Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 25 (1975)
Heft: 4

Artikel: Le problème moral chez Wittgenstein
Autor: Leyvraz, Jean-Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381067

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE PROBLÈME MORAL CHEZ WITTGENSTEIN

I. La pensée de Wittgenstein a d'abord été connue — et principalement dans le monde anglo-saxon — à travers ses deux œuvres maîtresses : le *Tractatus logico-philosophicus*, publié en 1921, et les *Investigations philosophiques*, publiées après la mort de l'auteur, en 1953.

La question morale ne paraît pas, à première vue, être au centre de ces deux ouvrages. Wittgenstein, dans le *Tractatus*, soutiendra que les propositions de morale, comme les propositions métaphysiques, n'étant pas vérifiables, n'ont littéralement pas de sens et, dans les *Investigations*, la question morale proprement dite n'est pas thématisée comme telle.

Aussi n'est-ce pas comme moraliste que Wittgenstein a d'abord été connu. Son œuvre a produit en premier lieu, dans le monde anglo-saxon, une sorte de révolution dans le domaine de ce qu'on pourrait appeler la théorie de la connaissance. Le *Tractatus*, œuvre difficile et souvent obscure, offrait une conception originale du problème des limites de nos connaissances, conception distincte à la fois des théories nées dans les années 20, du positivisme logique, et de la philosophie anglaise d'alors, celle de B. Russell et de G. E. Moore, qu'on pourrait appeler un néo-empirisme.

Par la suite, les *Investigations* montreront les résultats d'un long travail de mise en question par Wittgenstein des positions du *Tractatus*. La publication des *Investigations* en 1953 donnera lieu aux travaux de philosophes anglais tels que John Wisdom, John L. Austin, G. Ryle, mouvement qu'on a appelé philosophie du langage ordinaire, et qui a eu son centre à Oxford.

De nos jours, une grande partie de l'œuvre posthume de Wittgenstein a été publiée, et l'on peut mieux comprendre ce qu'on pourrait appeler, d'un nom que Wittgenstein n'aurait sans doute pas apprécié, son projet fondamental.

Il me paraît que ce projet est d'abord de nature éthique et esthétique, les deux notions n'étant pas, chez Wittgenstein, réellement distinctes. C'est ce projet que je veux tenter de décrire.

* * *

II. Le milieu où naît Wittgenstein en 1889 ne semble pas le prédisposer à la philosophie. Son père est un industriel autrichien, et Wittgenstein se prépare, à Berlin, puis à Manchester, à une carrière d'ingénieur. Il travaillera avant la première guerre dans l'aéronautique. Si l'on y tient, on peut penser à certaines raisons qui ont pu pousser le jeune Wittgenstein à s'interroger sur la morale, sur les règles de vie et de conduite. D'abord l'homosexualité, qui pose pour lui d'emblée le problème de la relation à autrui. Puis, sans doute, le rapport au milieu familial. On peut imaginer l'énorme pression morale exercée par la grande bourgeoisie autrichienne au tournant du siècle. Wittgenstein fuira le mensonge social, l'ambiguïté des relations personnelles, et tendra toujours à un idéal de vie simple, dont il trouve l'expression chez Tolstoï, qu'il admire beaucoup. Il peut paraître paradoxal qu'il soit devenu professeur à Cambridge, l'Université anglaise n'étant pas l'exemple d'un milieu simple et populaire. Mais le paradoxe n'est qu'apparent.

Le jeune Wittgenstein, avant et pendant la première guerre, prend des notes dans des *Carnets*, qui ont disparu à l'exception de quelques-uns, datés de 1914 à 1916. Wittgenstein préparait alors le *Tractatus* ; il avait travaillé avec Russell, rendu visite à Frege, alors méconnu et, à partir de la logique et des mathématiques, réfléchissait à l'étrange question des rapports entre la logique et le monde. Une fois dans la logique, a-t-on encore besoin du monde ? Il semble que tout dans la logique soit nécessaire. Mais le monde, lui, obéit-il à une logique ? Et si oui, alors comment pourrions-nous ne pas la connaître, puisque les vérités logiques ne semblent pas avoir besoin de l'expérience ?

Wittgenstein se demande : Y a-t-il un *a priori* dans le monde ? Et si oui, quel est-il ?

Ces questions le conduiront peu à peu à la thèse du *Tractatus*. Non, le monde n'obéit pas à une logique, le monde n'est pas une machine, ou un organisme qui aurait à révéler une logique cachée. Cela est absurde. Wittgenstein avait dessiné et calculé des modèles de machines. Si le monde était une machine, il n'y aurait aucun sens à vérifier en lui la vérité ou la fausseté d'une proposition. Je me pose une question : cette roue tourne-t-elle à droite ? Il faut que la réponse ne soit pas contenue dans la question. Il faut qu'il soit possible que cette roue ne tourne pas à droite. Aucune question sensée ne contient *a priori* sa réponse. Sinon, pourquoi questionner ?

Donc les questions se posent, si elles ont un sens, dans la *forme logique*, c'est-à-dire dans le domaine où la pensée est possible. Jusqu'ici, rien qui ne soit acceptable par un disciple de Kant : le monde ne nous révélera pas sa nature intime, ce qu'il est sans notre regard sur lui ; l'*a priori* est le domaine où la perception et la pensée sont possibles. Mais deux caractères au moins distinguent alors Wittgenstein de Kant : dans le *Tractatus*, la logique conduit au monde, au monde réel tel qu'il est. L'en-soi, ou ce que le monde est sans nous, ne nous est pas inaccessible ; il est les objets simples, la substance du monde ; mais, ces objets, il n'y a pas de sens à *demander ce* qu'ils sont, leur nature. Car ces objets ne *sont* que les références des expressions simples utilisées dans des propositions élémentaires. Ces propositions elles-mêmes sont des faits, ce sont des tableaux que nous nous faisons et qui sont vrais si la situation qu'ils décrivent est le cas. Dès lors je ne peux pas, comme Epicure par exemple, dire ce que sont les objets simples, les éléments, car je les *nomme* dans des propositions élémentaires et je ne puis les caractériser en dehors d'une telle proposition. D'autre part, un fait élémentaire n'est pas, ainsi, un assemblage d'objets d'une certaine nature ou sorte, en relation les uns avec les autres. Un fait, c'est *que* telle liaison d'objets nommés est le cas dans la réalité ou, ce qui revient au même, *que* le tableau montrant cette situation possible est vrai.

En second lieu, et du côté de la forme logique, de même que je ne saurais caractériser les objets simples par eux-mêmes, de même je ne saurais parler de manière informative de la forme logique. On l'a dit : il n'y a pas pour le Wittgenstein du *Tractatus* de métalangue dans laquelle je puisse parler de la logique. Cette forme logique *se montre* dans ce que nous pensons et disons, mais en parler et en juger requerrait que nous disposions d'une logique pour justifier notre usage de la logique.

La logique n'a donc pas à être justifiée, et le monde est l'ensemble des faits ; il est contingent. S'il ne l'était pas, il y aurait sens à en découvrir la logique interne, et cela reviendrait à disposer d'un point de vue sur la logique et donc à juger — par quel moyen ? — de notre pensée même, et de notre droit à dire que telle situation est le cas.

Nous voici loin de Kant : le plan transcendantal disparaît dans le non-dicible ; la dialectique transcendantale de Kant devient ici un ensemble de pseudo-propositions.

* * *

III. Il en ira exactement de même des énoncés moraux ou esthétiques. En jugeant de la valeur, de la beauté ou de la finalité de quoi que ce soit, je me situe dans le non-sens. Telle est la première position

de Wittgenstein, à l'époque du *Tractatus*. Wittgenstein ne veut pas dire qu'il faille nier les plans moral et esthétique. Il ne dit pas que ces domaines n'existent pas, car, pour nier leur existence, encore faudrait-il que les propositions morales ou esthétiques aient un sens, c'est-à-dire soient des énoncés vrais ou faux. Ce qu'il dit, c'est qu'il y a illusion à croire que nous en parlons sensément, informativement. Nous n'en disons rien qui vaille. En parler, c'est vouloir caractériser la substance du monde ou sa forme. Si nous disons : « Cet homme a bien agi », ou : « Cette fleur est belle », nous n'informons personne de rien : à la lettre, nous ne pensons pas. Sans doute, Wittgenstein sait bien que chacun porte à tout moment des jugements de valeur ou des jugements esthétiques, mais il voit là précisément la raison de l'obscurité de notre pensée, du peu de prise que nous avons sur le monde. Ce que nous disons alors est futile, n'a pas d'importance, pas de *Bedeutung*, ce sont autant de rouages qui tournent à vide, autant de vanités. Avec le Jean Gabin de *Quai des Brumes*, on pourrait dire ici, à qui use de ces jugements : « Tu causes sans savoir ». Et en effet, Wittgenstein pensera par la suite que celui qui dit d'une symphonie : « Comme c'est beau ! », cause sans savoir. Celui qui s'y connaît parlera autrement : il parlera en termes techniques. Non que l'œuvre se réduise à la technique, mais parce que c'est ainsi que se montrera la beauté de l'œuvre, sa substance, lorsqu'on ne cherchera pas à la dire.

Les valeurs morales dont on parle sont, elles aussi, autant de vains rouages. Dire que cet homme a mal agi, c'est autant dire que $\sqrt{2}$ est orange. En disant : cet homme a mal agi, nous entendons juger de ses actes. Or nos actes, notre volonté, ne sont pas des faits, et ne sont pas partie du monde, qui se divise en faits. Wittgenstein ne *nie* nullement le sujet moral, la personne, les valeurs : il dit seulement que ces expressions ne jouent pas le *rôle* que nous croyons qu'elles jouent. Nous pensons user de l'expression « cet homme a mal agi » de la même manière dont nous usons de cette autre : « cet homme a les yeux bleus ». Cette analogie superficielle nous fait croire que nous pourrions, en y regardant de bien près, vérifier si cet homme a mal agi. Mais lorsque nous aurons dit qu'il a volé ou menti, nous n'aurons en rien vérifié s'il a mal agi, tandis que nous pouvons constater qu'il a les yeux bleus.

Une telle conception de l'éthique se rencontre déjà chez les Stoïciens, et de nombreux passages des *Carnets* ont une allure stoïque. Pour les Stoïciens, les propositions morales peuvent bien avoir une valeur informative au niveau de la morale commune, mais elles n'en ont point pour le Sage, qui ne peut transmettre sa forme de vie à un autre, mais seulement montrer dans sa vie ce qui est la sagesse. Wittgenstein dira de même, dans ses *Carnets*, qu'il n'y a point de rapport entre le monde de l'homme heureux et le monde de l'homme

malheureux, en ce sens que l'expression « Jacques est heureux » n'est pas une proposition.

On pourrait penser que tout au moins l'expression « J'ai mal agi » doive avoir un sens pour moi. Mais, pour Wittgenstein, il n'y a pas de sens à parler de la forme de la raison pratique. Pas plus qu'il n'y a de métathéorie du jugement théorique, il n'y a de métathéorie du jugement moral ou esthétique. Cette position n'entraîne aucun relativisme sceptique. Elle consiste seulement à soutenir que la logique est descriptive et n'est pas une métathéorie du jugement, qu'il soit théorique, pratique ou esthétique. La logique comme description est alors *conventionnelle*, en ce sens qu'il n'y a pas de condition nécessaire, tirée du monde ou tirée du sujet pensant, à l'adéquation de la description.

* * *

IV. La position de Wittgenstein dans le *Tractatus* peut apparaître, dans l'histoire de la pensée, comme ultra-positiviste. « Le sens d'une proposition, dira-t-il, c'est la méthode de sa vérification ». Les énoncés invérifiables n'ont, ainsi, pas de sens. Or, justement, ultra-positiviste n'est pas positiviste. Les gens du Cercle de Vienne, Carnap, Schlick ou Neurath, ont formulé, au nom de la science, un principe de vérificabilité qui a pris diverses formes, sans jamais quitter le plan d'une exigence d'objectivité du jugement.

Le *Tractatus* voulait montrer que cette exigence n'est pas dicible et qu'en fait il n'y a pas, *dans le monde*, dans les faits, d'individu qui porte un jugement.

Le *Tractatus* n'a rien d'un manifeste d'école, d'une déclaration de principes ou d'un programme. Ses propositions, numérotées, n'informent de rien, ne sont pas des réponses à des questions que l'on poserait : elles sont une manifestation *formelle* du caractère systématique de la pensée. Le *Tractatus*, du point de vue éthique, ne propose pas une éthique de la science ou de l'objectivité, mais manifeste, ici encore, un engagement éthique formel non dicible lui-même. Ici encore nous pensons aux Stoïciens. Le comportement du Sage, dans son exemplarité, ne peut être qu'actuel et formel : le Sage incarne l'éthique, mais celle-ci ne peut se lire en lui ; au contraire, quiconque cherche à s'informer de la règle de vie en observant le Sage est mystifié, car le Sage n'agit pas par des règles. En accord interne et actuel avec la Nature, il n'a pas besoin de règles. Mais le disciple naïf peut croire que le Sage obéit à des règles, alors qu'il n'est le Sage que parce qu'il ne cherche pas à l'être en obéissant à des règles. De même, dans le *Tractatus*, la suite des propositions constitue une thérapeutique : qui comprend la contingence du monde voit que l'action, la volonté, ne sont pas cachées dans les faits comme leur

règle ou leur loi, mais qu'elles se montrent à la limite du monde, dans son actualité. Qui comprend cela, comprend qu'il ne saurait juger de la substance du monde, ou de sa forme, des être réels ou de la pensée.

* * *

V. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Wittgenstein ait pensé, au début des années 20 (cf. 280), qu'il avait dit tout ce qu'il avait à dire. Dans le style hiératique du *Tractatus*, les questions de genèse, de développement, d'évolution, ne se posent pas. Le monde, comme l'ensemble des faits, n'est pas une chose qui dure, un processus en évolution ; le monde est envisagé dans son unité formelle, et l'étude empirique de la contingence est ouverte aux sciences de la nature. Théories, structures, dès lors, s'inscrivent dans la contingence des faits, l'indépendance des propositions élémentaires, et celui qui formule des théories scientifiques ne construit rien qui ne renvoie à la contingence de ce qui est le cas. Wittgenstein pense avoir montré les limites logiques de cette recherche, et cela catégoriquement, définitivement.

On voit mal dès lors comment Wittgenstein pourra en venir à dire qu'il y a des erreurs dans le *Tractatus* et, à partir de 1929 environ, reprendre à la base l'ensemble de sa pensée.

* * *

VI. La réalité, dans le *Tractatus*, est fixée sur *oui et non*, et fournir les propositions élémentaires reviendra, lorsqu'elles seront données, à connaître le monde dans la forme logique où il se donne à connaître. Cette thèse à la fois signale l'erreur du dogmatisme et ouvre le chemin d'une recherche nouvelle. Ce qui est faux — selon Wittgenstein lui-même — dans le *Tractatus*, ce n'est pas la thèse centrale : la logique atteint le monde, et le monde ne saurait contenir une logique cachée. Cette thèse, Wittgenstein la maintiendra jusqu'au bout. Ce qui est faux, c'est que le cadre logique ait la forme d'un *calcul*. Dans un tel calcul, la forme générale de la proposition est donnée et fixée catégoriquement, de telle sorte qu'il ne reste plus à la recherche empirique qu'à fournir les propositions élémentaires. De cette tâche, Wittgenstein ne s'occupait pas : son rôle à lui était de montrer la limite *a priori* de la forme logique : le reste était affaire de recherche, d'information, de vérification. Le rôle du *Tractatus* était seulement d'ôter les obstacles d'ordre philosophique du chemin de la connaissance. Cela fait, les pseudo-problèmes, métaphysiques, moraux ou esthétiques, étaient rendus inoffensifs.

Ce dont Wittgenstein prend conscience, alors, c'est que la *catégoricité* du *Tractatus* est justement ce qui signale la recherche nouvelle.

S'il est vrai que la logique atteint le monde, et que ce monde véritablement atteint n'a rien de caché en lui qui puisse remettre en cause la forme dans laquelle il est atteint, alors cette forme ne saurait être un calcul. Un calcul logique conduit à une infinité de mondes possibles, mais il ne nous montrera jamais le monde actuel, le monde pratique. Un calcul, en soi-même, *ne s'impose pas*, il ne se comprend pas lui-même, il n'est littéralement rien sans une *intention*, sans les êtres qui l'utilisent, et l'atteinte du monde passe par une telle utilisation. Les positivistes, du reste, ne niaient pas une telle intention, mais elle était pour eux l'expression collective de la vie humaine à une époque donnée.

Le langage, la pensée, n'est pas un calcul *plus* des utilisateurs — par exemple une sémantique *plus* des gens qui l'utilisent. La question *catégoriale* se pose à Wittgenstein dans toute sa force. Le *Tractatus* était catégorique. En un sens, cela était juste, car Wittgenstein ne pouvait le dépasser qu'en prenant conscience de la question catégoriale.

« Nous nous faisons des tableaux des faits », mais comment faisons-nous cela ? A cela, Kant avait répondu par un ensemble de catégories *a priori* de l'entendement. Wittgenstein, dans le *Tractatus*, avait admis implicitement que la question n'a pas de sens, puisque l'expression « Nous nous faisons des tableaux des faits » elle-même n'a pas de sens, c'est-à-dire ne me livre pas un fait.

Mais cette position impliquait justement que l'*a priori* a la forme d'un calcul logique, qu'il implique la fixation d'une notation. L'atteinte du monde ne présuppose pas une telle fixation formelle des catégories dans la forme d'un calcul. Du point de vue éthique, l'atteinte du monde ne présuppose pas que la forme de l'action est fixée.

* * *

VII. Maintenant, Wittgenstein se rend compte que ce qu'il appelait la contingence du monde est une diversité dont l'unification dans l'expérience ne présuppose pas de formes fixes, comme celle d'objet, par exemple. La diversité du monde n'a pas de modèle formel, et n'en a pas besoin.

C'est ici qu'apparaît la notion de jeu de langage. Décrire un jeu de langage, c'est décrire une forme de vie *complète*, c'est-à-dire une forme de vie qui peut être décrite par elle-même sans que l'on introduise en elle d'autres catégories que celles qui y sont effectivement utilisées. Par exemple le langage d'un jeu d'enfants, lié aux activités

de ce jeu, le langage d'une tribu, lié aux activités de ce groupe, sont des jeux de langage dans la mesure où ce langage fonctionne effectivement sans introduction en lui des catégories d'un langage plus complexe. Dire que ce langage fonctionne, c'est dire que cette forme de vie contient sa finalité pratique dont nous ne saurions juger.

Il existe une diversité de jeux de langage, mais il n'existe pas de totalité ou d'essence du jeu de langage. Les formes de vie sont liées par la ressemblance, à la façon dont les gens d'une famille se ressemblent, mais la description d'un jeu de langage ne dit pas ce que peut être, de proche en proche, la description d'autres jeux de langage, car il se peut qu'il n'y ait, entre des jeux de langage très éloignés, aucun caractère commun qui permettrait de dire : voilà à quoi on reconnaît un jeu de langage.

Du point de vue éthique, cette optique éclaire d'une lumière nouvelle la question de la conduite et de ses fins.

La conduite s'apprend dans une forme de vie et, comme la logique de cette forme de vie, elle n'a pas à être expliquée par une forme fixe de la morale. Une telle forme fixe ne pourrait être qu'un idéal de conduite que nous imposerions à cette forme de vie, en lui imposant un modèle formel. Une telle imposition est vaine, car la description même d'une forme de vie comprend la finalité pratique de cette forme. Le modèle idéal est donc sans utilité, sans finalité, et son imposition ne fait qu'un avec la négation de cette forme de vie. Notre forme de vie à nous, dans l'imposition d'un tel idéal, se nie vainement elle-même, en niant sa propre finalité pratique.

S'agit-il là d'un simple relativisme moral ?

* * *

VIII. Si la conduite *s'apprend* dans une forme de vie, et même, dit Wittgenstein, par un dressage, cette conduite n'est pas le fruit de l'imposition par un groupe donné de valeurs culturelles relatives à ce groupe. Ce qui est *transmis* dans la forme de vie n'est pas un ensemble de règles (fussent-elles inconscientes dans le groupe) ; ce qui est transmis est la forme de vie elle-même. La transmission du langage est inséparable de la forme de vie complète. Mais il n'y a pas, chez ceux qui transmettent cette forme, de connaissance d'une essence de cette forme, et une telle connaissance serait inutile à la transmission.

Ceux qui transmettent ne transmettent pas plus qu'ils n'ont ou qu'ils ne sont.

* * *

IX. Dès lors, on voit mieux pourquoi, dans sa jeunesse, Wittgenstein avait affirmé qu'on ne peut parler de l'éthique. Dans la perspective catégorique où il se plaçait alors, cette affirmation ne faisait pas

comprendre comment nous parlons en fait de l'éthique, et rappelait les positions positivistes où l'éthique scientifique est si sacrée qu'on y oblitère totalement un langage de la morale.

Rien ne reste de cette optique dans l'interrogation de type catégorial chez le Wittgenstein tardif.

Certes, nous parlons de la morale, et ce faisant, nous montrons comment nous nous conduisons effectivement dans une forme de vie. L'impératif catégorique de Kant est alors l'expression d'une forme catégoriale d'un langage en usage, que nous avons appris. Mais une forme de vie n'est pas hypothétique, n'est pas un ensemble de théories qu'un jour nous abandonnons pour d'autres plus vraies. La conduite que nous suivons effectivement dans la forme de vie complète, nous y sommes engagés entièrement. Mais cet engagement n'est pas la promesse d'obéir à une loi. L'apprentissage d'un jeu de langage n'est pas un engagement du moi, comme si celui-ci disposait auparavant d'un langage dans lequel il formulerait cette promesse (ou dans lequel un autre, comme dans le baptême, formulerait pour lui cette promesse). Cet apprentissage ne transmet pas, avec la loi, le péché, avec la forme fixe, la fixité de la transgression.

La transgression d'une loi est possible, la transgression d'un jeu de langage ne peut pas être l'acte de qui se trouve dans ce jeu de langage ; elle n'est que la vaine négation du jeu de langage où je vis.

Ainsi mon engagement entier dans une forme de vie ne fixe pas les formes de mon atteinte du monde. Cette non-fixation constitue le caractère vraiment nouveau dans la pensée tardive de Wittgenstein. Elle signifie qu'une forme de vie, si étendue soit-elle — et l'on peut ici penser au mode de vie civilisé actuel — *ne se localise pas* dans le monde idéal dont elle produirait les catégories fixes. La fixité formelle nous fait croire instinctivement que notre vie est située dans un monde dont le temps et l'espace dessinent la forme fixe ou la géométrie.

Nous ne voyons pas que nous avons appris un jeu de langage et que ce jeu de langage, nous n'en doutons pas, car le doute ici n'a pas de sens.

Il y a sens à mettre en question notre *mode* de vie dans la mesure où il y a sens à dire que ce mode de vie constitue un modèle dont la règle peut être transgressée. Mais il n'y a pas de sens à dire qu'une *forme de vie* est transgressée, car l'apprentissage d'une forme de vie ne comporte pas la possibilité de la transgression. La transgression n'est pas *interdite* dans la forme de vie par une instance de commandement inconsciente. La transgression n'est pas du tout dans une forme de vie. L'idée de transgression de la forme de vie est liée à l'idée de transmission d'une faute originelle et cette idée elle-même est liée à la fixation formelle de la notion de jugement ultime. Dans

cette fixation — selon les termes de Malebranche par exemple — le monde est maudit. Il faut relire les pages où Malebranche décrit l'entrée dans le monde : cette entrée se fait par la femme, et la femme-mère transmet à l'enfant, par son corps, la substance empoisonnée d'une vie maudite. C'est sur ce fond de terreur que brille fixement le jugement divin.

* * *

X. La forme fixe du jugement, ce n'est rien d'autre que la fixation de la pensée dans les catégories de la prédication. Cette fixation des structures est cela même qui fournit au jugement moral absolu la notion d'imputation du caractère mauvais, non à l'action, mais au sujet même. Cette imputation du mal au sujet, l'homme, dira-t-on, ne la peut effectuer, mais Dieu le peut, sous la forme d'un jugement atteignant le sujet dans son être. L'imputation n'est pas alors imputation d'un acte passé à un individu à l'intérieur d'une forme de vie, mais elle est la destruction de la forme de vie dans l'individu même qui l'a apprise. L'imputation de responsabilité, en ce cas, est la destruction, laissée au soin de Dieu, d'une forme de vie complète. Cette destruction est posée à la fin, comme le dit la parabole du bon grain et de l'ivraie. Elle n'est pas la destruction d'une chose, mais la destruction interne d'un sujet.

Wittgenstein nous dit : il n'y a pas de formes fixes du monde. Le monde n'obéit pas à une loi dissimulée en lui. La forme prédicative est notre jeu de langage, que nous avons appris. Nous y sommes engagés entièrement, nous parlons effectivement en termes de justice et de responsabilité, et ces termes ont leur signification parmi nous dans l'usage du langage, dans sa transmission à nos enfants. Mais ce n'est pas à ces *mots* que nous tenons ; le sens de ces mots que nous utilisons est solidaire de leur transmission *effective* dans notre forme de vie. Cette transmission n'est pas transmission de *l'essence* de leur usage, mais transmission *de l'usage* même.

Transmettre l'essence de notre langage, ce serait transmettre un langage inutilisable, un langage avec lequel nos descendants ne pourraient pas se faire entendre, où ils ne pourraient pas dire ce qu'ils sentent, ce qu'ils pensent. Non pas parce qu'ils n'auraient pas encore les moyens empiriques suffisants pour l'utiliser, ce qui serait le cas pour la transmission d'un langage mathématique très compliqué, mais parce que l'essence d'un langage impose la nécessité d'ordre *catégorial* de l'utilisation et qu'une telle imposition est contradictoire à la notion même de *descendance* dans une forme de vie : imposer l'ordre catégorial, c'est détruire la descendance en nous.

* * *

XI. Imposer l'essence d'un langage, c'est imposer dans la transmission non pas une certaine utilisation, mais la capacité même d'utiliser ce langage. Or cela revient visiblement à ne rien transmettre du tout, car tout ce que nous pouvons transmettre présuppose la capacité en question, et donc déjà l'existence d'un individu dans notre forme de vie. Je ne saurais *introduire* un individu dans une forme de vie en lui en expliquant les catégories et le fonctionnement, en lui en transmettant l'essence, en lui donnant, comme dit Kierkegaard, la « condition ». Cet individu à qui je transmets est déjà dans notre forme de vie, et en lui transmettant un usage, je lui transmets un sens qui n'est rien s'il ne comprend pas, s'il n'utilise pas effectivement ce que je transmets.

* * *

XII. Il résulte d'une telle optique — et c'est par là que je voudrais conclure — que le mal n'est pas concevable comme ce qui se transmet parmi nous. Notre « système » classique de morale pose au contraire que le Bien ne se transmet pas, car il est ce qui nous unit *en droit*, dans la liaison de la conscience morale à son Dieu. Ce « système » pose que le mal, lui, est ce qui se transmet dans la descendance d'Adam, que le mal est ce qui caractérise la reproduction et la descendance, qui est *a priori* rebelle. La descendance dans la forme de vie est ici détruite, elle l'est symboliquement dans la persuasion que la transmission, la reproduction de la forme de vie, a été le premier pas de sa destruction, et sa première déformation interne. On peut, je crois, interpréter la pensée de Wittgenstein sur la morale en disant : pour Wittgenstein, envisager une forme de vie *complète*, avec son langage, c'est voir clairement que ce que nous appelons le bien n'est rien d'autre que la transmission effective de cette forme de vie, et que ce que nous appelons le mal, c'est ce qui ne se transmet pas, et donc n'a aucune existence réelle chez aucun membre de cette forme de vie, puisque, pour en avoir une, le mal aurait dû lui être transmis. Le mal est ce que je crois avoir reçu en partage, que je crois ainsi transmettre malgré moi.

L'on peut dire, en conclusion, que le dogmatisme du logos indicible que Wittgenstein soutenait dans le *Tractatus* a disparu ensuite dans son œuvre, mais qu'il a servi à élaborer une pensée dans laquelle le logos, l'*a priori*, atteigne, chez nous comme ailleurs, un monde où le lait maternel ne transmette pas la malédiction.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.