¹²⁷ S. Laugier, « Concepts moraux, connaissance morale » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.163.

exemple les fables de Jean de La Fontaine. Elles le peuvent, mais elles n'ont pas à être moralisatrices. Au contraire, nous verrons qu'il semble y avoir une certaine méfiance contre toute forme de moralisme et d'idéalisme moral chez des auteurs.es comme Diamond. Ce n'est cependant pas parce qu'il n'y pas de théorisation morale ou une morale dans l'œuvre que l'on ne peut pas discuter de ce qu'il y a de moral dans une œuvre. Comme nous l'avons dit, l'éthique pour Diamond est dans nos mots, dans notre usage des concepts et dans le sens que nous donnons aux termes. Il s'agit de voir le monde d'une manière ou d'une autre en fonction de ce qui est important pour nous et notre manière d'user du langage. La lecture d'une œuvre peut avoir une pertinence morale pour nous parce qu'elle nous confronte à une nouvelle vision du monde et nous force à réévaluer nos concepts. Cette réévaluation peut être mise en mots et être discutée avec d'autres individus. Il se peut toutefois que d'autres ne perçoivent pas la même chose dans l'œuvre ou qu'ils ne ressentent pas la même obligation ou responsabilité d'ajuster leur vision du monde après la même lecture. Même si rien ne garantit l'accord, rien ne nous empêche non plus de débattre, de discuter et de partager.

Les œuvres littéraires sont le lieu parfait pour faire une telle exploration de la pensée morale. Elles nous plongent directement dans la pensée morale des personnages, mais surtout dans celle des auteurs.es eux-mêmes. Cette pensée morale se révèle dans leur réponse singulière à la question « comment vivre? » qui nous est illustrée dans la narration de leurs histoires. Il n'y a rien de particulier à comprendre, pas d'objet particulier à étudier ou de doctrine à retirer. Il s'agit d'essayer de comprendre l'auteur lui-même, ce qu'il essaie de nous montrer. Cette étude de la pensée de l'auteur est cependant indirecte, le résultat d'une attention portée à l'œuvre. Nous devons faire appel à notre imagination pour essayer de voir le monde comme nous le propose l'écrivain. Ainsi, une œuvre littéraire n'a pas, comme le dit Laugier, « à donner des jugements ou à conduire (explicitement ou subrepticement) le lecteur à une conclusion morale. Mais elle est morale dans la mesure où elle transforme le lecteur, son rapport à son expérience — elle fait partie en quelque sorte de sa vie. »¹²⁸ La pertinence morale des œuvres n'est pas apparente en matière de connaissances théoriques. Ce que l'on en retire de moral, ce n'est pas une méthode pour bien conduire notre vie, un savoir sur ce qui est vertueux et vicieux ou sur les droits inaliénables que

¹²⁸ S. Laugier, « Présentation » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.4.

nous aurions. La pertinence morale d'une œuvre est apparente parce qu'elle reste avec nous, change notre vision du monde. Elle nous fait perdre nos concepts et réexaminer notre rapport au monde, aux objets et à l'autre. Nous obtenons une connaissance à la fois théorique et pratique, conceptuelle et expérientielle.

« Ce que nous apprenons sur la nature humaine n'est ni la vérité ni la fausseté d'une conception particulière du répertoire ; le roman nous enseigne plutôt comment penser la nature humaine en nous faisant penser à cette nature, en réaction à sa "perpétuelle intrication" des perspectives. »¹²⁹ En effet, si, comme le présente Diamond, ce que nous cherchions vraiment en pensant l'éthique à partir de la littérature était un savoir en ce qui concerne la vérité et la fausseté d'une conception particulière de la vie, il semble que nous ne chercherions pas au bon endroit. Les œuvres littéraires ne fonctionnent pas (et ne devraient pas fonctionner) comme des traités théoriques. Elles ne sont pas comme des recueils de médecine qui nous enseignent comment soigner correctement diverses blessures ou maladies. Elles ne nous donnent pas non plus à voir la nature humaine au sens où une seule véritable nature humaine serait à voir. Ce que nous gagnons comme connaissance, ce n'est pas un savoir sur la vraie nature humaine par exemple. Cependant, elles nous donnent à connaître la nature humaine au sens où elles nous montrent ce que peut être la vie humaine, dans toute sa complexité et sa diversité. Un roman peut nous donner à penser la nature humaine simplement parce qu'il décrit adéquatement et vraisemblablement, la vie d'un ou de plusieurs individus. L'auteur ne nous dit pas ce que l'on doit penser ou comment le penser, mais il nous fait penser. Il nous propose une aventure que l'on peut ou non suivre avec lui. Diamond souhaite que nous puissions changer notre manière de faire de la philosophie morale en fonction de cet examen de l'éthique à travers la littérature : « un texte philosophique peut entreprendre de nous faire penser les choses d'une façon nouvelle, sans nous donner *ce qu'il* faut en penser, sans présenter de nouvelles conceptions ou doctrines. »¹³⁰ Un peu comme une œuvre littéraire peut nous donner à penser la nature humaine, sans nous dire comment ni quoi en penser. Sans nous proposer une doctrine à propos de la nature humaine.

¹²⁹ C. Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale » dans *L'esprit réaliste*, p.499.

¹³⁰ *Ibid.*, p.501.

Christiane Chauviré, spécialiste de Wittgenstein, mentionne un élément intéressant lorsqu'elle traite de l'éducation morale des romans :

Cette éducation peut, et même doit, rester implicite. Ainsi *Madame Bovary* ne comporte aucune « voix d'auteur » tirant à la fin la morale (affreuse) de l'histoire : il y a une neutralité affichée de Flaubert, et si morale il y a, elle est implicite, transparaissant dans chaque détail cruel du livre, elle n'a pas besoin d'être explicitée. Les faits parlent d'eux-mêmes.¹³¹

Elle prend comme exemple *Madame Bovary*, mais la même réflexion pourrait s'appliquer à d'autres romans. Ce qui a capté mon attention dans cette citation n'est pas la mention d'une éducation implicite puisque cela semble aller de soi avec ce que nous avons vu jusqu'à maintenant. Nous avons en effet déjà mentionné que certaines œuvres peuvent nous procurer une éducation morale sans qu'il n'y ait de théorisation morale. Cette éducation sera donc vraisemblablement implicite plutôt qu'explicite. C'est plutôt la dernière phrase de cette citation qui a capté mon attention : « Les faits parlent d'eux-mêmes. » Cela nous renvoie directement à l'« esprit réaliste » et au fait de revenir, en éthique, à la pratique et à notre usage du langage. Nous sommes aussi renvoyés à Putnam et aux faits enchevêtrés, à la fois descriptifs et évaluatifs. Ce qui est dit par Flaubert dans *Madame Bovary* et les faits qui y sont exposés ne sont pas que des descriptions objectives ou sans valeur. Ils expriment ce qui est important pour l'auteur et pour les personnages. Nous n'avons pas à chercher plus loin que dans ce qui est dit pour réussir à voir tous les éléments moralement pertinents d'une œuvre. Il n'est pas nécessaire de se lancer dans une investigation des exigences métaphysiques ou dans la fondation d'une ontologie morale pour en apprendre quoi que ce soit de la valeur morale d'une œuvre.

Cela ne veut pas dire que la littérature ne nous dit pas ce qui est moral et ce qui ne l'est pas, quand il faut appliquer des règles morales et quand il ne le faut plus, mais qu'elle a pour fonction possible de nous donner à voir la répudiation de la morale et donc de nous donner à débattre de cette répudiation. Elle décrit des contextes permettant une mise à l'épreuve de notre accord quant à la morale et sa répudiation (...) ¹³²

Cette vision particulière du genre de connaissance que peut nous apporter la littérature nous provient de Pierre Fasula et introduit un élément que l'on n'avait jusqu'ici pas encore abordé : la

¹³¹ Christiane Chauviré, « Review : L'esthétique et l'éthique sont-elles une? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 2, n° 54 (2007), p.275.

¹³² P. Fasula, *op. cit.*, § 20.

répudiation de la morale. Comme il le dit lui-même, ce n'est qu'une fonction *possible* de la littérature. En nous donnant à penser la nature humaine, les œuvres littéraires nous donnent à penser des « textures d'être » différentes, des visions différentes et des réponses différentes à la vie. Nous serons donc nécessairement exposés autant à des éléments qui nous semblent moralement répréhensibles que des éléments qui nous semblent moralement adéquats. Mais il se peut aussi, et c'est là que se joue la répudiation de la morale, que l'on soit exposé à des réponses à la vie qui ignorent certains éléments d'une situation qui pour nous apparaissent moralement pertinents. La littérature peut donc nous permettre de discuter ou débattre de cette répudiation de la morale. De plus, il semble que, pour Pierre Fasula, la répudiation de la morale soit aussi plus largement liée à l'abandon d'un accord en éthique. Il ne s'agit pas, encore une fois, d'une impossibilité de communiquer en éthique, mais plutôt de soulever la difficulté de l'accord. De ce fait, il met en valeur la part de volonté dans la prise de position morale.

3.1 Sans moralisme, contre l'idéalisme

La plupart des auteurs que nous avons sollicités jusqu'à ce point sont en accord pour dire qu'il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'arriver à un accord absolu en éthique. Accord absolu au sens d'un accord entre tous les individus. Au même sens où tous s'accordent pour dire que « $1+1=2$ » ou que lundi vient avant mardi. En éthique, un tel accord semble improbable à atteindre. Solange Chavel en donne une explication qui me semble aller droit à l'essentiel du phénomène : « L'univers humain est fait de biens différents, qui sont irréductibles les uns aux autres. Souligner la multiplicité des biens, c'est ouvrir la possibilité de conflits moraux insolubles. »¹³³ Si nous acceptons la vision de l'éthique que nous propose Diamond, alors il semble que nous devons aussi accepter cette possibilité de *désaccords* moraux insolubles. Chavel utilise le terme de « conflits » moraux insolubles, mais il a été présenté à mon attention et avec justesse que l'usage ici de ce terme semble un peu fort. Même si deux ou plusieurs individus sont en désaccord et ne s'entendent pas sur la solution à prendre, il faut malgré tout, la plupart du temps, résoudre le conflit. Ce même si l'un des deux parties (ou aucun des deux) n'est pas satisfait par la solution. Ce que Chavel souhaite probablement dire par « conflits moraux insolubles » est justement cette situation où ce

¹³³ S. Chavel, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale, p.93.

n'est pas possible de trouver une solution juste ou moralement acceptable pour tous. Ainsi, quoi que nous fassions, nous faisons le mal du moins pour certaines personnes.

L'« esprit réaliste » est une éthique de la perception, de l'imagination, de l'exploration et de l'improvisation. En tant que telle, elle nous invite à voir les possibilités comme toujours à construire. Il est de notre responsabilité de construire les meilleures possibilités, de faire les meilleurs choix et de trouver les meilleures solutions. Ces réponses ne nous sont pas dictées d'avance ou du moins nous avons toujours la possibilité d'étendre nos concepts et de créer de nouvelles pratiques et solutions. Nos réponses aux énigmes de la vie ne seront donc pas toujours les mêmes. Elles varient en fonction de ce qui nous importe, de ce que nous percevons ou non et des concepts que nous mettons en jeu. Dans les mots de Laugier :

Cette pluralité des voix est un élément essentiel du contenu éthique que peuvent avoir les productions littéraires ou cinématographiques [...] ; elles élaborent ainsi une moralité non moralisante, c'est-à-dire non édifiante : les personnages des films ou séries ne sont pas des exemples ou des modèles à suivre, des *role models* comme on dit en anglais et ce qu'ils nous apprennent ou nous montrent n'a rien de normatif (Qui veut être avocate névrosée ou chef mafieux sadique et déprimé?). Seule une vision étroite du rôle de la fiction dans nos vies peut faire penser que l'usage éthique de ces fictions est forcément édifiant, ou inexistant.¹³⁴

Cette pluralité des voix est ce qui rend chaque œuvre unique et une représentation différente de la réalité. La pluralité des voix se manifeste dans la singularité de la vision de l'auteur. Il ne s'agit pas seulement d'une pluralité des voix au sein d'une œuvre, mais plus largement des voix différentes qui ont des histoires à raconter. Cette pluralité des voix est essentielle lorsque l'on considère une œuvre littéraire comme un poème qui ne met pas nécessairement en jeu plusieurs personnages. Celle-ci se manifeste plutôt dans le fait que le ou la poète arrive à nous présenter le monde sous un angle complètement nouveau. Bien que les personnages et leurs interactions aussi soient importants pour la qualité d'une œuvre de fiction, l'éducation de l'œuvre n'a pas à passer par l'édification de ses personnages comme exemplaire morale : comme exemple de vertu ou de vice, de bonté ou de mal, de justice ou d'injustice, etc.

Il semble donc toujours y avoir une certaine mesure de scepticisme dans cette manière d'envisager l'éthique. Si l'on en croit Diamond, nous devrions toujours être prêts à renoncer à ce que l'on croit

¹³⁴ S. Laugier « Pourquoi des théories morales? », p.105.

être vrai puisque la connaissance morale est faillible. Du moins, elle est variable selon ce que l'on considère comme moralement pertinent pour une situation donnée. Il ne s'agit cependant pas d'endosser toutes les positions (ou aucune position) comme dans un relativisme radical. Plus simplement, il faut reconnaître la possibilité d'avoir tort ou de ne pas arriver à convaincre l'autre. Ce n'est cependant pas parce qu'il y a toujours la possibilité de devoir réajuster notre vision du monde que nous ne pouvons pas avoir de certitude. Nous possédons tous certaines certitudes morales. L'une des plus fréquemment utilisées est fort probablement celle qui nous porte à dire que l'esclavage est mal. Il existe certainement des arguments en faveur de l'esclavagisme, mais d'un point de vue moral, surtout dans le contexte actuel, l'esclavage est presque impossible à défendre. À mon avis, ce qui est plus problématique pour Diamond ce n'est pas tant le fait d'avoir des certitudes morales, mais plutôt de croire qu'elles sont fondées par des principes métaphysiques incontestables. Il me semble que la part de scepticisme à laquelle nous invite Diamond est celle de reconnaître qu'il n'y a pas de fondement à ces certitudes. Dans une analyse wittgensteinienne, notre certitude que l'esclavage est mal nous vient probablement de la place que possède l'esclavage dans nos pratiques et jeux de langage. L'esclavage est conceptuellement et par son usage associé à une pratique inhumaine qui brime les libertés des individus. Par définition, du moins la plus courante aujourd'hui, l'esclavage est une mauvaise pratique à prohiber.

De plus, nous ne remettons pas, la plupart du temps, en doute notre perception des choses. Notre regard sera porté sur ce qui nous importe et inévitablement certains éléments se trouveront dans notre angle mort, sans jamais que nous le sachions. Cela n'est pas nécessairement une mauvaise chose, il est impossible de porter notre attention partout à la fois. Lorsque notre attention est fixée sur la personne avec qui nous discutons, le reste du monde peut, pour un instant, s'éclipser. Tout ce qui nous importe est peut-être de réussir à provoquer un sourire, un rire, et possiblement de soulager un peu les soucis de l'autre. Pendant ce temps-là, notre attention n'est pas portée vers nos propres inquiétudes, vers la pluie qui tambourine contre la baie vitrée, vers le passant qui se fait éclabousser par une voiture, vers notre travail toujours inachevé et ainsi de suite.

3.1.1 Répondre à la question « comment vivre? »

Introduire le genre d'éducation morale par la littérature que Diamond souhaite amener exige de nous faire voir la possibilité d'une connaissance morale qui ne nous est pas donnée explicitement. Les traités éthiques et les nombreux travaux en philosophie qui se sont penchés sur ce sujet sont

évidemment une grande source de connaissance. Pour Diamond, il ne s'agit cependant pas de la seule source de connaissance et c'est là que se trouve son cheval de bataille : réussir à nous montrer qu'un texte n'a pas à vouloir nous donner une morale pour nous permettre d'acquérir une connaissance morale. En ce sens, elle me semble s'éloigner des grandes questions morales que l'on trouve dans les traités éthiques traditionnels. Avec l'« esprit réaliste », nous n'apprenons pas s'il est permissible ou non, toutes choses considérées, de mentir ou encore quelles vies doit-on choisir de sauver lorsque nous ne pouvons pas toutes les sauver.

Cette réflexion me ramène inlassablement à un auteur qui a marqué ma pensée par sa manière inhabituelle de traiter du phénomène de l'*akrasia*. L'*akrasia* est indubitablement un phénomène éthique lorsqu'Aristote le conçoit. Pourtant le traitement que Donald Davidson fait de ce sujet déplace l'*akrasia* du domaine éthique vers celui de la philosophie de l'action.¹³⁵ En effet, Davidson utilise spécifiquement l'exemple de la difficulté à arrêter de fumer (bien que nous puissions le vouloir et avoir de bonnes raisons de le faire) pour représenter ce phénomène. Toutefois, cet exemple paraît très anecdotique et presque sans pertinence morale. Surtout si nous le comparons avec les exemples qui sont généralement soulevés par Aristote lorsqu'il traite de l'*akrasia*. La question est donc : pourquoi utiliser un tel exemple qui ne semble pas particulièrement moral? Ou du moins un exemple qui ne semble pas particulièrement être un bon exemple de vice. Sa réponse serait sûrement que le phénomène qui l'intéresse concerne un plus large éventail d'actions qu'Aristote avait conçu. En effet, son but était de montrer que ce phénomène concerne l'action en générale et non seulement l'action morale. Ce qui l'intéresse est plus le fait que l'agent n'agit pas quoiqu'il veuille agir, et non qu'il agit mal quoiqu'il veuille bien agir. Ce qui explique le déplacement de l'éthique à la philosophie de l'action. Cela nous donne cependant l'impression, il me semble, que Davidson passe à côté de ce qui fait de l'*akrasia*, pour Aristote, un phénomène moral vicieux et pas seulement un phénomène psychologique problématique pour l'action. Fumer est en effet loin d'être le plus grand vice auquel on peut penser. Et le fait de ne pas réussir à arrêter de fumer ne semble pas pleinement montrer comment nous pouvons être vicieux malgré la volonté d'être

¹³⁵ Voir : Donald Davidson, « How Is Weakness of the Will Possible? » dans *Essays on Actions and Events*. Oxford : Oxford Scholarship Online, 2003.

vertueux. En focalisant notre attention sur des exemples comme celui de fumer, on semble démontrer un manque d'intérêt problématique pour des questions plus substantielles.

Nonobstant, il semble que, si la philosophie morale doit être concernée par la question « comment vivre? » telle que Diamond l'entend, alors il est problématique de ne pas vivre de la manière dont nous souhaitons le faire. Surtout lorsque nous avons la possibilité de le faire et voulons le faire. Et si ce phénomène se manifeste dans des exemples aussi anecdotiques que l'impossibilité d'arrêter de fumer, alors ne devrait-on pas être en mesure de percevoir la pertinence morale d'un tel exemple? Nous sommes effectivement loin des exemples de dilemmes moraux habituels : le dilemme du tramway, le mensonge, l'avortement, l'expérience sur les animaux, la peine de mort, etc. Ne pas être en mesure d'arrêter de fumer ne fait pas de nous une personne vicieuse au même sens qu'une personne qui commet un meurtre prémédité. Peut-être, cela fait de nous une personne moins vertueuse puisque nous ne nous conduisons pas selon notre raison, mais il n'est pas évident que nous devons le voir ainsi. L'objectif de Diamond est cependant d'élargir notre conception du raisonnement moral et de ne pas limiter l'éthique à un nombre limité de termes ou d'exemples comme ceux de vice et de vertu. Ainsi, examiner des exemples comme la difficulté d'arrêter de fumer est utile, surtout si l'on veut considérer pour un instant que la littérature puisse nous apporter une éducation qui ne soit pas édifiante ou moralisatrice. Même si cela n'était pas l'objectif de Donald Davidson, examiner un phénomène comme la faiblesse de la volonté de cette manière nous permet d'explorer ce qui a de l'importance pour un individu. Cette manière de procéder est exactement ce que nous incite à faire l'« esprit réaliste ».

De là nous pouvons explorer des cas moraux comme ce que Diamond fait avec l'argument de Peter Singer contre l'expérience sur les animaux. Lorsque Diamond met en lumière l'insensibilité de l'argument de Peter Singer, elle ne nous dit rien sur l'expérience sur les animaux. Nous ne sommes pas en meilleure position pour répondre à la question « devons-nous faire des expériences sur les animaux? ». Toutefois, nous en savons un peu plus sur les conséquences d'un certain type de réponse. Une réponse comme celle de Peter Singer, par exemple, est insensible et il serait sûrement mieux d'éviter ce genre de raisonnement. Nous n'avons pas répondu à la question et nous ne pouvons pas vraiment dire que nous avons réfuté l'argument de Peter Singer. Son raisonnement demande cependant de reconnaître une certaine conception de la vie humaine et de la différence entre les animaux et l'être humain, mais aussi entre l'être humain et l'être humain « attardé ».

Conception avec laquelle nous pouvons ne pas être d'accord en fonction de ce qui est important pour nous.

Puisque l'objectif de Diamond n'est jamais de nous dire comment nous *devons* vivre, il va de soi qu'elle propose une éducation par les œuvres littéraires qui ne soit pas moralisante ou édifiante. Comme nous l'avons vu, l'apport moral des œuvres littéraires n'est pas à trouver seulement dans les personnages, leurs choix, leurs dilemmes et leurs débats. Il est vrai que nous pouvons avoir tendance à émuler les comportements des personnes qui sont importantes pour nous ou que nous admirons. Il est même fréquent que plusieurs individus qui passent énormément de temps ensemble commencent à utiliser inconsciemment des expressions similaires et à agir de manière similaire. Cependant, l'apport moral des œuvres littéraires ou même cinématographiques ne se situe pas dans cette émulation. Puisqu'elles n'ont pas à être considérées comme nous donnant des exemples à suivre, il ne fait pas de sens de dire que c'est en adoptant ou émulant le comportement des personnages que nous gagnons une connaissance morale. Il serait plus adéquat de considérer cette émulation comme une conséquence de l'apport conceptuel et sensible que peut nous apporter une œuvre. Lorsque nous changeons notre perspective du monde, il est fort probable que nous commençons aussi à agir différemment. Si ce changement est provoqué par quelqu'un (fictif ou non), alors il me semble normal, bien que non nécessaire, que nous commençons à adopter certains comportements de cette personne.

Plusieurs des auteurs que nous avons fait intervenir jusqu'à ce point se méfient d'une vision moralisante ou édifiante de la littérature parce qu'ils travaillent contre l'idéalisme moral. Jacques Bouveresse le dit d'ailleurs explicitement : « La meilleure façon dont la littérature puisse servir la cause de la vérité morale est celle qui consiste à combattre le mensonge moral par excellence, autrement dit l'idéalisme moral. »¹³⁶ Comme le met en évidence Fasula, ce même sentiment est retrouvé dans la lecture que fait Martha Nussbaum de *La coupe d'or* :

Ce que Nussbaum met en évidence dans sa lecture de *La coupe d'or*, c'est un rapport inadéquat à toute image normative de la conduite de la vie, qu'il s'agisse d'une image kantienne, comme c'est le cas chez Putnam, ou d'une image aristotélicienne (en matière de délibération, de contexte, de perception), comme c'est le cas dans la deuxième partie de *La*

¹³⁶ Jacques Bouveresse, « La littérature, la connaissance et la philosophie morale », dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.118.

coupe d'or. Ces images normatives de la conduite de la vie deviennent problématiques quand elles se transforment en images d'une perfection qui n'est pas humaine, qui n'intègre pas la part d'imperfection propre à toute vie humaine.¹³⁷

Je ne reviendrai pas ici en détail sur l'analyse que fait Nussbaum de cette œuvre, mais suffit-il de mentionner que le parcours de Maggie, la protagoniste de cette œuvre, est vu par Nussbaum comme un parcours de désillusion où elle apprend au cours du livre à modifier sa vision très stricte de la moralité pour une vision plus fluide.¹³⁸ Selon cette interprétation, elle réalise au cours du livre les lacunes de sa tentative de fixer sa conduite sur un idéal de perfection morale et sur un principe moral unique et absolu. Comme le soulève Diamond, la littérature peut justement nous montrer les « lacunes de ce genre d'exposé systématique sur la nature humaine, de ce genre de tentative pour la fixer au moyen d'un unique principe, rationaliste, sentimentaliste ou autre »¹³⁹. Les œuvres littéraires peuvent nous montrer les divers problèmes d'un manque de flexibilité et d'imagination. Il se peut par exemple que nous ne voyions pas certains éléments moralement pertinents d'une situation ou que nous ne soyons pas capables de prendre en considération les autres personnes impliquées dans la situation. Maggie, par exemple, est guidée au début du roman par une conception du devoir familial qui l'incite à protéger la relation père-fille qu'elle a avec son père. À cause de cela, elle nuit à sa relation avec son mari et met en danger la relation entre son père et sa femme. Pourtant, ce ne fut jamais son objectif de faire du tort à d'autres personnes. Son seul objectif était de ne pas faire de mal à son père et à sa relation père-fille. Toutefois en se concentrant sur cela, elle n'arrive pas à voir les répercussions de ses actions sur les autres personnages.

Comme le dit Chavel, cela ne veut pas dire que nous ne devons pas fixer de règles à notre conduite.

En particulier, elle, [Martha Nussbaum], ne refuse pas l'usage des *principes* en philosophie morale. Mais elle souligne, en s'appuyant sur Aristote, que ceux-ci doivent être conçus comme des règles souples, qui doivent suivre la courbe des situations particulières, plutôt que comme des critères rigides : ainsi note-t-elle avec approbation qu'Aristote « nous dit que celui qui décide en recourant à un principe général *a priori*, qu'il respecte fermement et sans

¹³⁷ P. Fasula, *op. cit.*, § 11.

¹³⁸ Voir *La connaissance de l'amour*.

¹³⁹ C. Diamond, « Se faire une idée de la philosophie morale » dans *L'esprit réaliste*, p.499.

égard pour les circonstances, est comme un architecte qui se sert d'une règle rigide pour mesurer les courbes complexes d'une colonne cannelée » (CA, p. 111).¹⁴⁰

Lorsque quelque chose nous tient à cœur, nous aurons tendance à protéger cette chose et agir en fonction de la garder intacte. Plusieurs règles ou principes de ce genre peuvent exister : ne pas mentir, ne pas tuer, prendre soin de l'environnement, protéger les plus jeunes et les aînés, ne pas manger de viande, etc. Dans la plupart des cas, nous suivons des règles de ce genre sans problème. Ces règles n'ont cependant de sens que dans un contexte donné et il est essentiel pour l'« esprit réaliste » d'être ouvert à la possibilité qu'une situation donnée puisse nous inviter à déroger de la règle. La signification que nous accordons aux expressions et aux pratiques dépend du contexte et notre réponse peut changer en conséquence. Ainsi, lorsque Solange Chavel nous dit que les principes philosophiques devraient être « comme des règles souples, qui doivent suivre la courbe des situations particulières », elle soulève cette importance de la perception morale, de l'imagination et de l'improvisation nécessaire à tout principe. L'attrait de *La coupe d'or*, pour des auteurs comme Diamond et Bouveresse, est justement que Maggie adapte sa pensée morale pour laisser plus de place à la délibération, à une sensibilité riche et une perception fine des éléments moraux pertinents d'une situation. Cela ne doit toutefois pas servir de base pour la fondation d'un nouvel idéal de conduite. Même un tel principe de conduite fondé dans la sensibilité et la délibération a ses limites et il est possible que nous devions trahir cette norme spirituelle.¹⁴¹ Comme nous l'explique Nussbaum :

(...) toute conception qui soutient que c'est la tâche d'un agent adulte d'approcher une situation complexe de manière compréhensive, avec une vision aiguisée et une sensibilité alerte, capable si besoin de modifier une conception première du bien à la lumière de la nouvelle expérience, risque de se heurter à certaines visées et affirmations classiques de la philosophie morale, qui a généralement prétendu progresser en notre nom en nous arrachant justement à cette confusion du moment présent et en nous installant dans un système étanche de règles, ou une procédure étanche de calcul, qui serait en mesure de trancher les cas dérangeants, dans les faits et devant eux.¹⁴²

¹⁴⁰ S. Chavel, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale », p.93.

¹⁴¹ Martha Nussbaum, « La littérature comme philosophie morale. La fêlure dans le cristal : *La Coupe d'or* de James » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.39.

¹⁴² *Ibid.*, p.44.

Il est effectivement beaucoup plus facile pour la philosophie morale d'envisager une réalité où les alternatives sont distinctement établies en fonction de principes métaphysiques *a priori*.¹⁴³ Lorsque ce qui importe en éthique ce sont les choix, les jugements, les dilemmes et les délibérations, le fait de savoir *a priori* ce qui est juste ou injuste, bien ou mal, permissible, obligatoire ou interdit nous rend la tâche beaucoup plus facile. Toutefois, lorsque nous avons un guide de conduite stricte, nos réactions possibles à la vie sont déterminées d'avance et il n'y a plus de place pour l'imagination, l'exploration et l'improvisation. Selon Diamond, lorsque nous sommes convaincus d'avoir raison à cause d'un rationalisme abstrait, la connexion entre la pensée morale et son histoire imaginative et émotionnelle disparaît.¹⁴⁴ La pensée morale est réduite par exemple à mentir ou ne pas mentir et la bonne réponse est déterminée d'avance en fonction d'un principe indépendant du contexte. Pourtant, des œuvres littéraires comme *La coupe d'or* nous montrent que la vie n'est pas noire ou blanche et que parfois ce qui nous semble être la bonne chose à faire c'est mentir, même si nous préférons ne pas mentir.

3.1.2 Incertitude et déséquilibre

Diamond ajoute que l'attention aux autres que donne la littérature ne nous fournit pas de nouvelles certitudes ou l'équivalent littéraire de théories, elle nous met en face d'une incertitude, d'un *déséquilibre* perceptif, ou encore aux prises avec ceux-ci. Nussbaum note pourtant que « la délibération humaine est constamment une *aventure* de la personnalité, lancée parmi des hasards terrifiants et des mystères effrayants ». ¹⁴⁵

Comme ce passage de Laugier le souligne, l'éducation que nous propose Diamond est celle de l'expérience, à la fois perceptive et conceptuelle. Elle modifie notre regard sur le monde et ainsi change notre manière de répondre à la vie. Ce que l'on gagne par la littérature, ce n'est pas un principe pour guider notre action. Il n'y a pas à trouver dans le récit, dans les actions des personnages et leurs délibérations, une morale nous révélant une vérité morale indépendante du contexte du récit lui-même. Ce n'est pas parce que le récit nous montre les dangers du mensonge que l'on peut ou devrait en retirer une connaissance *a priori* telle qu'il ne faut pas mentir. Il ne

¹⁴³ Emmanuel Halais, « L'aventure des Destructeurs » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.333.

¹⁴⁴ « When man is conceived in the spirit of an abstract rationalism, the connection between moral thought and its imaginative and emotional history disappears from view. »

C. Diamond, « Martha Nussbaum and the Need for Novels », p.141.

¹⁴⁵ S. Laugier, « La volonté de voir (...) », p.95.

s'agit pas non plus de nous montrer quelles sont les situations où il peut être dangereux de mentir. Les récits sont effectivement des exemples, mais ils sont aussi des explorations de la pensée morale. Elle ne nous offre donc pas le genre de certitude que peuvent prétendre donner certaines doctrines morales. Les œuvres littéraires sont des endroits où les auteurs.es et les lecteurs explorent des concepts comme ceux du bien et du mal. Elles nous permettent d'élaborer, d'inventer ou même d'imaginer de nouvelles conceptions du bien et du mal. Parfois, elles nous laissent « dans la plus grande incertitude à ce sujet »¹⁴⁶, pour reprendre les termes de Laugier. Sans aucune réponse exacte de ce qu'est le bien, seulement diverse exploration de ce que peut être le bien. Certaines qui nous conviennent plus que d'autres. « L'angoisse de l'apprentissage est exactement celle de la règle : rien ne nous assure que nous sommes sur les bons rails, sinon précisément nos formes de vie, c'est-à-dire *rien* qui puisse nous assurer. »¹⁴⁷ Ainsi, pour des auteurs.es comme Laugier, nous ne sommes pas en mesure de justifier nos pratiques hors de nos pratiques et de leur donner le statut de fondement que l'on souhaiterait leur donner pour éviter une telle angoisse. Il n'y a pas de preuves que l'on puisse trouver à l'extérieur de nos pratiques qui permettraient de démontrer que celles-ci sont erronées.¹⁴⁸ Cette angoisse ou incertitude est donc celle de l'absence de fondement toutefois nécessaire pour l'« esprit réaliste ». Nécessaire puisque voir l'éthique selon l'« esprit réaliste » repose justement sur le fait de ne pas aller au-delà du monde et de dire ce genre de non-sens. Si la littérature nous révèle quelque chose de la nature humaine, c'est en tant qu'expression d'une pensée à propos de la vie humaine, non en tant que doctrine ou connaissance abstraite. Elle nous rassure parfois dans nos croyances, mais la plupart du temps elle nous met en face d'une altérité étrangère à notre pensée, à une « texture d'être » qui n'est pas la nôtre. Et pour la comprendre, il faut s'imaginer pour un instant comprendre l'autre malgré les limites d'une telle compréhension.

3.2 Perdre ses concepts

Cette angoisse de l'apprentissage est aussi intimement liée à ce que Diamond appelle « perdre ses concepts ». La perte de concepts est une conséquence de plusieurs éléments que nous avons déjà abordée. Elle survient principalement à la suite d'un élargissement de la perception et d'un réajustement dans notre usage du langage et des concepts. Par « perdre ses concepts » il faut donc

¹⁴⁶ Sandra Laugier, « L'expérience de la lecture et l'éducation de soi », *Le sujet dans la cité*, vol. 8, n° 2 (2017), p.47.

¹⁴⁷ Sandra Laugier, « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », § 13.

¹⁴⁸ C. Sandis, « No Picnic : Cavell on Rule-Descriptions », p.8.

entendre cette possibilité qu'est la nôtre de changer notre manière de percevoir les choses ainsi que notre manière d'envisager certains concepts et plus largement la vie. Il s'agit donc d'un changement qui s'opère dans notre manière de concevoir les choses. Un exemple simple de la perte de concepts serait si nous arrêtons de concevoir le suède seulement comme un matériau, mais aussi comme du cuir et donc un produit dérivé des animaux. En ce sens, il y a perte de concept parce que notre ancienne conception de ce qu'était le suède n'est plus adéquate (puisque celle-ci ne comportait pas la perception du suède comme de la peau d'animal). Cela ne change pas nécessairement la place qu'à ce concept dans nos vies. Cependant, si la personne veut limiter sa consommation de produits dérivés des animaux, alors cette perte de concept a une influence sur son comportement et sa perception du suède. Quoiqu'elle utilise le terme « perte », celui-ci n'est pas nécessairement à prendre en un sens péjoratif. Par analogie, il est possible de tisser un lien entre la signification de la carte de la mort dans le jeu de tarot et la signification que Diamond donne à cette utilisation de perte. En effet, l'image de la mort évoque toujours à première vue un mauvais augure, celle de la fin. Toutefois, il est aussi reconnu que cette carte peut aussi représenter le renouveau : un nouveau début qui demande la fin d'autre chose. Le parallèle entre les deux est ainsi plus évident. « Perdre ses concepts » est la fin d'une manière de concevoir les choses qui s'accompagne inévitablement d'un gain, celui d'une nouvelle conception du monde. « Perdre ses concepts », c'est aussi, de manière plus importante, redéfinir ses concepts, les élargir ou encore les modifier entièrement. Ceci est un aspect essentiel de toute éducation puisqu'apprendre de nouvelles choses nous demande d'être capable de faire de nouvelles différences. Dans les termes de Laugier, « Admettre que j'ai besoin d'une éducation, c'est admettre que pour devenir moi-même, j'ai besoin d'une *transformation*. L'idée d'éducation est indissociable de celle de changement, d'expérience, voire de renaissance. »¹⁴⁹

Cette forme d'éducation est cependant dépendante de notre bonne volonté à changer, à voir les distances et différences qui séparent d'anciens et de nouveaux concepts. Cette perte est un choix qui est le nôtre, mais aussi une responsabilité qui est la nôtre à prendre. Il n'existe rien qui nous oblige ou nous force à perdre nos concepts. Aucune justification, aussi convaincante soit-elle, n'a

¹⁴⁹ S. Laugier, « L'expérience de la lecture et l'éducation de soi », p.40.

la force, à elle seule, de nous convaincre si nous n'acceptons pas ou ne voulons pas être convaincus. Encore une fois, Laugier nous éclaire à ce sujet :

Nous refusons de penser certaines choses, non par incapacité intrinsèque de les penser, mais parce que nous ne voulons pas les savoir. Nous refusons de nous imaginer à la place d'un autre, non par défaut conceptuel, mais par refus : refus de notre propre nature d'animal, refus de comprendre l'autre qui dit le non-sens, n'est pas dans notre communauté de langage.¹⁵⁰

Il est pleinement possible de refuser d'élargir sa perception du monde sur aucune autre raison que le refus de le faire. Ce refus n'a pas à être conscient. Nous pouvons imaginer qu'une personne ne perçoit tout simplement pas la possibilité de s'imaginer à la place de l'autre. Le client en colère qui se fâche contre l'employé qui fait tout son possible pour corriger une situation qui est hors de son contrôle n'a probablement pas pensé à se mettre à la place de l'employé. Ce n'est pas nécessairement qu'il refuse littéralement de le faire. Il n'y a peut-être simplement pas pensé. Le client a peut-être aussi du mépris pour l'employé et ne voit pas la pertinence de se mettre à sa place. C'est dans ce cas que se joue le nœud du problème de la bonne volonté. En effet, il y a peu que l'on peut faire pour changer la vision du client s'il refuse de considérer même pour un instant la pertinence morale de se mettre à la place de l'autre, même lorsqu'il le méprise. C'est pourquoi la bonne volonté est nécessaire pour une éducation comme celle offerte par la perte de concept. Il s'agit donc ici d'une autre limite du modèle que nous propose Diamond. L'éducation morale qu'elle nous propose demande déjà un grand effort de notre part pour percevoir les éléments moraux pertinents d'une situation et réussir à changer notre point de vue. Sans parler de l'analyse de nos jeux de langages et de nos pratiques qui peut s'avérer de longue haleine. Mais tout cela ne fonctionne que si nous avons la volonté d'entreprendre ces démarches. La plupart des théories morales se fondent sur une forme ou une autre de notre bonne volonté. La supposition est toujours qu'elles nous offrent un guide et qu'il est à nous de vouloir bien agir lorsqu'on peut le faire. Toutefois, le modèle de Diamond exige de nous un effort encore plus grand puisqu'elle ne nous offre pas un objectif clair à atteindre. Nous devons vouloir agir mieux sans vraiment savoir comment agir mieux.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.50-51.

De plus, la perte de concept à elle seule n'est pas suffisante pour changer le comportement de l'individu. Il est possible par exemple de reconnaître que la production de livre papier est problématique par la déforestation qu'elle peut causer et tout de même aimer mieux la lecture de livre papier que de livre numérique. Et ce même si les enjeux environnementaux sont d'une très grande importance pour nous. Il est important ici de mentionner qu'il ne s'agit pas d'un refus (dans ce cas le refus d'arrêter d'acheter des livres papier) qui est irrationnel. Nous pouvons avoir des raisons et même de bonnes raisons de refuser de changer même si d'autres font un choix différent. Voyons-le différemment, on pourrait considérer qu'il y a de bonnes raisons d'enlever la vie à certaines personnes. Les soldats le font dans le but de protéger ou d'éliminer une menace. Toutefois, certaines personnes pourraient quand même refuser de changer et maintenir qu'il est mieux de ne pas enlever de vies. Comme il est dit dans le chapitre de présentation d'*Éthique, littérature, vie humaine* : « Le véritable réalisme (l'« esprit réaliste » encore une fois au sens de *realistic*) est le retour et l'attention (*care*) portés à la vie humaine ordinaire, à ce qui est important pour nous. »¹⁵¹ Le but premier de cet « esprit réaliste » que nous présente Diamond est de rendre compte de cette vie ordinaire et de ce qui a de l'importance pour nous. Le but est de souligner cette dichotomie au sein de nos pratiques, sans nous dire comment nous devrions les corriger ou les changer. Au bout de la ligne, la place que prennent les enjeux environnementaux dans notre vie est notre responsabilité. Si cette place ne couvre pas l'achat de livre papier, alors c'est à nous de vivre avec ce choix aussi longtemps que nous ne pourrions plus vivre avec celui-ci. Personne d'autre ne peut nous forcer à faire ce choix à notre place à moins de nous enlever la possibilité de faire ce choix. Mais dans ce cas, on ne reconnaît pas à l'individu la capacité et la liberté de faire ses propres choix. On priorise le contrôle et le moralisme sur la responsabilisation des individus et la délibération. Faire cela serait aussi une tentative de déterminer hors de tout contexte qu'elle est la meilleure chose à faire, ce que nous ne sommes pas capables de faire selon Diamond. Il serait donc une plus grande erreur de forcer les gens à suivre un code de conduite prédéterminé que de les laisser explorer ce qui a de l'importance pour eux. La méthode de Diamond n'en est pas une qui vise l'unanimité ni même l'accord entre les individus. Il s'agit d'une exploration et d'un

¹⁵¹ S. Laugier, « Présentation » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.10.

apprentissage qui mène à la connaissance de soi. À savoir ce que nous sommes prêts à accepter, les responsabilités avec lesquelles nous sommes prêts à vivre.

La confiance en soi (*Self-reliance*) est donc au fondement de l'éducation de l'adulte, éducation morale parce qu'éducation de soi. Elle consiste à apprendre à se fonder sur soi et pas sur les autres, et à chercher un meilleur moi, et c'est là que l'expérience intervient ; l'expérience de la lecture étant bien celle de la confiance en soi.¹⁵²

Sandra Laugier parle ici de l'éducation des adultes puisqu'elle diffère de celle des enfants. Une majeure partie de l'éducation des enfants, particulièrement de jeunes enfants, repose sur des connaissances propositionnelles. L'imagination y a sa place, mais des fondements doivent être posés pour permettre une compréhension de base de nos pratiques et du langage. Il est nécessaire pour l'adulte de montrer à l'enfant ce qui se fait avec le langage avant de lui permettre d'explorer. L'enfant doit connaître certains concepts de base ainsi que leur usage ordinaire pour fonctionner dans la société et communiquer avec les autres. L'éducation de l'enfant dépend énormément des autres, ce sont eux qui lui disent ce qui se fait ou non. L'adulte a déjà, en théorie, acquis ces bases et est considéré comme un locuteur compétent. Il n'a pas toujours besoin des autres pour lui dire ce qu'il peut faire ou non. Au contraire, l'éducation de l'adulte est aussi la recherche d'une individualité et d'une indépendance. C'est le passage d'une vie où plusieurs aspects nous sont dictés vers une vie où nous avons plus de responsabilité et plus de choix à faire pour nous. Il n'est pas dit que nous ne cherchons pas à nous éduquer avec les autres, que l'on veut tout faire par soi-même. Nos parents et nos enseignants ne sont simplement plus les sources principales de notre éducation. Ils y jouent encore un rôle, mais ce que nous voulons faire de notre vie et ce qui a de l'importance pour nous devient notre responsabilité et notre choix. Un tel niveau de responsabilité exige un certain niveau de confiance en soi. Nous devons avoir confiance en nos capacités à faire de bon choix, à distinguer ce qui nous semble bien ou mal, mieux ou pire. Nous devons avoir confiance que nous serons capables de corriger nos erreurs et de changer si nous en ressentons le besoin. Cette confiance n'est pas l'équivalent d'un courage débridé ou d'une intempérance. Il ne s'agit pas de se croire invincible ou immunisé contre l'erreur. C'est de reconnaître que l'on peut

¹⁵² S. Laugier, « L'expérience de la lecture et l'éducation de soi », p.43.

avoir tort, de prendre la responsabilité si c'est le cas, mais aussi de se faire confiance et de prendre les risques qui nous semblent convenables.

L'éducation par la littérature telle que nous le proposent des auteurs comme Diamond et Nussbaum requiert ce genre de confiance en soi. Dans l'expérience de la lecture, nous sommes abandonnés à nous même. C'est à nous de suivre l'aventure conceptuelle et sensible que nous propose l'auteur. C'est à nous de faire sens des expressions ; d'user d'imagination et de perception pour saisir ce qui a de la pertinence morale et pour explorer de nouvelles possibilités. Finalement, c'est à nous de décider ce que nous faisons avec ces nouvelles connaissances. Nous pouvons ou non refuser de changer, de perdre ses concepts ou de nous voir dans l'autre. Nous devons aussi décider la place que ces changements conceptuels et sensibles auront au sein de notre vie, comment nous allons vivre avec ces nouvelles différences et distances.

3.3 Improvisation et aventure

En considérant l'éducation par la littérature de cette manière, Diamond cimente l'importance de notions comme la perception, l'imagination et l'improvisation pour l'investigation éthique. De ce fait, elle accorde une importance bien différente au rôle de l'agent moral et aux capacités qu'il doit utiliser pour agir mieux, comme le montre la citation suivante : « L'idée de possibilités fixées d'avance et édifiées dans la situation localise la responsabilité et la liberté de l'agent moral en un lieu très différent de celui où on les voit lorsqu'on estime essentielle la capacité d'improvisation pour rendre compte de notre vie morale. »¹⁵³ La capacité d'improvisation requiert de l'agent moral plus que le simple fait de choisir la bonne solution parmi celles qui lui sont proposées. Il doit être attentif à la situation pour percevoir les éléments qui ont une pertinence morale pour lui, mais aussi pour les autres. Une fois qu'il a cette information, aussi incomplète soit-elle, les possibilités sont encore à construire. Il fait face à une énigme à laquelle il n'y a pas de méthode prédéterminée pour y répondre correctement.

La perception de Maggie est assistée par les principes généraux qu'elle reconnaît, et le P^r Nussbaum introduit l'idée de l'improvisation juste à ce point ; elle parle de l'improvisation d'une actrice qui doit, bien plus que quelqu'un qui est guidé par un scénario extérieur, être réceptivement sensible aux artistes, au développement de l'action, aux lois et contraintes du

¹⁵³ C. Diamond, « Passer à côté de l'aventure, réponse à Martha Nussbaum » dans *L'esprit réaliste*, p.422.

genre et à son histoire. Comme un musicien qui improvise — par contraste avec celui qui travaille sur une partition — elle doit être activement responsable et sensible, ne pas laisser tomber les autres.¹⁵⁴

Comme nous le montre ici Diamond, les capacités d'improvisation et d'imagination sont donc essentielles dans cette situation. L'imagination permet de construire les possibilités et imaginer quel genre de réponse serait adéquate dans cette situation non seulement pour soi, mais aussi pour les autres. L'improvisation quant à elle permet de réussir à répondre attentivement et adéquatement à la situation et aux autres. L'imagination peut se perdre et proposer des solutions qui sont exubérantes ou inappropriées pour une situation. Elle est d'une certaine manière sans restriction, libre d'explorer autant qu'elle le veut, au détriment de ce que requiert de nous une situation. Un peu comme le génie qui prend les mots d'un souhait pour les tordre et en faire quelque chose de non reconnaissable. Les possibilités sont presque infinies lorsque l'on se perd avec l'imagination, mais ce ne sont pas toutes les possibilités qui sont adéquates, qui répondent à la situation d'une manière qui est satisfaisante.

De même que le musicien qui improvise un solo de guitare, ce qu'il peut faire est vaste, mais aussi limité au contexte afin de s'assurer que ce qu'il joue est harmonieux avec le reste des musiciens. La responsabilité est d'autant plus grande que le musicien qui ne fait que suivre la partition puisque ce dernier ne doit se concentrer que sur le fait de ne pas se tromper. Le musicien qui improvise, lui, a la responsabilité de bien lire la situation et de bien y répondre. Mais il a aussi la liberté d'explorer et de créer de nouvelles possibilités, de nouvelles harmonies qui peuvent rendre la musique meilleure. Les risques sont plus grands que lorsque nous avons un guide prédéterminé, mais les gains sont aussi bien plus grands. Allant même jusqu'à trouver de nouvelles possibilités que les autres n'auraient jamais pu imaginer.¹⁵⁵ Dans les mots de Chavel :

Elle doit apprendre non plus à appliquer mécaniquement des principes, mais à discerner ce que chaque situation particulière exige : « On pourrait décrire son nouvel idéal de cette manière : Vois clairement, et avec une intelligence aiguë. Réagis avec la sympathie vibrante qu'autorise une imagination vive et active » (CA, p.134).¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.421.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.421.

¹⁵⁶ S. Chavel, « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale », p.94.

Pour Diamond, cette part d'imagination et d'improvisation est nécessaire pour une vie pleinement vivante. Elle permet d'éviter cette mort (*deadness*) de la pensée morale telle qu'elle nous la présente avec Wordsworth. Mort qui survient lorsque la pensée ou la vie morale est dictée par un code de conduite d'une rigidité qui ne laisse pas place à l'imagination, l'aventure et l'improvisation. Un usage du terme « mort » similaire à son usage dans « nature morte ». Un portrait de la vie auquel il manque un aspect crucial pour être pleinement vivant. Se refuser à l'aventure à laquelle nous incite la vie serait une telle sorte de « *deadness* ». Cependant, même si elle cite ici un passage de la *Connaissance de l'amour* et présente un nouvel idéal de conduite, celui qu'a Maggie vers la fin de *La coupe d'or*, elle ne souhaite pas que nous prenions cet idéal pour une doctrine à suivre. Comme nous l'avons montré précédemment, nous devons toujours nous méfier de l'idéalisme moral. Pour Diamond, il semble que cet idéal présente plusieurs des éléments importants d'une vie imaginative pleine : elle souligne l'importance de la perception, de l'intelligence conceptuelle, de la sensibilité, de l'imagination et d'un « *care* » pour les autres et soi-même. Malgré tout, il serait inadéquat d'en faire un idéal de conduite puisque nous n'avons pas la capacité d'assurer que ce soit toutes choses considérées la seule bonne manière de se conduire.

L'influence d'Henry James, de ses œuvres (particulièrement *La coupe d'or*), mais aussi de ses propres analyses de la littérature et de ce qu'elle peut nous donner à apprendre de l'éthique, a marqué la philosophie de Martha Nussbaum et de bien des auteurs à sa suite. Il est indéniable que l'on doit à ces deux auteurs l'introduction de la notion d'*aventure* au sein de la philosophie morale, particulièrement au sein d'une éthique réaliste au sens de Diamond. Complémentaire à sa lecture du *Tractatus* de Wittgenstein, la notion d'*aventure* complète le portrait d'une éthique qui ne se veut pas moralisante, mais tout de même éducationnelle. Emmanuel Halais donne, dans « L'aventure des Destructeurs », un portrait de ce qu'est cette aventure :

L'idée d'aventure signifie que quelque chose vous *tient* — la musique, le dessin, la danse, l'alpinisme — et *sans* ce quelque chose, vous n'êtes rien. Si vous n'exercez pas ce talent, si vous ne donnez pas son expression à cette passion, alors vous ne vivez pas vraiment. (...) si bien que l'immobilité ne revêt pas une signification neutre, elle signifie la mort (...).¹⁵⁷

¹⁵⁷ E. Halais, *op. cit.*, p.334.

Son interprétation de l'aventure diffère un peu de celle d'Henry James, mais plusieurs éléments sous-jacents sont similaires. Dans les deux cas, l'aventure est quelque chose qui nous habite, qui nous invite à la poursuivre. Dans les deux cas, il est possible de passer à côté de cette aventure au détriment de son bien-être. Pour Emmanuel Halais, cela se traduit dans une passion qui nous agrippe. Il s'agit d'une aventure morale puisqu'elle souligne ce qui rend la vie digne d'être vécue. Pour Henry James, l'aventure qui l'intéresse est celle de la lecture. Celle à laquelle nous sommes invités par certains romans de fiction et parfois même des poèmes ou encore des œuvres cinématographiques comme nous le montre Stanley Cavell. Il s'agit d'une aventure conceptuelle et sensible. Une aventure essentiellement morale parce qu'elle est l'exploration de ce qui rend la vie digne d'être vécue. Pour Diamond : « Le sens de l'aventure exprimé ici est étroitement lié au sens de la vie, au sens d'une vie vécue dans un monde de possibilités merveilleuses, mais de possibilités qui ne sont à découvrir que par une sensibilité créatrice. Les possibilités ne se trouvent pas à la surface des choses. »¹⁵⁸ Cette aventure est toujours en opposition avec un refus de la vie, la mort d'une pensée morale qui ne laisse pas cette place à la création. Pour E. Halais, cette mort est celle de l'immobilité tandis que pour H. James cette mort est celle de ne pas participer à l'aventure que nous propose l'auteur d'une œuvre. Dans tous les cas, cette mort est la conséquence d'un manque de confiance en soi, en notre capacité de sortir du cadre et d'explorer de nouvelles possibilités.

Bien que l'aventure offerte par la littérature soit différente de celle offerte par la vie, les deux nous permettent similairement une forme d'exploration éthique.

C'est non seulement à un travail de l'imagination (notre capacité à se mettre à la place d'autrui) et à un élargissement de la perception (l'« équilibre perceptif » de Nussbaum) que nous sommes invités par la lecture du roman et la vision des films, mais à une aventure conceptuelle qui met en jeu notre capacité d'improvisation, comme notre capacité à étendre l'usage de nos concepts ou à en tester les limites (ou à percevoir ce moment où nous *perdons nos concepts*, où il y a une distance infranchissable, non entre des théories éthiques ou des conceptions morales, mais entre des formes de réponses à la vie.)¹⁵⁹

¹⁵⁸ C. Diamond, « Passer à côté de l'aventure, réponse à Martha Nussbaum » dans *L'esprit réaliste*, p.423.

¹⁵⁹ S. Laugier, « Présentation » dans *Éthique, littérature, vie humaine*, p.11.

Comme nous le montre ici Laugier, ce que nous proposent la littérature, ou du moins certaines œuvres littéraires est pleinement une aventure de la perception, de l'imagination et des concepts. Lorsqu'on se rend disponible à vivre cette aventure proposée par l'œuvre (et par l'auteur.e), on s'ouvre à la possibilité de changer notre expérience du monde et de la vie. L'œuvre nous apporte une connaissance qui n'est pas nécessairement théorique, mais plutôt pratique au sens où elle change notre expérience. Des œuvres littéraires comme *La coupe d'or* nous donnent à voir les lacunes d'un idéalisme moral à travers l'exploration de la pensée morale du personnage de Maggie Verver. D'autres œuvres comme *Elizabeth Costello* nous permettent plutôt de voir les limites de la perception morale et de l'imagination. Ce roman de John Maxwell Coetzee illustre cette limite à travers la réaction des individus qui assistent à la conférence que donne le personnage principal, Elizabeth Costello. Dans l'un des passages de cette œuvre, Elizabeth Costello livre une conférence où elle s'imagine à la place d'un animal et d'une vie qui lui est étrangère afin de comprendre et d'illustrer la maltraitance envers les animaux :

Élizabeth Costello revendique dans sa conférence devant le public américain (se plaçant elle-même, avec son aspect ridicule et inconfortable, dans la position du singe faisant son « rapport à l'académie ») que l'expérience que nous donne la littérature, c'est celle de la sympathie au sens fort, la possibilité d'imaginer ce qu'est réellement être à la place d'un être absolument étrange.¹⁶⁰

La réaction des autres conférenciers face à cette exposition hors norme illustre cependant la limite à cette forme d'identification imaginative. Ceux-ci n'arrivent pas à reconnaître la force morale de l'histoire d'Elizabeth Costello pour diverses raisons. Certains, parce que son discours ne prend pas la forme traditionnelle d'un raisonnement moral, d'autres parce qu'ils ne pensent pas qu'il est possible de se mettre véritablement ainsi à la place d'un être absolument étrange. Cette limite s'applique toutefois aussi à Elizabeth Costello elle-même. En effet, en essayant de partager ce qui l'accable dans le traitement des animaux, elle fait une comparaison insensible entre la peine des animaux dans l'industrie de la viande avec la peine causée par la Shoah. Même si nous arrivons à reconnaître la « la possibilité d'imaginer ce qu'est réellement être à la place d'un être absolument étrange », il faut aussi reconnaître les limites de la perception morale. Celle-ci nous laisse inévitablement avec des angles morts où l'on ne perçoit pas ce qui importe à d'autres.

¹⁶⁰ E. Halais et S. Laugier, *op. cit.*, p.39.

Pour Diamond, cette aventure est aussi l'exploration de la place qu'ont les mots et les pratiques dans nos vies. L'intérêt de l'aventure est donc en partie cette part d'inattendue qui nous attend. Comme nous l'avons vu, la place qu'ont les mots et les pratiques dans notre vie n'est pas déterminée d'avance. Il s'agit d'être ouvert à la possibilité d'être saisi par une histoire et que cela nous demande de modifier notre vision du monde. Selon Agam-Segal, lorsque nous sommes engagés dans un tel travail de l'imagination, il y a une véritable possibilité que les histoires nous saisissent parce qu'elles reflètent des aspects de nous-mêmes. Nous empêchant ainsi de nous distancer d'elles.¹⁶¹ Nous sommes interpellés par l'histoire, par la conception du monde qu'elle illustre. L'éducation par la littérature serait donc une éducation qui passe par la connaissance de soi. Par le fait de se reconnaître comme étant interpellé par une présentation de ce qu'est la vie humaine et de quelle manière celle-ci peut être vécue.

¹⁶¹ « Although “playful,” such imaginative involvement is thus not foreign to necessity and duty: to the possibility that the stories will grip us as reflecting aspects of ourselves, thereby denying us the possibility of distancing ourselves from them. »

R. Agam-Segal, « Cora Diamond and the uselessness of arguments », p.64.

Conclusion

Dans le but de nous interroger sur la possibilité d'une éducation morale par la littérature qui ne soit pas moralisante, nous avons longuement discuté de la vision particulière qu'a Cora Diamond de l'éthique. La méthode qu'elle nous offre avec l'esprit réaliste n'est cependant pas sans failles, comme nous l'avons vu à travers ce mémoire. Le fait de construire une méthode qui ne se reconnaît d'aucune ontologie et ne présente aucune exigence métaphysique fait reposer le poids du fardeau en grande partie sur le dos de l'agent moral. Une grande part de scepticisme et d'angoisse est aussi reconnue par Diamond et les auteurs présentés. Cela semble faire partie de ce qu'ils reconnaissent comme étant une partie essentielle de la vie morale humaine. Nous pouvons avoir des certitudes morales et nous sentir bien avec la vie que nous vivons sans pour autant savoir, au sens le plus fort, que nous vivons la meilleure vie qu'il nous est possible de vivre. La méthode de Diamond ne nous offre aucune direction claire ni d'objectif précis pour atteindre cet idéal de la vie parfaite. Au contraire, elle rend cet idéal inaccessible, toujours à nous échapper comme de l'eau que nous essaierions de capturer entre nos mains. Il n'est cependant pas évident qu'une doctrine morale avec des obligations, des devoirs ou encore des paramètres mieux définis en ce qui concerne la vie bonne nous permettrait d'atteindre cet idéal auquel nous aspirons. Une doctrine a cependant l'avantage de réduire notre angoisse à prendre des décisions grâce à une méthode prédéfinie pour résoudre des dilemmes. Avec l'esprit réaliste, tout est toujours à construire puisqu'on souhaite éviter ce refus de la vie que l'on perçoit dans le fait de suivre un idéal moral sans se questionner ni chercher à savoir s'il est adéquat pour ce que la situation demande.

Étant donné qu'elle ne souhaite pas fonder une nouvelle théorie éthique, sa portée pratique en souffre donc. Mais il ne me semble pas que ce soit l'un des objectifs de cette méthode. Du moins si par portée pratique nous entendons répondre à la question « comment *doit-on* vivre? ». Comme nous l'avons vu, Diamond se concentre plutôt à nous montrer ce qui rend la vie digne d'être vécue, dans la grande pluralité des voix qui existe. Au risque de se rapprocher dangereusement d'un relativisme moral. Malgré le fait qu'elle n'identifie pas de principes que nous devrions suivre pour devenir meilleurs, il est évident que sa méthode nous incite à prendre soin des autres. J'ai dit au tout début de ce mémoire que l'esprit réaliste est à la jonction entre une philosophie du *care* et une philosophie du langage et ce n'est pas sans raison. Il me semble clair que nous avons pu voir au cours de ce mémoire que l'autre prend une place importante dans la théorie de Diamond. D'une

part, elle consacre une partie de son œuvre à nous faire voir que la compréhension du non-sens passe par une compréhension de l'autre (pas seulement de ce qu'il dit, mais de lui-même). D'autre part, elle consacre une grande importance à la perception morale et à nos pratiques et usages du langage. Elle nous invite à perdre nos concepts. À réévaluer notre conception de la vie à partir de ce que les autres nous présentent et peuvent nous faire voir. Bien que nous soyons laissés à nous même afin de savoir quoi prendre et quoi laisser, au moins il s'agit d'une ouverture à la communication. Ouverture à la communication qui me semble être la première étape avant même de pouvoir imaginer résoudre des questions morales. Du moins si l'on veut penser l'éthique non seulement à titre individuel, mais plus largement.

J'aurais tendance à dire qu'il s'agit avant tout d'une méthode pour l'enquête philosophique de ce qui rend la vie digne d'être vécue. Sa visée est plus théorique que pratique puisqu'elle ne nous fournit pas de réponse claire, mais nous donne une élucidation de la pensée. Comme nous l'avons montré à travers nos exemples (entre autres l'expérimentation sur les animaux et le cas présenté dans « Enfer sur roulettes ») Diamond a une aptitude incroyable pour faire ressortir les éléments moralement pertinents d'une situation, sans pour autant nous dire ce que nous devrions faire. Ce genre d'analyse nous apporte forcément une connaissance morale quoique celle-ci ne soit pas prescriptive. Certains pourront dire que cela est une faille dans la théorie, mais il ne me semble pas nécessaire de le voir ainsi. Elle nous offre la possibilité d'agrandir notre raisonnement moral et d'y inclure des aspects parfois ignorés par d'autres doctrines, dont l'importance de l'imagination et des émotions. Elle incorpore aussi un nombre important de concepts nouveaux à la philosophie morale comme ceux d'aventure, de texture d'être, d'improvisation, etc. Des concepts qui semblent nécessaires pour pouvoir penser une éducation morale non édifiante par la littérature. Une éducation qui passe par l'expérience conceptuelle, sensible et émotive que peut nous offrir une œuvre littéraire ou cinématographique. Être incité à comprendre l'autre et à aller aussi loin que possible dans la pensée de l'autre, particulièrement lorsque ce qu'il dit est dénué de sens (au sens wittgensteinien), s'imbrique aussi dans cette perspective. En effet, l'un des intérêts d'examiner la littérature en philosophie morale est de considérer que l'auteur nous présente, d'une manière ou d'une autre, ce qui rend la vie digne d'être vécue. C'est réussir à prendre part à l'aventure que nous offre l'auteur.

Dans sa globalité, l'esprit réaliste nous incite à porter attention à la vie, à nous-mêmes et aux autres. Une aptitude qui ne peut que nous servir dans notre vie. Le tout repose cependant sur la volonté de l'agent moral. La vie peut nous affecter hors de notre contrôle et nous pouvons être interpellés à changer. Mais une part de ce changement est indubitablement la nôtre. Et nous savons très bien que notre bonne volonté est puissante, mais loin d'être la plus fiable. J'y vois un grand espoir pour l'humanité, mais aussi toutes les difficultés auxquelles nous devons faire face. Un effort d'inclusion aux dépens de la sécurité d'un chemin balisé. Une grande responsabilité, mais surtout une vie riche remplie d'énigmes à résoudre et d'histoires à raconter.

Bibliographie

- Chauviré, Christiane. « Review : L'esthétique et l'éthique sont-elles une? ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 2, n° 54 (2007), pp.273-279
<https://www.jstor.org/stable/24311670>
- Chavel, Solange. « L'imagination en morale dans la philosophie contemporaine de la langue anglaise ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 136, n° 4 (2011), pp.543-562
- Chavel, Solange. « Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 137, n° 1 (2012), pp.89-100
- Davidson, Donald. « How Is Weakness of the Will Possible? » dans *Essays on Actions and Events*. Oxford : Oxford Scholarship Online, 2003. DOI :10.1093/0199246270.001.0001
- De Montigny, François. « Le statut de la philosophie en éthique : Wittgenstein et sa *Conférence sur l'éthique* ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 3, n° 97 (2015), pp.377-388.
<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2015-3-page-377.htm>
- Diamond, Cora. *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie de l'esprit*, traduit par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon. Paris : Presse Universitaire de France, 2004. (549p.)
- Diamond, Cora. *L'importance d'être humain et autres essais de philosophie morale*, traduit par Emmanuel Halais en collaboration avec Sandra Laugier et Jean-Yves Mondon. Paris : Presse Universitaires de France, 2011. (315p.)
- Diamond, Cora. « Martha Nussbaum and the Need for Novels ». *Philosophical Investigations*, vol. 16, n° 2 (Avril 1993), pp.128-153.
- Diamond, Cora « Realism and Resolution: Reply to Warren Goldfarb and Sabina Lovibond », *Journal of Philosophical Research*, vol. 22, (1997), pp.75-86.
- Fasula, Pierre. « La littérature comme réponse à la question "Comment faut-il vivre?" ». *Methodos* [En ligne], vol. 15 (2015), <https://doi.org/10.4000/methodos.4177>
- Gleeson, Andrew et Taylor, Craig, dir. *Morality in a Realistic Spirit: Essays for Cora Diamond*. New-York : Routledge, 2020. (267p.)
- Laugier, Sandra, dir. *Éthique, littérature, vie humaine*. Paris : Presse Universitaire de France, 2006. (372p.)
- Laugier, Sandra. « La volonté de voir : éthique et perception morale du sens ». *Protée*, vol. 36, n° 2 (2008), pp.89–100. <https://doi.org/10.7202/019024ar>
- Laugier, Sandra. « L'expérience de la lecture et l'éducation de soi ». *Le sujet dans la cité*, vol. 8, n° 2 (2017), pp.39-53. <https://doi.org/10.3917/lstdlc.008.0039>

- Laugier, Sandra. «Nécrologie de l'ontologie : Putnam, l'éthique, le réalisme». *Archives de Philosophie*, vol. 4, n° 79 (2016), pp.739-757. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-4-page-739.htm>
- Laugier, Sandra. « Pourquoi des théories morales? L'ordinaire contre la norme ». *Cités*, vol. 1, n° 5 (2001), pp.93-112. <https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-93.htm>
- Laugier, Sandra. « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein ». *Noesis*, vol. 14, (2008), pp.41-80. <http://journals.openedition.org/noesis/1652>
- Nussbaum, Martha Craven. *La connaissance de l'amour : Essais sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavell. Paris : Édition du Cerf, 2010. (589p)
- Pierron, Jean-Philippe. « Imaginer plus pour agir mieux. L'imagination en morale chez Carol Gilligan, Martha Nussbaum et Paul Ricœur ». *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, vol. 10, n°3, pp.101–121. <https://doi.org/10.7202/1037653ar>
- Putnam, Hilary. « Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum », *New Literary History*, vol. 15, n° 1 (1983), pp.193-200. DOI : 10.2307/469002
- Sandis, Constantine. «No Picnic: Cavell on Rule-Descriptions », *Philosophical investigations* (Early View), 27 February (2021), 23 p. DOI : 10.1111/phin.12308
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduit par David Pears et Brian McGuinness. Londre : Routledge, 2013. (145p.)