Document généré le 6 août 2020 15:54

Philosophiques

Introduction

Christine Tappolet et Daniel Weinstock

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004991ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004991ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Tappolet, C. & Weinstock, D. (2001). Introduction. *Philosophiques*, *28* (1), 3–8. https://doi.org/10.7202/004991ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Introduction

CHRISTINE TAPPOLET
Université de Montréal
Tappolec@philo.umontreal.ca

DANIEL WEINSTOCK
Université de Montréal
Weinstod@philo.umontreal.ca

L'être humain évolue dans un univers de normes. Rien ne semble plus naturel que d'affirmer que, par exemple, dans une situation donnée, un agent *aurait dû* se comporter de telle ou telle manière ou encore qu'étant donné les faits dont il dispose, un individu devrait normalement en arriver à la conclusion que p. Pour reprendre une expression de Jonathan Dancy, une norme, c'est tout ce qui apparaît du côté « ought » de la célèbre distinction entre « is » et « ought » (Dancy 2000).

Or, le normatif pose une série de questions philosophiques des plus complexes allant de la nature des normes en général et de leur relation avec la motivation, à la question des normes particulières que nous devrions reconnaître dans un domaine spécifique, comme celui de la prudence ou de l'éthique, en passant par les questions portant sur l'épistémologie des normes et sur la sémantique des énoncés normatifs.

Les essais recueillis dans ce numéro de *Philosophiques* contribuent tous de manières différentes à l'élucidation de certaines de ces questions. La présente introduction entend fournir au lecteur un canevas général permettant de situer ces essais dans le contexte plus large des divers débats philosophiques entourant la notion du normatif.

Une première question qui se pose a trait au statut ontologique du normatif et à son rapport malaisé avec le naturalisme. Qu'est-ce que cette autorité que possèdent nos jugements normatifs et comment se fait-il que ces jugements non seulement fournissent des raisons d'agir, mais semblent aussi avoir un impact sur nos motivations ? Les héritiers philosophiques de Hume ont maintenu la stricte distinction entre le factuel et le normatif et ont mis cette dernière catégorie au ban d'une ontologie respectable. Un jugement normatif serait selon ces penseurs tout au plus la manifestation ou l'expression de nos états affectifs. Un tel scepticisme par rapport aux normes se trouverait par ailleurs confirmé par certains des arguments les plus notoires de la philosophie contemporaine, tel le « rule-scepticism » attribué par Kripke au second Wittgenstein (Kripke 1982). Qu'en est-il, donc, du statut ontologique des normes ?

Une tradition rationaliste issue de Kant, et incluant notamment des penseurs contemporains comme John Rawls (1980), a tenté de contrer le scepticisme par rapport au normatif que le naturalisme a tendance à engendrer en prétendant qu'une interrogation *ontologique* sur la nature du normatif est en quelque sorte hors sujet. Si les normes ne font pas partie du

« mobilier de l'univers », pour reprendre la fameuse expression de John Mackie (1977), elles ne sont pas pour autant illusoires. Elles émergent plutôt de l'activité de la raison elle-même. C'est notre statut d'être rationnel qui fait que certaines normes s'imposeraient à nous. Ainsi, par exemple, l'Impératif Catégorique, le principe suprême de la moralité selon Kant, mais qui correspondrait selon certains kantiens contemporains comme Onora O'Neill (1989) à une contrainte plus générale sur toute activité rationnelle, émerge d'une réflexion sur la possibilité d'une rationalité pratique. Ainsi, le constructivisme d'un John Rawls (1971) peut être vu comme une tentative d'actualiser le projet kantien dans le contexte des débats normatifs contemporains. Dans le présent recueil, Stélios Virvidakis et Jean-Yves Goffi sont les plus proches de cette tradition. D'autres auteurs, tels que Ruwen Ogien, mettent de l'avant une vision que l'on pourrait appeler « pluraliste » de la rationalité des normes. Ils prétendent que nos normes de premier ordre sont sujettes à des méta-normes qui sont pour leur part incommensurables.

A l'opposé de la tradition kantienne se trouvent diverses tentatives naturalistes de faire une place pour le normatif dans un monde naturel. Bien qu'on s'accorde en général pour dire qu'il semble difficile de croire que les normes puissent être simplement réduites à des faits naturels, des auteurs qui se qualifient d'émotivistes ou d'expressivistes, comme Simon Blackburn (1998) et Alan Gibbard (1990) ont cherché à montrer comment les normes sont le produit de nos sentiments ou de nos émotions. Une autre possibilité consiste à faire émerger les normes de nos pratiques sociales. Prenant comme point de départ les difficultés inhérentes à la conception de Brandom (1994), Joseph Heath offre dans le présent volume une explication du normatif qui situe son origine dans l'interaction sociale.

D'une manière générale, une des difficultés persistantes pour toute approche objectiviste des normes vient du lien intime entre les normes et la motivation. Il semble naturel d'admettre que les jugements normatifs ont, ou du moins devraient avoir, une influence sur nos actions – celui qui juge devoir rendre le livre qu'il a emprunté, par exemple, devrait au moins être motivé à le faire. L'idée d'une norme semble être conceptuellement liée à celle de motivation – c'est du moins ce qu'affirment les *internalistes* (Smith 1994). Étant donné la plausibilité de l'internalisme, l'idée d'une origine *rationnelle* des normes pose un problème particulier. Pour reprendre la formulation classique de Bernard Williams (1981), on ne peut imaginer une norme qui serait par rapport à l'économie conative de l'agent *purement externe*. Les normes auxquelles nous serions assujettis doivent se rattacher d'une manière ou d'une autre à nos désirs et inclinations. Mais, pour reprendre un argument célèbre de Hume, on voit mal comment la raison pourrait disposer d'un quelconque pouvoir motivationnel. L'exigence de rendre compte de ce qui dans le normatif noue avec nos motivations semble plutôt donner raison aux analyses expressivistes, puisque le lien entre émotion et motivation pose évidemment beaucoup moins de problèmes.

Les options sont donc les suivantes : on peut maintenir une analyse rationaliste de l'origine des normes, et affirmer qu'il existe un lien entre raison et motivation. De telles initiatives n'ont eu historiquement qu'un succès mitigé. Qu'il s'agisse de la doctrine du mystérieux « respect » pour la loi morale édicté par Kant ou de la « motivation contractualiste » dont Scanlon (1982) fait l'hypothèse[1], elles ont d'habitude péché par leur caractère excessivement *ad hoc*. Ou alors on peut maintenir l'objectivité et la rationalité des normes en récusant le soi-disant lien conceptuel qui existerait entre normes et motivation. Selon les tenants de l'*externalisme*, la relation entre le jugement moral et la motivation serait contingente (voir Brink 1989, notamment). Finalement, on peut faire le choix contraire en rejetant le rationalisme afin de préserver le lien conceptuel entre norme et motivation. Peter Railton nous livre dans le contexte de ce recueil une réflexion sur la nature de l'autorité normative.

Certains auteurs, d'inspiration plus aristotélicienne ou wittgensteinienne, contestent les termes du débat tels qu'ils viennent d'être exposés. Ils se refusent à l'idée que raison et émotion puissent être à ce point dissociées, préférant l'idée que c'est le concert de nos capacités cognitives et de notre sensibilité qui rend possible la découverte des normes (voir McDowell 1985 et Wiggins 1987). Par ailleurs, les normes ne sauraient, selon ces auteurs (nous pensons notamment ici à des penseurs tels que Jonathan Dancy (1993) et Cora Diamond (1995)), être ramenées à des énoncés généraux, mais incorporeraient plutôt des règles hautement particularisées et contextualisées. Une telle vision des normes a par ailleurs une incidence sur la manière dont ces auteurs conçoivent l'éthique de premier ordre. Ils s'opposent aux théories telles l'utilitarisme et la déontologie d'inspiration kantienne qui tentent d'énoncer des principes moraux généraux dont le pedigree serait purement rationnel.

Ces différentes conceptions de la rationalité des normes donnent par ailleurs lieu à des visions fort différentes de l'épistémologie des normes. Comment peut-on connaître les normes auxquelles nous sommes sujets ? Certains auteurs, pour la plupart externalistes, prétendent que les normes sont relatives à des questions purement factuelles ayant trait aux conditions du bien-être et de l'épanouissement humains, et que l'épistémologie des normes doit donc être conçue comme étant en continuité avec les conditions de notre connaissance des faits empiriques. Dans un cas comme dans l'autre, la connaissance serait fondée sur l'observation. C'est là une conception qui a fait toutefois l'objet de nombreuses critiques (voir Harman 1977, ainsi que la discussion de Sayre-McCord (1988)). Les internalistes rationalistes, pour lesquels les normes ne relèvent pas de l'ordre des faits empiriques, privilégient une épistémologie constructiviste, selon laquelle, *grosso modo*, on arriverait à une connaissance des normes par un raisonnement qui se rapprocherait davantage du raisonnement mathéma-

1. Notons que dans son récent livre, Scanlon abandonne cette thèse au profit d'une forme d'internalisme affirmant que nous avons une raison de nous conformer à nos jugements moraux même en l'absence d'un tel désir (cf. Scanlon 1998).

tique (voir Scanlon 1998, par exemple). Cette approche constitue la toile de fond du texte de Stélios Virvidakis, qui discute de la validité de certains arguments *a priori* en éthique. Finalement, les particularistes fondent la connaissance des normes sur une conception de l'épistémologie qui accorde une place importante à l'orientation que sont susceptibles de nous fournir nos émotions, et qui met par ailleurs l'accent sur la perception extrêmement précise et détaillée des situations dans lesquelles les normes trouvent leur domaine d'application. Dans cet esprit, Bernard Baertschi suggère que les émotions ont un rôle à jouer dans notre appréhension des valeurs et des normes, ces dernières étant comprises comme un cas particulier des valeurs. Pour sa part, Jean-Yves Goffi examine la nature du raisonnement moral et défend une approche qui souligne l'importance des cas paradigmatiques. S'intéressant aussi aux questions épistémologiques, Jocelyne Couture avance que les justifications de principes éthiques sont coupables d'introduire des contenus éthiques qui échappent ainsi à la discussion.

Les normes soulèvent par ailleurs un certain nombre d'interrogations de nature sémantique, qui ne sont pas sans lien avec les débats entre expressivistes et rationalistes que nous avons brièvement évoqués plus haut. Comment les normes se comportent-elles dans le discours ? Certains rationalistes pensent trouver dans la réponse à cette question une arme considérable contre les analyses expressivistes. En effet, l'expressivisme semble difficilement conciliable avec l'utilisation courante des expressions normatives, par exemple, dans les contextes indirects, où l'on n'exprime pas notre approbation ou notre désapprobation d'une norme, mais où l'on a par rapport à elles une attitude propositionnelle telle que le doute ou l'interrogation, ou encore dans les cas où les énoncés normatifs figurent comme antécédents de conditionnels (Geach 1960). Des émotivistes tels que Simon Blackburn (1998) et Alan Gibbard (1990) se sont livrés à des analyses extrêmement complexes du discours normatif afin de contourner ce problème.

L'étude du normatif a également donné lieu à d'intéressants développements dans le domaine de la logique dite « déontique », qui a connu son envol dans les écrits de G.H. von Wright (1951), qui tenta, entre autres, de modeler le fonctionnement logique des concepts tels que ceux de l'obligatoire, du permis, et du prohibé sur celui des concepts aléthiques tels que ceux de nécessité, de possibilité et d'impossibilité, formalisé dans le domaine de la logique modale. Plusieurs « cas problèmes » ou paradoxes ont donné à la logique déontique une certaine indépendance par rapport au discours modal. C'est le cas notamment du paradoxe du « bon Samaritain » : le fait que Dupont se soit repenti d'un meurtre implique qu'il l'a commis, mais le fait qu'il soit obligé de se repentir n'implique pas qu'il ait été dans l'obligation de le commettre. La résolution de ce type de paradoxe a donné lieu au développement de ressources logiques telles que l'obligation conditionnelle.

La question qui a fait couler le plus d'encre dans les débats philosophiques traite sans doute des normes associées à la raison pratique. Les écrits de philosophes comme James Griffin (1986) et Derek Parfit (1984), ainsi que les

développements en théorie de la décision ont renouvelé l'intérêt des philosophes pour des questions relatives à la nature de la prudence, c'est-à-dire des normes que doit respecter l'agent pour promouvoir son bien-être. Parmi les questions qui ont suscité le plus d'intérêt philosophique, l'on retrouve des interrogations sur la mesure dans laquelle il est rationnel ou non de pondérer nos intérêts présents au profit de nos intérêts futurs, et sur les normes à adopter dans des situations de choix devant l'incertitude. Et bien sûr, le débat sur les normes éthiques représente l'un des champs d'activité philosophique les plus riches et féconds dans la littérature contemporaine. Les principales familles de pensée sont conséquentialistes et déontologiques. Les premières prétendent que les normes morales que nous nous imposons doivent toujours être sensibles aux conséquences, alors que les secondes estiment que certaines règles morales devraient être immunisées de toute considération de conséquences. Certains conséquentialistes, dont Philip Pettit (1997), estiment que le « fardeau de la preuve » tombe ainsi massivement sur les épaules de ceux qui défendent l'approche déontologique, dans la mesure où ces derniers auraient à justifier que certaines valeurs ne devraient pas faire l'objet d'une promotion ou d'une maximisation. Il s'agit pour les partisans de normes déontologiques de les justifier en faisant ressortir les valeurs dont certaines formes de restriction non-maximisante permettraient l'atteinte. C'est le cas de l'essai de Sarah Stroud, qui part du fait de notre inviolabilité pour justifier certaines restrictions déontologiques. L'essai de Philip Pettit aborde ces questions par un tout autre biais. Il développe une généalogie de nos concepts moraux qui suggère que certains de nos concepts moraux sont de caractère déontologique, tandis que d'autres sont de nature axiologique, de sorte qu'ils contribueront plutôt à développer une approche telle que le conséquentialisme.

Il n'est évidemment pas possible de couvrir la pleine étendue de ces interrogations dans le contexte d'un seul recueil. Notre espoir est néanmoins que les réflexions livrées ici permettront une meilleure compréhension des normes et de leur nature.

Bibliographie

Blackburn, Simon (1998) *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press.

Brandom, Robert (1994) *Making it Explicit*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Brink, David O. (1989) *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dancy, Jonathan, dir. (2000) *Normativity*, Oxford, Blackwell.

Dancy, Jonathan (1993) *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell.

Diamond, Cora (1995) *The Realistic Spirit*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Geach, Peter (1960) « Ascriptivism », *The Philosophical Review*, vol. 74, p. 449-45.

Gibbard, Alan (1990) *Sagesse des choix, justesse des sentiments*, trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996.
Griffin, James (1986) *Well-Being*, Oxford, Clarendon.
Harman, Gilbert (1977) *The Nature of Morality*, Oxford, Oxford University Press.
Kripke, Saul (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell.
Mackie, John (1977) *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin.
O'Neill, Onora (1989) *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.
Pettit, Philip (1997) « The Consequentialist Perspective », dans M.W. Baron, Ph. Pettit et M. Slote, dir., *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell.
Rawls, John, (1980) « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, vol. 77, p. 515-572.
Rawls, John (1971) *Théorie de la* justice, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.
Sayre-McCord, Geoffrey (1988) « La théorie morale et l'absence de pouvoir explicatif », dans R. Ogien, dir., *Le Réalisme Moral*, Paris, PUF, 1999, p. 205-246.
Scanlon, Thomas M. (1999) « Le contractualisme et l'utilitarisme », dans C. Audard, ed., *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, vol. III, p. 151-189.
Scanlon, Thomas M. (1998) *What we Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Belknap.
Smith, Michael (1994) *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell.
von Wright, Georg Henrik (1951) « Deontic Logic », *Mind*, vol. 60, p. 58-74.
Williams, Bernard (1981) « Internal and External Reasons », repris dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.

Document généré le 6 août 2020 15:54

Philosophiques

Le rasoir de Kant

Ruwen Ogien

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004963ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004963ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Ogien, R. (2001). Le rasoir de Kant. *Philosophiques*, *28* (1), 9–25. https://doi.org/10.7202/004963ar

Résumé de l'article

Dans cet article, je m'intéresse à quelques problèmes liés à la justification de méta-normes telles que « devoir » implique « pouvoir ». Je soutiens, d'abord, que des méta-normes différentes sont justifiées par des principes différents. La méta-norme « devoir » implique « pouvoir » est justifiée par un principe d'humanité qui nous demande d'exclure les normes trop exigeantes. La métanorme selon laquelle ce serait une sottise d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut inévitablement de lui-même (« le rasoir de Kant ») est justifiée par un principe de parcimonie qui nous demande d'exclure les normes trop peu exigeantes. Je soutiens ensuite que ces deux principes (humanité et parcimonie) peuvent entrer en conflit. Ce qui m'amène à la conclusion que toute théorie normative qui s'efforce de respecter ces deux principes risque d'être instable.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Le rasoir de Kant

RUWEN OGIEN
CNRS
Ruwen@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Dans cet article, je m'intéresse à quelques problèmes liés à la justification de méta-normes telles que « devoir » implique « pouvoir ». Je soutiens, d'abord, que des méta-normes différentes sont justifiées par des principes différents. La méta-norme « devoir » implique « pouvoir » est justifiée par un principe d'humanité qui nous demande d'exclure les normes trop exigeantes. La méta-norme selon laquelle ce serait une sottise d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut inévitablement de lui-même (« le rasoir de Kant ») est justifiée par un principe de parcimonie qui nous demande d'exclure les normes trop peu exigeantes. Je soutiens ensuite que ces deux principes (humanité et parcimonie) peuvent entrer en conflit. Ce qui m'amène à la conclusion que toute théorie normative qui s'efforce de respecter ces deux principes risque d'être instable.

ABSTRACT. — The present paper adresses some problems related to the justification of meta-norms such as "ought" implies "can". First, I argue that different meta-norms are justified by different principles. The meta-norm "ought" implies "can" is justified by a principle of humanity ruling out norms that are too demanding. The meta-norm according to which it would be foolish to command of someone what he unavoidably wants already ("Kant's Razor") is justified by a principle of parsimony ruling out norms that are not demanding enough. I argue, then, that these two principles (humanity and parsimony) may conflict. This leads me to the conclusion that any normative theory trying to respect both principles may be unstable.

Certains philosophes considèrent que le principe ou, plus exactement, la méta-norme « devoir implique pouvoir » est un bon critère de sélection des théories morales[1]. D'après eux, une théorie morale est incohérente si elle ne respecte pas cette méta-norme dans ses prémisses et dans l'ensemble des propositions normatives qui en sont dérivées[2]. Pourtant, cette méta-norme est loin d'être totalement lumineuse, son interprétation correcte étant une affaire assez compliquée[3]. Parmi les questions qu'on se pose, à son propos, l'une des plus courantes est la suivante : qu'est-ce qui donne à cette méta-norme son caractère apparemment inattaquable ? Est-ce l'existence d'une relation conceptuelle entre les termes « devoir » et « pouvoir » ?

1. J'ai choisi « méta-norme » pour des raisons que je propose dès la première section. J'ai suivi sur ce point Tranøy, K.E., « "Ought" implies "Can". A Bridge from Fact to Norm » *Ratio*,14, 1972, p. 116-130.

2. Brown, James, « Moral Theory and the Ought-Can Principle », *Mind*, Avril 1977, p.206-223.

3. Williams, Bernard, « La cohérence éthique », dans *La fortune morale*, trad.J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994, p.118. Railton, Peter, « Made in the Shade : Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory », *Canadian Journal of Philosophy* , Vol. suppl. 21, 1995, p. 91.

Dans ce qui suit, j'essaie, d'abord, de montrer que le caractère apparemment inattaquable de la méta-norme « devoir implique pouvoir » ne provient pas de l'existence d'une relation conceptuelle entre « devoir » et « pouvoir ». Ce qui lui donne ce caractère, à mon avis, c'est qu'elle est fondée sur un principe moral auquel nous ne sommes pas prêts à renoncer, un principe que j'appelle d'« humanité », lequel nous recommande de ne pas formuler des normes exigeantes au point d'être cruelles ou inhumaines.

J'essaie, ensuite, d'établir que « devoir implique pouvoir » n'est pas la seule méta-norme qui puisse servir de critère de sélection des théories morales. Il en existe au moins une autre qui, me semble-t-il, n'a pas reçu le degré d'attention qu'elle méritait. Il est permis de dire que c'est à elle que Kant fait référence lorsqu'il écrit : « Un commandement ordonnant à chacun de chercher à se rendre heureux serait une sottise ; car on n'ordonne jamais à quelqu'un ce qu'il veut déjà inévitablement de lui-même »[4]. Cette méta-norme semble exclure la possibilité de normes qui nous obligeraient à chercher à obtenir ce que nous voulons de toute façon et de normes dérivées qui nous interdiraient de chercher à obtenir ce que nous ne voulons en aucun cas. À la différence de « devoir implique pouvoir », cette méta-norme n'est pas justifiée par un principe d'humanité, mais par un principe de parcimonie, lequel nous demande d'éliminer les normes superflues.

On a pris l'habitude d'appeler « rasoir d'Occam » le principe de parcimonie ontologique qui nous recommande d'éliminer les entités superflues. Dans le même esprit, j'appellerai « rasoir de Kant », le principe de parcimonie qui nous recommande d'éliminer les normes superflues, puisque c'est en référence à une citation de Kant que j'ai suggéré qu'il existait un principe de ce genre.

Généralement, c'est plutôt la méta-norme « devoir implique pouvoir » qu'on attribue à Kant[5]. Cependant, la version de cette méta-norme qui m'intéresse est celle qui correspond à l'adage « A l'impossible nul n'est tenu ». Or, il y a d'assez bonnes raisons de supposer que ce que Kant a voulu dire n'a pas grand-chose à voir avec ce que l'adage signifie habituellement[6]. C'est pourquoi j'ai préféré placer Kant à l'origine du principe de parcimonie normative seulement, en dépit du fait que c'est plutôt la méta-norme « devoir implique pouvoir » qui est mise à son crédit la plupart du temps.

---

4. Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, 1788, trad. Ferry, Luc et Wisman, Heinz, Paris, Gallimard, 1985, p. 62-63.

5. Von Wright, Georg Henrik, « Ought to be-Ought to do », dans *Six Essays in Philosophical Logic. Acta Philosophica Fennica*, 60, 1996, p. 65.

6. Kant établit, semble-t-il, un lien d'équivalence entre conscience du devoir et conscience de la liberté. Cette idée peut être exprimée par l'affirmation « devoir implique pouvoir », mais non par la formulation contraposée d'après laquelle s'il y a impossibilité de remplir l'obligation, l'obligation elle-même n'existe pas. Cf., Gardiès, Jean-Louis, *L'erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987, p. 31. Voir aussi Gardiès, Jean-Louis, « Modalités et normes », *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, LXII, 4, 1976, 467.

De toute façon, comme on pourra le constater très rapidement, l'examen qui suit n'a aucune visée exégétique. Ce n'est certainement pas une analyse fouillée des idées de Kant sur la question. Je souhaite seulement proposer quelques arguments en faveur d'une distinction entre deux modes de justification des méta-normes : le principe d'humanité et le principe de parcimonie, distinction qui est loin d'être évidente, en dépit du ton affirmatif que j'ai utilisé pour la présenter.

Pour finir, je soutiens que ces deux principes peuvent entrer en conflit.

D'un côté, le principe d'humanité nous demande de construire des théories morales qui ne sont pas trop exigeantes (c'est-à-dire d'exclure les normes cruelles ou inhumaines). D'un autre côté, le principe de parcimonie nous demande de construire de construire des théories morales suffisamment exigeantes (c'est-à-dire, d'exclure les normes superflues, celles, en particulier, qui s'alignent sur ce que l'agent veut déjà).

Il n'est pas du tout sûr qu'il soit possible de respecter ces deux demandes à la fois dans la construction de nos théories morales. C'est sur cette note pessimiste (pour les bâtisseurs de théories) que s'achève l'article.

1. Normes et méta-normes

Supposons qu'un agent de sécurité me dise : « Il est interdit de fumer dans l'enceinte du métro », et que je lui demande courageusement « Pourquoi ? ». Il ne serait pas très étonnant qu'il me réponde : « Parce que c'est la loi ». En posant la question, j'ai, pour ainsi dire, accompli un certain travail philosophique, puisque j'ai contribué à mettre en évidence une distinction, désormais classique (bien qu'exposée à différentes objections) entre l'*énoncé normatif* « Il est interdit de fumer dans l'enceinte du métro », qui est tel parce qu'il contient une expression dite « déontique » (c'est-à-dire de permission, d'interdiction, d'obligation) et la *norme* (règle, loi, prescription, directive, recommandation etc.) dont l'existence est, selon les théories, le « fondement », la « justification », la « condition de vérité », le « sens », la « référence » etc. de l'énoncé normatif [7].

À cette construction traditionnelle à deux niveaux, il me semble qu'il est possible d'en ajouter trois autres au moins. En effet, s'il est légitime de demander « En vertu de quoi est-il interdit de fumer dans le métro ? », il ne l'est pas moins de poser la question : « Qu'est-ce qui vous autorise à dire que cette norme (loi, règle, etc.) existe ? ». Bref, il convient peut-être de présenter la norme invoquée à l'appui de tel ou tel énoncé normatif comme un simple « candidat à l'existence » en attente d'être sélectionné selon certains critères. L'un des critères les plus intéressants, me semble-t-il, est celui que Durkheim a fortement recommandé [8].

---

7. Von Wright, Georg Henrik, « La fondation des normes et des énoncés normatifs », *Science, Technique, Société*, 1986, p.10-26.

8. Durkheim, Emile, « Définition du fait moral » dans *Textes 2 : Religion, morale, anomie*, Paris, Minuit, 1975, p.257-288.

D'après lui, c'est l'existence de sanctions qui nous autorise à inférer l'existence de normes. Ce critère nous permet de distinguer assez clairement les normes juridiques des normes sociales ou morales. Les premières (juridiques) sont rendues manifestes par l'existence de sanctions dites « organisées », c'est-à-dire administrées par des corps définis et constitués, selon une procédure connue d'avance. Ces sanctions (des amendes aux exécutions, en passant par l'emprisonnement) sont objectives, mesurables, observables. Les secondes (sociales et morales) s'expriment dans des sanctions dites « diffuses », c'est-à-dire administrées par chacun et par tout le monde, sans procédure définie d'avance. Ces sanctions (sarcasmes, mépris, humiliation, etc.) et les peines associées (honte, perte de l'honneur, etc.) sont plutôt subjectives, difficiles à quantifier. Il est possible, bien sûr, de contester l'usage extensif qui est fait du terme « sanction » dans cette théorie. Il est possible, aussi, de proposer des critères d'identification de l'existence de normes un peu plus sympathiques. Il serait assez raisonnable de supposer qu'à la différence des normes juridiques, qui peuvent être des obligations ou des interdictions purement extérieures (comme les lois d'une puissance militaire occupante), les normes sociales ou morales doivent être approuvées, appréciées. L'existence d'une norme ne doit pas nécessairement être inférée de l'existence de sanctions : elle peut se manifester par son pouvoir d'*attraction*.[9] Quoi qu'il en soit, tous ces critères sont situés au même niveau, celui auquel les normes juridiques sociales et morales peuvent être distinguées[10]. Il y a, cependant, des critères plus généraux qui permettent de sélectionner, dans l'ensemble des *candidats à être des normes d'action*[11], qu'ils soient juridiques, sociaux, moraux, ceux qui peuvent être dits « authentiques » et de rejeter ceux qui recevront le nom peu flatteur de « pseudo-normes »[12]. Le plus connu de ces critères se présente sous la forme d'une maxime disant « devoir implique pouvoir »[13]. Étant donné qu'il

---

9. C'est du moins ce que j'essaie de montrer dans *Les causes et les raisons. Philosophie analytique et sciences humaines*, Nîmes, J. Chambon, 1995, p.105-107.

10. Dans son essai non publié « Sens et normes », que Maria-Michela Marzano-Parisoli a bien voulu me communiquer, on peut trouver une présentation très éclairante des différents critères qui servent habituellement à distinguer ces trois types de normes. Toutefois, l'article très complet et novateur d'Otto Pfersmann montre qu'il n'est vraiment pas facile de proposer des critères de distinction décisifs, ou plus exactement que les critères les plus courants ne sont pas décisifs, la tripartition elle-même méritant d'être remise en question. Cf. Pfersmann, Otto, « Pour une typologie modale de classes de validité normative », dans, Petit, Jean-Louis, dir., *La querelle des normes. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Presses Universitaires de Caen, 1995, p. 69-73.

11. À distinguer, par exemple, des normes épistémiques telles que « Acceptez les propositions vraies ; rejetez les propositions fausses », pour lesquelles les principes de sélection ne semblent pas être identiques (c'est une question assez complexe que je préfère laisser de côté ici).

12. Von Wright Georg Henrik, « Y a-t-il une logique des normes », dans Petit Jean-Louis, dir., *La querelle des normes*., p. 36.

13. Dans la littérature de style analytique anglophone consacrée à cette question, cette méta-norme se présente sous la forme d'une relation entre termes (« ought » implies « can »), lorsque l'auteur veut insister leur lien logique. J'ai respecté cet usage. D'autre part, j'ai choisi

s'applique à *tous* les candidats à être des normes, il n'est pas déraisonnable de l'appeler « méta-norme ».

Le rôle de ce critère dans la sélection des théories morales ne peut pas être négligé. Cette méta-norme sert, entre autres, à justifier la préférence pour certaines variétés de naturalisme moral[14]. Toutefois, parmi les philosophes qui exploitent la méta-norme pour justifier leur théorie, certains admettent qu'elle n'est pas une sorte de premier principe qui n'exige pas de justification (parce qu'elle serait évidente, etc.) Bref, la question « Pourquoi dites-vous "devoir implique pouvoir" ? » ne leur paraît pas moins légitime que « Pourquoi dites-vous qu'il est interdit de fumer dans le métro ? ». Enfin, « devoir implique pouvoir » n'est pas la seule méta-norme qui puisse jouer un rôle dans la sélection des théories morales. La méta-norme que j'ai attribuée à Kant, selon laquelle, il serait absurde de nous obliger à chercher à obtenir ce que nous voulons de toute façon, est dirigée contre les morales du bonheur personnel[15].

Au total, nous avons donc cinq niveaux :1) l'énoncé normatif ; 2) l'affirmation de l'existence d'une norme ; 3) la justification de l'existence de normes spécifiques (juridiques, sociales, morales, etc.) ; 4) la sélection de l'ensemble des normes spécifiques au moyen de méta-normes ; 5) la justification des méta-normes.

Bien entendu, cette image des « niveaux » est assez dangereuse car elle risque de susciter l'objection de régression infinie. Il serait probablement plus prudent de se contenter d'opposer, comme on le fait habituellement, d'une

---

« devoir » *implique* « pouvoir », de préférence à « devoir » *suppose* « pouvoir », ou « devoir, c'est pouvoir », parce que ma cible est précisément la maxime lorsqu'elle se présente comme un lien « logique » ou « conceptuel ».

14. Railton, « Made in the Shade : Moral Compatibilism and the Aims of Moral Theory », p. 105-106.

15. Cf., Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 58-66. Il ne serait peut-être pas impossible de montrer que la méta-norme que Kant dirige (entre autres arguments, bien sûr), contre les morales du bonheur personnel, pourrait se retourner contre la théorie de Kant elle–même. Elle pourrait permettre d'établir, par exemple, qu'il n'existe pas de devoir de ne pas mentir, à proprement parler. Admettons, en effet, que le devoir de ne pas mentir puisse être justifié, en tant que devoir moral, par le fait que si nous voulions faire d'une maxime qui nous autorise à mentir un principe universel, nous serions inévitablement amenés à une contradiction (conceptuelle, pratique ou téléologique, selon les interprétations : Sullivan, Roger. J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.167-179). Un commandement ordonnant à chacun de ne pas mentir reviendrait, en somme, à un commandement de ne pas se contredire. Mais quelle serait l'utilité d'un tel commandement ? Nous cherchons « inévitablement » de nous-même à éviter de nous contredire. Un commandement de ne pas mentir, dans la mesure où il signifierait « ne pas se contredire », serait donc « une sottise » au même titre que le commandement tourné en dérision par Kant, de chercher à se rendre heureux. En développant cet argument, on pourrait, je crois, aller jusqu'à se demander si cette méta-norme ne pourrait pas servir à exclure, de façon plus générale, les théories qui essaient de justifier l'autorité de certains principes moraux en invoquant leur rationalité (quelle que soit la conception de la rationalité endossée d'ailleurs). Mais, dans l'état rustique où se trouve encore cet argument, il vaut peut-être mieux ne pas chercher à aller aussi loin.

part l'énoncé normatif et, d'autre part, la norme, dont l'existence serait garantie par un ensemble de critères qui seraient considérés comme étant tous de *même niveau* (les méta-normes y compris). Mais j'insiste sur le fait qu'il ne s'agit que d'une image, que j'adopte sans m'engager sur les problèmes de régression parce qu'elle me permet de préciser que c'est à deux aspects seulement du problème des normes que je m'intéresse : les méta-normes qui s'appliquent à toutes les normes d'action et leur justification.

Par ailleurs, je tiens à souligner, que mon but n'est pas d'examiner dans tous ses détails la méta-norme « devoir implique pouvoir », à propos de laquelle une littérature assez importante existe déjà[16]. Je ne commence pas, comme on a pris l'habitude de le faire, par recenser et discuter les différents sens de « devoir » (prescription, recommandation, nécessité pratique, attente, prédiction etc.) et de « pouvoir » (capacité, liberté, etc.). J'emploie « devoir » au sens le plus courant dans la discussion de la méta-norme qui m'intéresse, c'est-à-dire d'obligation et « pouvoir » au sens de possibilités logiques, physiques ou psychologiques. En d'autres mots plus compliqués, je pourrais dire que j'interprète cette méta-norme comme mettant en relation la modalité déontique de l'obligation et la modalité aléthique de la possibilité.

Ce que je souhaite montrer, seulement (si je puis dire), c'est que :

1) « devoir implique pouvoir » n'est pas la seule méta-norme qui puisse servir de critère de sélection des théories morales. La méta-norme disant « Il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut » (et la méta-norme dérivée « Il est inutile d'interdire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas ») en est une autre.
2) si la méta-norme « devoir implique pouvoir » paraît inattaquable, ce n'est pas en raison d'une relation de dépendance conceptuelle entre « devoir » et pouvoir », mais parce qu'elle repose sur un principe d'humanité auquel nous ne sommes pas prêts à renoncer.
3) la méta-norme disant qu'il est absurde d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut ou d'interdire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas repose sur un tout autre principe, que j'appelle « principe de parcimonie ».
4) ces deux principes peuvent entrer en conflit.

---

16. Hare, Richard, M. « "Ought" and "Can" », dans *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 51-66 ; Von Wright, Georg Henrik, *Norm and Action*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1963 ; Mavrodes, George I., « "Is" and "Ought" », *Analysis*, XXV,2, 1964, p. 42-44 ; Shaw, P. D., « Ought and Can », *Analysis*, XXV, 4, 1965, p.196-197 ; Hintikka, Jaako, « Deontic Logic : the Philosophical Morals », *Models for Modalities*, Dordrecht, Reidel, 1969 ; Tranøy, « "Ought" implies "Can" : A Bridge from Fact to Norm » ; Vermazen, Bruce, « The Logic of Practical "Ought" Sentences », *Philosophical Studies*, 32, 1977, p.1-71 ; Brown, « Moral Theory and the Ought-Can Principle » ; Thomas, Geoffrey, *An Introduction to Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1993,p. 160-162 ; Yaffe, G., « "Ought" implies "Can" and the Principle of Alternate Possibilities », *Analysis*, 59, 3, 1999, p.218-222 ; Carlson, « Oughts and Cans of Objective Consequentialism », *Utilitas*, 11, 1, 1999 ; Griffin, James, *Value Judgments*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 89-92. À quoi on peut ajouter : Gardiès, Jean-Louis, *L'erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987.

L'idée qu'il n'y a pas de relation de dépendance conceptuelle entre « devoir » et « pouvoir » est au centre de mon argument. Je vais, bien sûr, commencer par essayer de donner des raisons en sa faveur.

2. Le principe d'humanité

Il existe différentes objections à l'idée qu'il existerait une sorte de relation conceptuelle entre « devoir » et « pouvoir ». La plus simple pourrait s'inspirer d'une remarque de Michael Stocker.[17] Il n'est pas contradictoire de penser qu'un débiteur a le devoir de payer ses dettes, même s'il n'en a pas le pouvoir. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de relation de dépendance conceptuelle entre « devoir » et « pouvoir ».

Cependant, parmi les raisons qui devraient nous convaincre que la relation entre « devoir » et « pouvoir » n'est pas conceptuelle, certaines sont un peu plus argumentées. Les trois principales sont les suivantes :

1) « devoir implique pouvoir » contredit la loi de Hume.
2) « devoir implique pouvoir » exclut la possibilité de conflits moraux.
3) « devoir implique pouvoir » exclut la possibilité de la faiblesse de la volonté.

1) « Devoir implique pouvoir » contredit la loi de Hume.

La méta-norme « devoir implique pouvoir » peut être spécifiée de la façon suivante. « L'agent X ne doit faire p que s'il peut faire p ». Cette formulation est en accord avec certaines de nos intuitions relatives à la responsabilité. On ne blâme pas l'agent qui ne pourrait en aucun cas faire ce qu'il était censé devoir faire (à première vue). Mais la version contraposée de cette formulation semble poser un problème à tous ceux qui admettent ce qu'on appelle la « loi de Hume ». Selon cette loi, une conclusion normative ne peut pas être tirée de prémisses non normatives[18]. Or, la formule contraposée « Si l'agent X ne peut pas faire p, alors il ne doit pas faire p » viole manifestement la loi de Hume puisqu'une conclusion normative (l'agent ne *doit* pas) est dérivée d'une prémisse non normative (l'agent ne *peut* pas)[19]. Il existe deux façons d'essayer d'écarter l'objection[20] :

1) Nier que la conclusion soit normative en soutenant, par exemple, que la négation d'une norme n'est pas une norme.

---

17. Stocker, Michael, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 96.

18. Thomas, *An Introduction to Ethics*, p. 160-162 .

19. J'ai choisi « non normatif » de préférence à « descriptif » ou « factuel » car, comme Mavrodes le fait justement remarquer, opposer le normatif au factuel contient le présupposé (que je ne partage pas) selon lequel les jugements normatifs ne sont pas factuels. Cf, Mavrodes, « "Is" and "Ought" », p.42, note 2.

20. Thomas, *An Introduction to Ethics*, p.161-162.

2) Nier que les prémisses soient non normatives en soutenant, par exemple, que « Si on ne peut pas, on ne doit pas » est un enthymème, un raisonnement dont l'une des prémisses n'a pas été formulée explicitement. Le raisonnement complet aurait l'allure suivante :
Prémisse : Si l'agent X ne peut pas faire p, il ne doit pas faire p.
Prémisse : l'agent X ne peut pas faire p.
Conclusion : l'agent X ne doit pas faire p.

Dans ce raisonnement, la prémisse majeure est normative, de sorte qu'aucune conclusion normative n'est tirée de prémisses purement non normatives.

Ni l'une ni l'autre de ces manœuvres n'est tout à fait convaincante.

L'idée que la conclusion est non normative est parfois justifiée par une interprétation pragmatique de « devoir implique pouvoir ». En fait, il ne faudrait pas dire « devoir » *implique* « pouvoir », mais « devoir » *présuppose* « pouvoir ». Et, de même que l'attribution de propriétés physiques à une chose présuppose son existence, de même l'attribution de propriétés déontiques à une action (permise, obligatoire, interdite) présuppose que cette action soit possible. S'il est clair que l'action ne peut pas être accomplie, la question ne se pose pas de savoir si elle est permise, obligatoire, interdite : il ne peut tout simplement pas y avoir de norme relative à cette action[21]. Si on rejette cette interprétation pragmatique, on se retrouve avec une difficulté logique. Selon George Mavrodes, l'idée que la négation d'une norme pourrait ne pas être une norme laisse penser qu'il pourrait y avoir des énoncés normatifs dont la négation serait non normative, ce qui est plutôt bizarre [22]. Pourquoi « bizarre » ? Supposons qu'on me demande de juger si X doit faire p. Si la négation d'une norme n'est pas une norme, il s'ensuivra que si je dis « X doit faire p », mon jugement sera normatif, et si je dis « X ne doit pas faire p », mon jugement ne sera pas normatif. C'est, en effet, bizarre. D'autre part, il faudrait pouvoir résoudre le cas complexe de la double négation. À supposer que la négation d'une norme ne soit pas une norme, qu'en est-il de la négation de cette négation ? Est-elle une norme ou pas ? Si on estime qu'elle est une norme , comme il semble naturel de le faire, on se retrouve avec la difficulté soulignée par Geoffrey Thomas[23]. Il serait étrange que la négation d'une norme ne soit pas une norme alors que la double négation d'une norme est une norme. Ceux qui tiennent à l'idée que la conclusion « X ne doit pas » n'est pas normative ont le recours, semble-t-il de distinguer deux formes de négation. La négation de portée étroite de « X doit faire p » serait la norme : « X ne doit pas faire p ». Mais la négation de portée large de « X doit faire p », c'est-à-dire « Il n'est pas vrai que X doit faire p », signifierait « Il n'y a pas de norme relative à p ». Ils diront ensuite que, de même

21. Shaw, « Ough and Can », p.196-197.
22. Mavrodes. « "Is"and"Ought" », p. 43.
23. Thomas, *An Introduction to Ethics*, p.162

que la négation large d'une norme n'est pas une norme mais le constat de l'absence de toute norme, la négation de cette négation n'est pas une norme, mais le constat de l'existence d'une norme quelle qu'elle soit. Serons-nous débarrassés de la difficulté pour autant ? C'est peu probable, car on ne voit pas très bien pourquoi une conclusion normative non spécifiée devrait être jugée non normative.

La seconde manœuvre est également exposée à différentes objections. La principale est la suivante. La formulation contraposée de « devoir » implique « pouvoir », est présentée comme un raisonnement dont la prémisse cachée serait la norme « Si X ne peut pas faire p, X ne doit pas faire p ». L'avantage, c'est que la loi de Hume est respectée, puisque le raisonnement va du normatif au normatif. L'inconvénient, selon Mavrodes, c'est que « devoir » implique « pouvoir » n'est plus considéré comme une vérité logique ou conceptuelle. La méta-norme devient un principe du même genre que celui qui nous interdit de tuer des innocents [24]. Il n'y a, en effet, aucune bonne raison de juger que « Si X ne peut pas faire p, X ne doit pas faire p » est une norme et que « Si X doit faire p, X peut faire p » n'en est pas une.

D'un côté, la méta-norme « devoir implique pouvoir » dans sa version contraposée (« Si on ne peut pas, on ne doit pas ») est invoquée pour justifier une certaine forme de scepticisme à l'égard de la loi de Hume, c'est-à-dire de l'idée qu'il serait impossible de tirer des conclusions normatives de prémisses non normatives. D'un autre côté, la loi de Hume est invoquée pour contester le caractère inattaquable de « devoir implique pouvoir ». Dans sa version contraposée, la méta-norme ne respecte pas la loi de Hume, et doit, pour cette raison, être rejetée. Mais, en réalité, tout ce que les partisans de cette dernière thèse seraient susceptibles d'avoir montré, c'est qu'il existe des raisons de rejeter la méta-norme « devoir implique pouvoir », lorsqu'elle est présentée comme une sorte de vérité conceptuelle.

2) « Devoir implique pouvoir » exclut la possibilité de conflits moraux

D'après Bernard Williams, un conflit (ou un dilemme) moral peut prendre deux formes fondamentales [25] :

1) Je dois faire a et je dois faire b, mais je ne peux pas faire a et b
2) Je dois faire c et ne pas faire c

On peut illustrer la première forme de la façon suivante[26]. Supposons qu'après une délibération ultra rapide, j'arrive à la conclusion que je *dois* sauter à l'eau pour essayer de sauver un enfant qui est en train de se noyer à ma droite dans un lac. Admettons que le jumeau de cet enfant soit en train de se

---

24. Mavrodes, « "Is" and "Ought" », p.44.

25. Williams, « La cohérence éthique », p. 115.

26. Exemple inspiré de Barcan Marcus, Ruth, « Moral Dilemmas and Consistency », *Journal of Philosophy*, LXXVII, 3, 1980, p.121-136.

noyer dans le même lac à ma gauche mais à une distance telle que je ne puisse pas sauver les deux jumeaux à la fois. En vertu d'un principe d'impartialité, qui nous demande de traiter les cas similaires de façon similaire, s'il est vrai que je dois essayer de sauver l'un, il est vrai aussi que je dois essayer de sauver l'autre. Autrement dit, je *dois* sauver les deux. Mais c'est, évidemment, une chose que je ne *peux* pas faire. Ce genre de cas nous permet d'envisager la possibilité que « devoir » n'implique pas nécessairement « pouvoir ».

Supposons, à présent, que la personne qui se noie n'est pas un enfant innocent mais un individu maléfique ayant détruit une partie de l'humanité et qui, je le sais, a manifesté l'intention d'en détruire une autre. Pour certains philosophes, il ne serait pas absurde de dire que, dans des cas de ce genre, je dois la sauver et je ne dois pas la sauver, ce que je ne peux pas faire [27]. Ces cas illustrent la deuxième forme de conflit moral. Ils semblent suggérer, eux aussi, que « devoir » n'implique pas nécessairement « pouvoir ».

L'objection qui vient assez naturellement à l'esprit, c'est que, dans les deux cas, c'est une erreur de croire qu'un devoir existe ou que le devoir soit bien celui qui est décrit. Il est permis de penser que des devoirs contradictoires (faire c et ne pas faire c) ne sont pas des devoirs du tout[28]. D'autre part, il est tout fait raisonnable de considérer que le devoir, lorsqu'il y en a deux d'égale importance et qu'il est impossible de les respecter simultanément, n'est pas de faire les deux, mais l'un *ou* l'autre[29]. De ceci il semble suivre que « devoir » implique « pouvoir » n'est pas menacé par les cas en question, puisque, dans le premier, il n'y a pas de devoir à proprement parler et dans le second, un « devoir » auquel correspond un « pouvoir ». Mais E. J. Lemmon est d'un avis différent. Il estime que « Je dois » et « Je ne dois pas » ne sont pas contradictoires, à proprement parler : les deux peuvent être vrais simultanément. Et, d'après lui, admettre la possibilité du conflit moral, c'est, tout simplement, reconnaître qu'un devoir et sa négation peuvent être vrais simultanément. Qu'il nous arrive d'être obligés de faire et de ne pas faire quelque chose est un « fait désolant propre à la vie humaine, mais ce n'est pas une contradiction logique[30] ». On lui a fait remarquer, toutefois, que, même si pris en eux-

---

27. L'exemple de Lemmon, que j'ai adapté, lui-même adapté de Platon, est approximativement le suivant. Un ami vous laisse un fusil de chasse en dépôt. Vous promettez de le lui rendre dès qu'il repassera le chercher. Mais lorsque cet ami revient pour récupérer son arme, il est dans un état de totale dépression et vous craignez qu'il s'en serve pour autre chose que du gibier (sa femme, ses enfants, lui-même, etc.). Dans un cas de ce genre, dit Lemmon, on doit et on ne doit pas restituer le fusil. Lemmon, E. J., « Moral Dilemmas », *Philosophical Review*, LXXI, 2, 1962, p.150.

28. Conee, Earl, « Why Moral Dilemmas are Impossible », *American Philosophical Quarterly,* 26, 1989, p.133-141.

29. Sur les problèmes que pose cette solution dite « disjonctive », et sur toutes sortes d'autres difficultés liées aux conflits ou aux dilemmes moraux, voir Tappolet, Christine, « Dilemmes moraux », dans Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 2ème éd., Paris , PUF, 1996

30. Lemmon, « Moral Dilemmas », p. 150.

mêmes, un énoncé d'obligation et sa négation ne sont pas contradictoires, ils le deviennent si on introduit « devoir » implique « pouvoir »[31]. En effet, si « devoir » implique « pouvoir », de « Je dois » et « Je ne dois pas », qui ne sont pas contradictoires, il suit « Je peux » et « Je ne peux pas », qui *sont* contradictoires[32]. Confronté à cette difficulté, Lemmon conclut qu'il est préférable de renoncer à « devoir » implique « pouvoir » plutôt qu'à l'idée qu'un devoir et sa négation peuvent être vrais simultanément (c'est–à-dire au conflit moral tel qu'il le conçoit). Cette conclusion met clairement en évidence l'alternative qui m'intéresse. Ou bien on tient à l'idée de conflit moral, mais, dans ce cas, il faut renoncer à « devoir » implique « pouvoir ». Ou bien, on tient à « devoir » implique « pouvoir », mais dans ce cas il faut renoncer à l'idée de conflit moral. Ceux qui n'ont pas le goût des solutions extrêmes et veulent échapper à cette alternative qu'ils jugent peu séduisante ont le recours, semble-t-il de tenter de montrer que les conflits que Lemmon envisage, de la forme « Je dois faire c et ne pas faire c », peuvent être ramenés à des conflits de la forme « Je dois faire a » et « Je dois faire b »[33]. Il ne leur reste plus ensuite qu'à proposer une solution de type disjonctif (ou bien a ou bien b) qui n'est pas incompatible avec « devoir » implique « pouvoir ». Mais les solutions de type disjonctif sont plutôt celles qui nient l'existence de conflits moraux. Elles laissent donc, me semble-t-il, l'alternative en l'état . Ce qui revient à dire que Lemmon n'a probablement pas tort. On pourrait toutefois lui reprocher de jeter le bébé avec l'eau du bain. Mais le bébé peut être sauvé. À supposer, en effet, qu'il y ait des raisons de renoncer à « devoir implique pouvoir » dans sa version conceptuelle ou logique, il ne s'ensuivrait pas qu'il y aurait des raisons de la rejeter dans toutes ses versions.

3) « devoir implique pouvoir » exclut la possibilité de la faiblesse de la volonté

L'argument dit de « la faiblesse de la volonté » contient l'idée qu'il est parfaitement concevable qu'un devoir soit reconnu comme tel alors qu'il est psychologiquement impossible de le respecter[34]. Il y a toutes sortes de cas dans lesquels nous avons l'impression que nous ne faisons pas ce que nous pen-

---

31. *Ibid*., note 8, p.150.

32. Ce qu'il est permis de contester. Jon Elster me propose l'objection suivante. De « Je dois » et « Je ne dois pas », il ne suit pas « Je peux » et « Je ne peux pas », car même si de « Je dois » il suit « Je peux » (par « devoir implique « pouvoir »), de « Je ne dois pas », il ne suit pas « Je ne peux pas ». Je comprends l'objection ainsi : il est évident que, parmi les choses que je ne dois pas faire, il y en a que je peux faire : « Je ne dois pas » n'implique pas « Je ne peux pas ». Personnellement, ce que je tire de l'objection, c'est que le terme « implique » dans la maxime « devoir implique pouvoir » ne doit pas être pris au sens fort ou logique, en raison de l'asymétrie entre « Je dois » et « Je peux » d'une part, « Je ne dois pas » et « Je ne peux pas », de l'autre.

33. À la suite de Bernard Williams, « La cohérence éthique », p.117.

34. Vermazen, « The Logic of Practical «Ought» Sentences », p. 62-63.

sons devoir faire à cause d'une défaillance insurmontable de notre volonté (passagère ou permanente, c'est sans importance dans cette discussion). Pourtant, nous n'en tirons pas nécessairement la conclusion que le devoir n'était pas authentique. Ce qui revient à dire qu'il y a un cas, au moins, où « devoir » n'implique pas « pouvoir » : le cas où « pouvoir » est pris au sens psychologique d'« avoir la volonté ». Mais il est permis de soutenir que « devoir » n'implique pas « pouvoir » au sens *psychologique*. Un devoir auquel nous ne pourrions pas obéir en raison d'une défaillance insurmontable de notre volonté resterait un devoir. « Devoir » impliquerait seulement « pouvoir » au sens *logique* (un devoir qu'il serait impossible de respecter parce qu'il est contradictoire serait inauthentique) et au sens *physique* (un devoir qu'il serait impossible de respecter car il viole les lois de la nature serait inauthentique). Bref, si les impossibilités psychologiques ne sont pas prises en ligne de compte, le principe est à l'abri des objections de type « faiblesse de la volonté », mais on peut avoir des raisons de le trouver trop pauvre dans le contexte d'une discussion relative aux normes d'action. Si les impossibilités psychologiques de type « faiblesse de la volonté » sont prises en ligne de compte, le principe est intéressant, mais il est attaquable. On trouvera toujours des philosophes pour dire qu'une obligation peut être valide même si nous n'avons pas la possibilité psychologique de la respecter. Finalement, la discussion du problème dit de la « faiblesse de la volonté » nous confronte à une alternative similaire aux précédentes. Ou bien nous admettons « devoir implique pouvoir » et la possibilité de la faiblesse de la volonté, c'est-à-dire de cas dans lesquels on doit mais on ne peut pas au sens psychologique (défaillance insurmontable de la volonté) est exclue. Ou bien nous admettons la possibilité de la faiblesse de la volonté et nous devons renoncer à « devoir implique pouvoir » au sens fort de la formule, c'est-à-dire d'une relation dont la négation serait *inconcevable*.

L'ensemble des arguments dirigés contre « devoir implique pouvoir » semble bien montrer qu'il n'y a pas de lien interne ou conceptuel entre « devoir » et « pouvoir ». On peut très bien concevoir des devoirs auxquels il est impossible de se conformer pour des raisons psychologiques ou parce qu'ils sont en conflit avec d'autres devoirs, mais qui restent, néanmoins, des devoirs authentiques. D'autre part, on peut penser qu'il convient de rejeter « devoir implique pouvoir » dans sa version conceptuelle parce qu'on estime qu'elle est incompatible avec la loi de Hume.

À la suite de Tranøy, il ne paraît pas illégitime de conclure que, dans notre monde au moins, il n'est pas logiquement impossible d'exiger l'impossible[35]. Mais, à supposer qu'il serait en effet, logiquement possible d'exiger l'impossible, il n'en résulterait pas que nous *devrions* le faire. À quoi pourrait bien ressembler un monde où l'impossible serait exigé ? À un monde bizarre (pour dire le moins), cruel et inhumain (pour dire ce qu'il

35. Tranøy « 'Ought' Implies 'Can' : A Bridge from Fact to Norm », p.122.

serait assez exactement, puisque ces normes seraient, en principe, assorties de sanctions négatives et donc de souffrances injustifiées).

À supposer, donc, que la méta-norme « devoir implique pouvoir » n'ait pas de soutien logique, elle resterait justifiée, néanmoins, par ce que j'appelle un *principe d'humanité*. « Devoir implique pouvoir » est une méta-norme qui nous enjoint d'exclure les candidats à être des normes, qui, s'ils étaient retenus, rendraient notre monde cruel ou inhumain[36]. Si nous jugeons que « devoir implique pouvoir » est inattaquable, c'est, à mon avis, pour cette raison. En tout cas, cela ne peut pas être pour des raisons logiques, car de ce point de vue, la méta-norme est loin d'être intouchable.

D'après Tranøy, de « Si une action p est impossible, il n'est pas permis qu'elle soit obligatoire », on peut dériver « Si une action p est nécessaire, il n'est pas permis qu'elle soit interdite »[37]. Autrement dit, de la méta-norme qui exclut d'obliger l'impossible, on peut dériver la méta-norme qui exclut d'interdire le nécessaire. J'ajouterai que ces deux méta-normes sont justifiées par le principe d'humanité. Un monde dans lequel ce qui est nécessaire (à différents points de vue : physique, psychologique, etc.) serait interdit, serait aussi cruel et inhumain qu'un monde où ce qui est impossible serait obligatoire.

Bien entendu, le principe d'humanité est plus général que la méta-norme « devoir implique pouvoir ». Il nous enjoint de rejeter toutes les obligations cruelles, celles que l'agent ne peut pas remplir n'étant qu'un cas particulier. Certains philosophes estiment que les devoirs d'impartialité sont cruels, mais ils pourraient très bien admettre qu'il n'est pas impossible d'y obéir. Ils diraient seulement qu'il ne *faut* pas toujours agir conformément à ce qu'ils exigent. Ils pourraient ajouter : « en vertu du principe d'humanité ». Mais ce qui m'intéresse ici, ce sont les cas dans lesquels les obligations sont cruelles précisément parce qu'on ne peut pas les honorer. Par ailleurs, il n'est peut-être pas inutile d'insister sur le fait que, ce qui est cruel, ce n'est pas de *formuler* une obligation de faire l'impossible, mais de sanctionner ceux qui violent l'obligation[38]. Imaginons une situation ubuesque (proche de notre actualité, en fait) dans laquelle l'obtention d'une carte de travail serait conditionnée par l'obtention d'une carte de séjour et l'obtention d'une carte de séjour par celle d'une carte de travail. Une norme exigeant l'impossible dans ces conditions (posséder une carte de séjour) serait seulement grotesque, si

36. Ibid., p.123.

37. Ibid., p.121.

38. J'ai introduit cette précision à la suite d'un commentaire d'Otto Pfersmann (merci). Cependant, j'ai choisi de ne pas le suivre jusqu'au bout de son analyse (pour le moment). Si je l'ai bien compris, une norme qui exige l'impossible peut masquer la volonté de maltraiter systématiquement certaines personnes, volonté qui s'exprime effectivement dans des normes qui autorisent des actes de violence à l'égard de ces personnes. Mais, en tant que telle, la norme qui exige l'impossible est bel et bien dépourvue de sens, ce que je conteste d'une certaine façon puisque j'estime qu'il n'y a pas de relation conceptuelle ou logique entre « devoir » et « pouvoir ». Ce que je propose ici est une tentative de compromis.

l'infraction à cette norme n'était pas sanctionnée par l'expulsion (ou pire, selon les cas et l'imagination du législateur).

3. Le principe de parcimonie

Revenons au « rasoir de Kant ». Ce rasoir élimine toutes les normes qui ordonnent à quelqu'un ce qu'il veut inévitablement de lui-même. Étant donné que cette méta-norme est relative à la conduite humaine, cette formule intentionnelle (en ce sens qu'elle fait référence au « vouloir » de l'agent) est préférable à d'autres qui seraient purement comportementales (telles que : « ce que l'agent *ferait* de toute façon »). De ce point de vue, la formulation kantienne est adéquate. D'un autre côté, il me semble qu'elle pourrait être débarrassée de la spécification modale : l'adverbe « inévitablement » pourrait être éliminé. On pourrait dire simplement qu'en vertu de certaines considérations *pragmatiques*, il est absurde d'ordonner à quelqu'un de faire ce qu'il veut de lui-même (qu'il le veuille « inévitablement » ou pas). Un ordre commandant à quelqu'un de faire ce qu'il veut de lui-même serait aussi absurde qu'un ordre commandant à quelqu'un de fermer la porte alors qu'elle est fermée ou de l'ouvrir alors qu'elle est ouverte.

En réalité, il existe tout un ensemble de conditions qui, si elles ne sont pas satisfaites, privent l'ordre de sa validité, si on peut dire. Il reste un ordre du point de vue sémantique, mais il n'est pas un ordre du point de vue *pragmatique*. Parmi ces conditions, il y a très certainement celles que John Searle a mises en évidence. Un ordre d'accomplir une action est défectueux si la personne à qui il s'adresse est déjà en train de l'accomplir ou si elle s'apprête à l'accomplir tout à fait indépendamment de l'ordre[39]. Bref, un ordre d'accomplir une action est *sans objet* si la personne à qui il s'adresse voulait ou désirait accomplir cette action.

Frankena avait proposé de traiter la méta-norme « devoir implique pouvoir » de façon pragmatique :

> « *devoir* implique *pouvoir* » ne doit pas être nécessairement interprété comme une implication logique stricte. On peut soutenir, de façon plausible, que c'est une affirmation disant : a. les jugements moraux « présupposent » ou « impliquent pragmatiquement » que l'agent puisse accomplir l'action... ; b. l'*objet* du jugement moral disparaît si les agents ne peuvent pas accomplir l'acte ; c. il serait moralement injuste d'insister sur le fait qu'un agent doit accomplir une action certaine action, s'il est supposé ne pas pouvoir l'accomplir[40].

C'est la troisième interprétation que j'endosse ici (il serait moralement injuste...). Tout ce que je voudrais ajouter, c'est qu'elle n'est pas plausible

---

39. Searle, John, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage* (1969), trad. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972, p. 101.

40. Frankena, William, « Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy », dans Melden, A. I., ed., *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, University of Washington Press, 1954, p. 60

pour la méta-norme qui nous demande d'exclure les normes qui nous obligent à faire ce que nous voulons de nous-mêmes. En quoi le fait d'obliger quelqu'un à faire ce qu'il *veut* serait-il moralement injuste ? Un monde dans lequel nous serions obligés de faire ce que nous voulons ne serait pas cruel ou inhumain. Il serait seulement encombré de normes *sans objet* qu'un principe d'économie ou de parcimonie devrait, en principe, éliminer[41]

4. Deux méta-normes justifiées par le principe de parcimonie : « Il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut », « Il est inutile d'interdire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas »

La méta-norme qui exclut les candidats à être des normes qui nous demandent de faire ce que nous voulons est-elle la seule que le principe de parcimonie puisse justifier ? Non. En vertu des mêmes considérations pragmatiques, il existe une méta-norme qui exclut les normes qui interdisent de faire ce que nous ne voulons pas. Claude Levi-Strauss fait implicitement appel à cette méta-norme pour ridiculiser certaines théories destinées à expliquer la prohibition de l'inceste. Selon ces théories, si l'inceste fait l'objet d'une prohibition universelle, c'est parce que les membres de l'espèce humaine ont une *répulsion naturelle* à l'égard des relations sexuelles avec les parents les plus proches. Mais, demande pertinemment Lévi-Strauss, s'il existait une répulsion naturelle à l'égard des relations sexuelles avec les parents les plus proches, à quoi servirait la règle qui l'interdit solen-nellement ? D'après lui, « Il n'existe aucune raison de défendre ce qui, sans défense, ne risquerait point d'être exécuté[42] » . L'idée sous-jacente, bien sûr, c'est qu'il est superflu, inutile, etc.

---

41. Je me demande, néanmoins, si des problèmes liés aux conditions de satisfaction des ordres ne risquent pas de rendre les choses un peu moins tranchées. Même si le donneur d'ordre ne fait que devancer, pour ainsi dire, le vouloir du récepteur, on peut estimer qu'il agit de façon humiliante parce qu'il ne tient pas compte du vouloir de l'agent (« Vous allez faire p, que vous le vouliez ou non ! »). Jon Elster a proposé des analyses très excitantes de ces complications et d'autres, liées aux conditions de satisfaction des ordres dans Elster, Jon, *Le laboureur et ses enfants*, trad. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1986, p. 38-46. Il pourrait en ressortir que c'est le principe d'humanité et non le principe de parcimonie qui justifie la méta-norme qui nous demande de ne pas ordonner à quelqu'un ce qu'il veut. Je ne crois pas, toutefois, que ces complications pourraient remettre en question l'existence de deux ordres de justification des méta-normes (humanité et parcimonie). Elles laisseraient seulement supposer que, dans certains cas, ces deux principes peuvent s'appliquer sans entrer en conflit.

42. Levi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton, 1947, p.21. Levi-Strauss prend en considération deux objections à son argument. La prohibition « n'est destinée qu'à des cas exceptionnels où la nature faut à sa mission » (p. 21). À cela, il répond que si l'objet de la prohibition n'était que ces cas exceptionnels, il y aurait une disproportion inexplicable entre la modestie du phénomène à réprimer et l'importance de la réglementation qui le vise, la rigueur des sanctions qui punissent sa violation. D'autre part, le suicide semble être un contre exemple, puisqu'il arrive que la loi le combatte par des sanctions multiples « bien que la tendance à la préservation soit naturelle à l'être vivant »(p.21). À cela, Lévi-Strauss répond que si toute société interdit l'inceste, « il n'est aucune qui ne fasse sa place

d'interdire ce que nous ne voulons pas. Cependant, si le raisonnement de Lévi-Strauss était inattaquable du début à la fin, il faudrait aussi accepter celui, similaire, de Voltaire, dont l'absurdité est manifeste, qui dit, en gros « Ce ne serait pas interdit dans la Bible si cela n'avait pas été pratiqué[43] ».

Selon Voltaire, l'invention du Décalogue ne peut pas être mise au bénéfice des juifs. Le fait qu'ils inventèrent, pour ainsi dire, les lois strictes prohibant le vol, le meurtre, le blasphème, la convoitise, témoigne tout simplement du fait que ces pratiques étaient extrêmement répandues parmi eux. Si tel n'était pas le cas, pourquoi auraient-ils promulgué ces lois ?

Ce qui ne va pas, dans l'argument de Lévi-Strauss et de Voltaire, c'est (entre autres) qu'ils ne tiennent pas compte du caractère normatif du principe de parcimonie. De l'existence de normes d'interdiction, ils concluent à l'existence des actions ou des inclinations sanctionnées par ces normes. Mais ce qu'ils sont autorisés à affirmer, seulement, c'est qu'il en irait ainsi si *le principe de parcimonie était toujours respecté*. Or, même s'il existe un principe qui nous demande d'éliminer les normes superflues, *rien ne dit qu'il est toujours respecté*. Il y a toutes sortes de normes qui ne sont pas suivies bien qu'elles soient officiellement en vigueur, ou toutes sortes de normes « superflues » dérivées de normes qui ne le sont pas, qu'il serait trop coûteux d'éliminer, etc. Par ailleurs, Voltaire et Lévi-Strauss semblent supposer que l'existence de normes d'interdiction prouve l'existence *préalable* des actions ou des inclinations sanctionnées par ces normes. Mais il est permis de supposer que ces actions ou ces inclinations n'existeraient pas en l'*absence de ces normes*. Après tout, saint Paul n'avait peut-être pas eu tort d'affirmer qu'il aurait ignoré la convoitise si la Loi n'avait dit : « Tu ne convoiteras pas ! »[44]. Bref, de l'existence de normes d'interdiction, on ne peut pas conclure à l'existence *préalable* des actions ou des inclinations sanctionnées par ces normes sans argument supplémentaire.

Tout cela ne remet pas en question l'existence des deux méta-normes justifiées par le principe de parcimonie normative, mais seulement l'exploitation incorrecte ou abusive qui peut en être faite. Ces méta-normes peuvent être formulées de la façon suivante :

– Il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut.
– Il est inutile d'interdire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas.

---

au suicide »(p.22), ce qui rend la comparaison problématique à différents points de vue. On ne peut pas dire que ces réponses anéantissent les objections, mais elles suffisent, me semble-t-il, à laisser supposer qu'elles ne ruinent pas nécessairement l'ensemble du raisonnement de Lévi-Strauss.

43. « On tire de la punition du coït avec les bêtes une preuve que les juifs étaient forts enclins à cette abomination » écrit Voltaire, note 1, p.181, dans *La Bible enfin expliquée*, O.C. éd. 1818. C'est Frédéric Nef qui a attiré mon attention sur cet aspect peu connu des raisonnements de Voltaire (dont on aimerait penser qu'ils ne sont qu'ironiques !). Nef, Frédéric, « Tolérance et résignation. Remarques sur l'antisémitisme de Voltaire », dans *Voltaire, Rousseau et la tolérance*, Amsterdam, Maison Descartes, 1977, p.124-125.

44. Saint Paul, *Epître aux Romains. Epître aux galates,* Paris, Garnier-Flammarion, p. 98-99.

Mais on pourrait probablement trouver d'autres formulations équivalentes, en raison des possibilités d'interdéfinition des expressions modales.

5. Comment les principes d'humanité et de parcimonie peuvent entrer en conflit

La méta-norme « devoir implique pouvoir » n'exclut, *a priori*, aucun genre d'impossibilité. Elle peut admettre des impossibilités psychologiques, aussi difficiles à établir soient-elles (les cas de faiblesse de la volonté évoqués, par exemple). Il est donc permis de soutenir que, pour qu'une norme d'obligation soit authentique, son contenu doit faire partie de l'ensemble de ce que l'agent *peut vouloir* en vertu de la méta-norme disant « devoir implique pouvoir ». Il est aussi permis d'ajouter que, lorsque l'agent est arrivé au point où il veut de lui-même ce que l'obligation exige, cette dernière devient superflue en vertu de la méta-norme disant qu'il est inutile d'ordonner à quelqu'un ce qu'il veut.

Le parcours de l'obligation authentique est donc limité à la distance allant de ce que l'agent peut vouloir à ce qu'il veut effectivement[45] .Tout cela peut être traduit dans un ensemble de formules indiquant l'existence d'un conflit potentiel entre les principes d'humanité et de parcimonie .

1) Si l'écart entre l'obligation et le vouloir est nul, l'obligation est exclue en vertu du principe de parcimonie.
2) Si l'écart entre l'obligation et le vouloir est trop important, l'obligation est exclue en vertu du principe d'humanité.
3) Si l'écart entre l'obligation et le vouloir n'est ni nul ni trop important, l'obligation est authentique (elle sert en fait à amener progressivement le vouloir à se conformer à l'obligation).

Mais il faut reconnaître qu'il n'est pas très facile de donner un sens stable à l'idée d'un écart ni nul ni trop important. D'où la possibilité de conflits relatifs à l'authenticité des devoirs, auxquels on ne pourrait apporter que des solutions essentiellement contestables[46].

---

45. Il faudrait peut-être ajouter ici : dans la mesure où l'on endosse l'argument de Bernard Williams qui nie l'existence de raisons d'agir « externes ». En effet, pour un défenseur des raisons externes, le parcours de l'obligation authentique n'est pas limité par ce que l'agent peut vouloir. Cf. Williams, Bernard, « Internal and External Reasons » dans *Moral Luck*, 1981,p. 101-113, et l'excellente critique de Stéphane Lemaire, « Raisons internes, raisons, raisons réelles », manuscrit non publié.

46. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée au colloque de la SOPHA, en juin 2000, puis au séminaire de philosophie morale du CREA, en février 2001. Merci à Monique Canto-Sperber, Otto Pfersmann, Christine Tappolet, Daniel Weinstock et deux évaluateurs anonymes de la revue pour leurs commentaires sur la première version, ainsi qu'à Jean-Pierre Dupuy, Jon Elster, Philippe Mongin, qui ont discuté la seconde avec énergie. Merci aussi à Dominique Berlioz, Richard Glauser, Pierre Livet, Stéphane Lemaire, Maria-Michela Marzano-Parisoli, Frédéric Nef, Luca Parisoli, Peter Railton dont les remarques sur la question m'ont beaucoup aidé.

Document généré le 6 août 2020 15:54

Philosophiques

Brandom et les sources de la normativité

Joseph Heath

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004933ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004933ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Heath, J. (2001). Brandom et les sources de la normativité. *Philosophiques*, *28* (1), 27–46. https://doi.org/10.7202/004933ar

Résumé de l'article

Robert Brandom a tenté de déplacer le concept de représentation de sa position de concept explicatif central en philosophie du langage et de le remplacer par un ensemble de concepts explicatifs dérivés de l'analyse de l'action sociale. Il soutient que le concept de norme sociale peut servir de concept primitif dans le développement d'une théorie générale de la signification. Selon Brandom, le problème central lié au fait de considérer la représentation comme un primitif explicatif est que nous n'avons pas une compréhension claire de ce à quoi correspond la relation de « représentation ». Il est donc naturel de s'attendre à ce que Brandom utilise, dans son analyse de l'action sociale, des primitifs explicatifs qui sont, d'une certaine manière, moins mystérieux. En particulier, on s'attend à ce que Brandom démontre que le concept de « norme sociale » peut être compris en termes d'un ensemble plus simple de concepts issus de la philosophie de l'action. Malheureusement, Brandom ne fournit pas une telle explication. Dans cet article, je commence par analyser l'argument proposé par Brandom, et je tente d'expliquer pourquoi cet argument, en définitive, n'est pas concluant. J'essaie ensuite de développer l'explication des origines de la normativité dans l'action sociale que, selon moi, Brandom aurait dû donner.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Brandom et les sources de la normativité

JOSEPH HEATH
Université de Toronto
joseph.heath@utoronto.ca

RÉSUMÉ. — Robert Brandom a tenté de déplacer le concept de représentation de sa position de concept explicatif central en philosophie du langage et de le remplacer par un ensemble de concepts explicatifs dérivés de l'analyse de l'action sociale. Il soutient que le concept de norme sociale peut servir de concept primitif dans le développement d'une théorie générale de la signification. Selon Brandom, le problème central lié au fait de considérer la représentation comme un primitif explicatif est que nous n'avons pas une compréhension claire de ce à quoi correspond la relation de « représentation ». Il est donc naturel de s'attendre à ce que Brandom utilise, dans son analyse de l'action sociale, des primitifs explicatifs qui sont, d'une certaine manière, moins mystérieux. En particulier, on s'attend à ce que Brandom démontre que le concept de « norme sociale » peut être compris en termes d'un ensemble plus simple de concepts issus de la philosophie de l'action. Malheureusement, Brandom ne fournit pas une telle explication. Dans cet article, je commence par analyser l'argument proposé par Brandom, et je tente d'expliquer pourquoi cet argument, en définitive, n'est pas concluant. J'essaie ensuite de développer l'explication des origines de la normativité dans l'action sociale que, selon moi, Brandom aurait dû donner.

ABSTRACT. — Robert Brandom has tried to displace the concept of representation from its position as the central explanatory concept in the philosophy of language, and to replace it with a set of explanatory concepts derived from the analysis of social action. He argues that the concept of a social norm can serve as a primitive concept in the development of a general theory of meaning. The central problem with taking representation as primitive, in Brandom's view, is that we have no clear understanding of what the "representation" relation amounts to. This leads one to expect that Brandom's analysis of social action will draw upon explanatory primitives that are somehow less mysterious. In particular, one expects Brandom to show that the concept of a "social norm" can be explained in terms of some simpler set of action-theoretic concepts. Unfortunately, Brandom does not provide such an explanation. In this paper, I begin by providing an analysis of the argument that Brandom does provide, and attempt to explain why it is ultimately inconclusive. I then try to articulate the account of the origins of normativity in social action that I think Brandom should have provided.

Une des sections les plus insatisfaisantes du livre très complexe et difficile de Brandom, *Making it Explicit*, est, malheureusement, le tout premier chapitre.[1] L'objectif général de Brandom dans cet ouvrage est de déplacer le concept de *représentation* de sa position de concept explicatif central en

1. Brandom, Robert, *Making it Explicit*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994. Les références subséquentes apparaissent dans le texte.

philosophie du langage et en épistémologie, et de le remplacer par un ensemble de concepts explicatifs dérivés de l'analyse de l'action ou de la pratique sociale. Plus spécifiquement, il veut montrer que le concept d'une norme sociale — une règle qui détermine, implicitement ou explicitement, si une action est correcte ou incorrecte — peut servir de concept primitif dans le développement d'une théorie générale de la signification. La réussite d'une telle entreprise constituerait donc une défense de certaines des intuitions fondamentales à la base du *pragmatisme* philosophique.

Selon Brandom, le problème central lié au fait de considérer la *représentation* comme un primitif explicatif est que personne n'a jamais été capable d'expliquer à quoi correspond la relation de « représentation ». Descartes, par exemple, « ne réussit manifestement pas à rendre compte ni de la nature des contenus représentationnels — en quoi consiste la représentativité des représentations — ou de ce qu'est saisir ou comprendre un tel contenu »(p. 6). Il est effectivement difficile d'expliquer la représentation sans faire appel à d'autres ressources conceptuelles plus sophistiquées. En particulier, la représentation semble posséder une dimension normative irréductible. Par exemple, la représentation n'est pas simplement une covariance causale. Représenter quelque chose est le représenter *correctement*. Lorsque la comparaison trompeuse avec la perception visuelle est écartée, la représentation semble dès lors constituer un très mauvais candidat au rôle de primitif explicatif.

Cette critique du représentationalisme mène fort naturellement le lecteur à croire que la préférence de Brandom pour le pragmatisme repose sur le sentiment que les primitifs explicatifs disponibles dans ce cadre sont en quelque sorte moins mystérieux, ou plus intuitivement accessibles. En particulier, on s'attend à ce que Brandom démontre que le concept de « norme sociale » sur lequel il appuie son analyse du langage peut, à son tour, être compris en termes d'un ensemble plus simple de concepts béhavioristes ou issus de la philosophie de l'action. Et, comme c'est une préférence pour un ordre pragmatique d'explication qui *motive* l'ensemble du projet de Brandom, il ne serait pas déraisonnable de s'attendre à ce qu'une analyse des primitifs action-théorétiques soit omniprésente au début du livre. Plus encore, Brandom entreprend son premier chapitre en *semblant* vouloir fournir une telle analyse. Par conséquent, l'absence de tout argument ou analyse concluants à ce sujet a quelque chose de surprenant. De nombreux lecteurs de *Making it Explicit* terminent le premier chapitre en ne sachant pas vraiment si Brandom a choisi de ne pas traiter l'argument, s'il a proposé un argument, mais un très faible, ou s'il a choisi de reporter le fardeau de la preuve jusqu'au chapitre huit.

Cette confusion est regrettable. Comme le note Brandom, si on est prêt à accepter le concept de *représentation* comme donné, alors il existe une série de mécanismes bien connus qui peuvent être utilisés afin de générer, à partir de là, une explication de la vérité et de l'inférence, une théorie de l'action rationnelle, et ainsi de suite. L'essentiel de *Making it Explicit* consiste en la tentative de Brandom de montrer que, si on est prêt à accepter le concept

d'une norme sociale comme donné, on peut de la même manière générer une explication de l'inférence, de la vérité, de la référence et, ultimement, de la *représentation*. Toutefois, le mécanisme utilisé pour atteindre ce but demeure relativement inexploré et chargé de difficultés techniques. Afin qu'il vaille la peine de résoudre les difficultés inhérentes à ce mécanisme, Brandom doit fournir au lecteur une raison de penser qu'il est en quelque sorte plus plausible de considérer la normativité, plutôt que la *représentation*, comme un primitif. Toutefois, le premier chapitre de *Making it Explicit* n'y parvient manifestement pas.

Le but de cet article est double. Premièrement, j'analyserai l'argument que Brandom propose dans le premier chapitre et développerai une hypothèse visant à expliquer pourquoi cette analyse demeure si peu probante. Mon deuxième but est plus direct : je développerai l'explication des origines de la normativité dans l'action sociale que, selon moi, Brandom *aurait dû* fournir (en fait, qu'il a *presque* fournie).

1.

L'analyse que fait Brandom des normes sociales est tributaire de sa tentative d'éviter deux stratégies explicatives qu'il considère infructueuses. La première de ces stratégies, que Brandom appelle *régulisme*, identifie les normes avec une sorte de formulation explicite d'une règle. Ainsi, on comprendra une norme sociale par analogie avec, par exemple, une affiche sur la plage disant « pas de baignade ». L'évaluation normative d'une action est possible parce qu'on peut prendre une action particulière, la comparer avec une règle précisant comment l'action doit être accomplie, et déterminer si cela a été fait correctement ou incorrectement. Selon Brandom, cette approche est infructueuse, parce que l'espèce pertinente de normativité n'est que subsidiaire ou dérivée. « Les propriétés d'exécution qui sont régies par des règles explicites ne forment pas une strate autonome de statuts normatifs, une strate qui pourrait exister alors qu'aucune autre n'existerait » (p. 20).

Le problème inhérent à ce type de régularisme a été clairement identifié par Kant, mais a été formulé de façon plus incisive par Wittgenstein. L'objection de base prend la forme d'un argument de régression. Une règle explicite ne peut, par elle-même, déterminer le statut normatif d'autre chose. Elle doit être appliquée. Mais l'application est aussi quelque chose qui peut être fait correctement ou incorrectement. Par conséquent, il doit y avoir une norme de second ordre qui précise la façon dont les normes de premier ordre doivent être appliquées. Mais alors, comment ces normes de second ordre doivent-elles être appliquées ? Il doit y avoir une norme de troisième ordre qui précise la façon dont elles doivent être appliquées. Une régression vicieuse s'ensuit.

Quelle leçon doit-on tirer de cet argument ? Selon Wittgenstein, « ce que cela montre est qu'il y a une manière de saisir une règle qui *n*'est *pas* une *interprétation*, mais qui se manifeste par ce que nous appelons "obéir à la

règle" et "ne pas lui obéir" dans des cas précis. »[2] Ou, comme le dit Brandom, « il y a un besoin pour une conception pragmatiste des normes — une notion des convenances primitives de l'exécution implicites dans la pratique qui sont présupposées par et précèdent leur formulation explicite dans des règles et des principes »(p. 21). La régression survient en raison de la croyance que les normes résident originairement dans des « principes », et sont appliquées aux « pratiques » seulement de façon secondaire. Le problème est alors que l'on ne peut jamais passer des principes aux pratiques, d'autres principes semblant toujours être requis. Par conséquent, la solution consiste à formuler une explication de ce que signifie qu'il existe des normes implicites dans les pratiques.

Ces considérations conduisent à un certain anti-intellectualisme au sujet des normes. L'argument de Wittgenstein nous rappelle de ne pas confondre les règles elles-mêmes avec nos formulations explicites ou idéationelles de celles-ci. Mais, bien que ce rappel soit utile, il est possible de pousser trop loin cet anti-intellectualisme et de présumer que les règles peuvent être identifiées d'une manière qui néglige complètement nos attitudes envers elles. Une telle approche consisterait à assimiler les normes sociales à de simples régularités dans la conduite. Cette idée est au cœur du second type de stratégie explicative, stratégie à laquelle Brandom fait référence en utilisant le terme de *régularisme*.

Selon Brandom, le problème avec le régularisme est qu'il perd de vue la distinction entre ce qui *est* fait et ce qui *doit* être fait. En d'autres mots, il perd de vue la dimension proprement normative des normes sociales. Un symptôme de cette difficulté — et une objection cruciale au régularisme — est le problème du « découpage arbitraire ». Pour un ensemble fini de comportements, on peut imaginer un nombre arbitrairement grand de règles desquelles ce comportement serait une exemplification. Par conséquent, lorsque nous sommes confrontés à une forme de comportement qui semble dévier d'une règle, il est toujours possible de créer une autre règle avec laquelle ce comportement serait cohérent.

L'erreur du régulariste consiste à penser que, simplement parce que les normes ne consistent pas en nos représentations explicites de celles-ci, nos attitudes doivent être complètement éliminées de l'explication. Ainsi, le régulariste espère découvrir la présence de normes simplement en étudiant les régularités de comportement, tout en ignorant complètement la question de savoir ce que les agents croient eux-mêmes faire. C'est ultimement cela qui génère le problème du « découpage arbitraire ». Si l'on ne porte pas attention à ce que les agents croient eux-mêmes être en train de faire, il y aura simplement trop de règles qui « seront cohérentes avec » le cas concret. De plus,

2. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953, §201, p. 81e.

toute chose est l'exemplification d'une *quelconque* règle. Ainsi, la distinction entre un acte correct et incorrect s'écroule.

Selon Brandom,

> afin que la simple identification régulariste de l'impropriété avec l'irrégularité soit convaincante, elle doit être complétée par une manière de choisir, comme si elles étaient d'une certaine manière *privilégiées*, certaines régularités parmi celles qui sont présentées. Affirmer cela, c'est affirmer que certaines régularités doivent être choisies comme étant celles qui *doivent* être observées, certaines structures comme étant celles qui *doivent* être perpétuées. Dans sa forme la plus simple, l'approche de la régularité n'offre aucune suggestion quant à savoir comment cela pourrait être fait et, ainsi, ne résout pas le problème mais déplace seulement la question de savoir comment comprendre la distinction normative entre ce qui est fait et ce qui doit être fait (p. 28).

L'astuce consiste donc à trouver une manière d'agir qui soit justement comprise comme un exemple du fait de « considérer quelque chose comme étant correct » — exprimant ainsi la bonne sorte d'attitude normative — mais qui ne soit pas elle-même une formulation explicite de l'idée qu'une chose ou une autre est correcte. Ainsi, afin de trouver des normes implicites en pratique, nous devons trouver des *évaluations* normatives de l'action implicite dans la pratique.

2.

Le candidat le plus évident pour un type de comportement manifestant une évaluation normative est la *sanction*. Nous répondons à des actions qui sont correctes par des sanctions positives, à des actions incorrectes par des sanctions négatives. Une sanction positive peut être ici comprise comme toute chose possédant un statut gratifiant pour l'agent sur lequel on agit et qui, par conséquent, renforce le comportement — une récompense. Une sanction négative est toute chose qui possède une signification négative et qui, par conséquent, conditionne l'agent à ne pas répéter le comportement — une punition.

La manière la plus directe de générer une explication des normes sociales à partir de cette conception de la sanction est simplement de définir une norme comme étant une régularité sanctionnée dans la conduite. Brandom prête une théorie de ce type à John Haugeland. Selon une telle conception, les agents se conforment à certaines structures parce qu'elles sont positivement sanctionnées, ou parce que tout écart est négativement sanctionné, ou pour les deux raisons. Ainsi, leurs actions sont implicitement sujettes à une évaluation normative — une action est implicitement jugée correcte lorsqu'elle entraîne une sanction positive, et incorrecte lorsqu'elle entraîne une sanction négative. Cette sanction est ce qui privilégie une structure particulière, l'élevant au-dessus de la simple régularité.

Cette explication a quelque chose de séduisant du fait que la sanction peut être comprise sans avoir à présupposer d'autres concepts normatifs alors

que, pourtant, elle compte clairement comme un type d'évaluation normative implicite. Néanmoins, Brandom la considère comme inadéquate. Sa principale inquiétude tient au fait qu'il s'agit toujours d'un type de théorie régulariste qui, par conséquent, « ne fait que reporter le problème du découpage arbitraire ». L'introduction de sanctions permet d'identifier une structure privilégiée à la base même du comportement. Mais l'acte de sanctionner lui-même est simplement une autre structure de comportement, et peut donc être compris comme «faisant respecter » un nombre arbitraire de règles différentes.

> Tout comme il n'existe pas une telle chose que *la* régularité de l'acte qui soit manifestée par une certaine manière d'agir réelle (...), il n'existe pas une telle chose que *la* régularité qui soit renforcée par un certain ensemble de réponses à des réponses, ou même de dispositions à répondre à des réponses. Le problème du « découpage arbitraire », soit de la manière de privilégier une spécification de régularité parmi les autres compétiteurs également qualifiés, surgit encore une fois au niveau de la régularité renforçante. (p. 36)

Une façon de présenter le problème serait de dire que, selon la conception élémentaire de la sanction, il est impossible de déterminer si la personne qui sanctionne fait un « bon travail». Les actions de celui qui sanctionne constituent simplement une structure de comportement, qui peut elle aussi être comprise comme exemplifiant une certaine règle. Ainsi, la distinction entre « ce qui doit être fait » et « ce qui est fait » disparaît à ce niveau.

Une manière évidente de tenter de régler ce problème serait d'ajouter un autre niveau de sanctions — de traiter l'acte de sanctionner comme étant lui-même sujet à de nouvelles sanctions. Cela équivaudrait à reconnaître qu'« évaluer, sanctionner, est en soi quelque chose qui peut être fait correctement ou incorrectement »(p. 36). Toutefois, cette stratégie ne fait que reporter le problème du « découpage arbitraire » et, ultimement, elle génère une régression. Peu importe le nombre de « niveaux » de sanctions qui sont introduits, il y aura toujours de l'arbitraire dans la structure au « plus haut » niveau. Ainsi, selon Brandom, « si le renforcement réel de régularités dispositionnelles est la seule chose disponible pour expliquer cette régression, on peut toujours affirmer que ce qui est institué par cette hiérarchie de régularités de réponses à des régularités de réponses ne doit pas être considéré comme authentiquement normatif[3] »(p. 36).

(Soit dit en passant, on ne peut pas non plus rapiécer cette explication en se tournant simplement vers les régularités de l'évaluation commune. Brandom observe que le problème du « découpage arbitraire » demeure, que ce soit une personne ou un groupe de personnes qui soit impliqué dans l'évaluation.)

---

3. Brandom utilise une phrase bizarrement non-compromettante : « pourrait toujours être affirmé ». Sa signification n'est pas claire.

3.

Quelle est alors la solution de Brandom ? De son point de vue, la réponse implique de s'éloigner de l'idée selon laquelle l'acte de sanctionner doit être compris en « termes naturalistes »(p. 42). Lorsque les sanctions sont comprises en termes de récompenses et de punitions, le but est clairement d'expliquer les évaluations normatives en termes d'un ensemble d'actions qui peuvent, elles, être comprises en termes non-normatifs. Mais, selon Brandom, « l'engagement envers une telle réduction est optionnel »(p. 43).

Brandom reconnaît qu'une manière de sanctionner quelqu'un est de faire quelque chose qui possède une signification intrinsèque gratifiante ou punitive pour cette personne. Toutefois, une punition peut aussi consister dans un changement de statut normatif. Accomplir correctement une action peut avoir un effet sur toute une gamme d'actions qu'on peut subséquemment être en droit de faire. Accomplir incorrectement une action peut rendre incorrect de tenter une autre action donnée. Ainsi, la sanction en réponse à une action peut n'être rien d'autre qu'un changement de statut normatif. Comme Brandom l'exprime :

> Comme il a été noté plus haut, la réponse évaluative constituant la reconnaissance par la communauté d'une telle norme (l'attitude correspondant au statut) peut, dans certains cas, se décrire en termes non-normatifs — celui qui viole la norme est battu avec des bâtons, le comportement violant la norme est négativement sanctionné. Mais d'autres cas sont possibles, par exemple ceux dans lesquels la réponse évaluative est de punir en rendant d'autres actions inappropriées — celui qui viole la norme n'est pas en droit d'assister au festival hebdomadaire. Dans un tel cas, la signification normative de la transgression est elle-même spécifiée en termes normatifs (de ce qui est *approprié*, de ce que le transgresseur est *en droit* de faire)(p. 43).

Brandom dit d'une sanction qui ne fait que changer le statut normatif qu'il s'agit d'une «sanction interne » (puisque sa *force* est interne au système normatif), et d'une sanction de la variété du battre-avec-un-bâton qu'il s'agit une « sanction externe ».

Évidemment, l'introduction de sanctions internes ne changera absolument rien à l'ensemble de l'explication si ces sanctions ne servent que de succédanés aux sanctions externes. On pourrait argumenter que ce ne sont que les sanctions externes qui comptent « vraiment », et que chaque chaîne de sanctions internes doit, en bout de ligne, être « ancrée » dans quelques sanctions externes. Alors qu'on pourrait ne pas être battu avec un bâton mais seulement être banni du festival pour, par exemple, avoir manqué la chasse, on *sera* battu avec des bâtons si on essaie subséquemment d'assister au festival. Mais alors, tout cela peut être décrit à nouveau de manière à ce que toute référence à la sanction interne soit évitée seulement en disant que celui qui manque la chasse *et* tente d'assister au festival sera battu avec des bâtons. De cette façon, ce type de construction ne serait pas, essentiellement, diffé-

rent de celui de Haugeland. La sanction externe demeure celle qui fait tout le travail, de telle sorte que le problème du « découpage arbitraire » de la structure sous-jacente à ces sanctions persiste.

Par conséquent, la distance cruciale que prend Brandom par rapport au modèle de Haugeland réside dans son affirmation que les sanctions internes *n'ont pas besoin* d'être ultimement ancrées dans des sanctions externes (la restriction « peut être relâchée », comme il l'exprime). Il soutient qu'il n'y a rien d'incohérent dans un système normatif dont toutes les sanctions sont internes. « Une telle interprétation n'a pas besoin de supporter une réduction de l'état normatif à des dispositions non-normativement spécifiables » (p. 44). Le système serait « tout en normes »(p. 44).

Malheureusement, Brandom dit peu de choses au sujet de cette proposition. Cela est très déconcertant étant donné que l'ensemble de son projet dépend de sa capacité à expliquer l'idée voulant qu'il puisse y avoir des « normes implicites dans les pratiques ». Brandom n'explique pas exactement comment le fait d'avoir un ensemble entièrement internalisé de sanctions nous éloigne de l'explication régulariste. Mais, de façon plus importante, il ne dit presque rien afin de dissiper le doute concernant la possibilité qu'un système de normes puisse n'être constitué que de normes internes. Toutefois, aussitôt que certaines sanctions externes sont introduites, il existe un danger que l'ensemble de l'explication s'effrite et nous renvoie à celle de Haugeland.

La raison pour laquelle on pourrait être sceptique face à l'idée d'un système de sanctions entièrement internalisé est qu'il ne pourrait fonctionner que sous des conditions de très stricte obéissance. En particulier, les personnes qui sont punies devraient toujours «accepter » leurs punitions. Si une personne contrevient à une règle, elle ne sera pas directement corrigée, mais perdra simplement d'autres droits qu'elle possède dans la communauté. Mais cette perte ne serait pas directement imposée. Simplement, une prescription normative dirait : « Vous n'êtes plus en droit de faire *x*. » L'agent serait libre de désobéir à cette règle, comme il a désobéi à la première. Si toutes les sanctions sont internes, la seule manière dont les autres peuvent répondre à ce second acte de déviance est d'imposer un autre changement de statut normatif, que l'agent pourra encore une fois choisir d'ignorer. Sans un quelconque type de sanctions externes de « dernier recours », aucune pratique ne pourrait résister à une déviance *résolue*.

Un autre problème apparaît lorsqu'il s'agit d'expliquer comment une communauté peut intégrer de nouveaux membres dans un ensemble de pratiques, si toutes les sanctions régissant ces pratiques sont internes. Il faudrait alors montrer qu'une pratique qui est « tout en normes » peut aussi être apprise. C'est une caractéristique évidente de la manière dont nous initions les enfants, par exemple, à nos pratiques, en recourant assez souvent aux sanctions afin de signaler notre approbation ou notre désapprobation. Ces sanctions impliquent souvent la coopération ou le refus de coopération — les parents disent toujours des choses comme « non, je ne te le donnerai pas

avant que tu le demandes gentiment ». Ce sont des sanctions externes. Il est difficile d'imaginer que nous puissions nous passer entièrement de sanctions de ce genre, ou que les pratiques dans lesquelles elles sont utilisées ne sont pas « authentiquement » normatives à cet égard.

4.

Étant donné ces objections évidentes à l'idée d'une pratique entièrement régie par des sanctions internes, on se demande ce que Brandom croit avoir démontré au terme de cette discussion. Je soutiens que la meilleure manière d'évaluer cela est de voir que Brandom, en suggérant qu'une pratique peut être « tout en normes », n'essaie pas tellement de fournir une explication des fondements de la normativité en termes de théorie de l'action, mais plutôt d'offrir un *refus de principe* pour fournir une telle explication.

Selon Brandom, la motivation d'« expliquer » la normativité en termes de quelque chose de plus fondamental est guidée par la volonté (en définitive inopportune) de rendre les normes « respectables du point de vue naturaliste ». Selon la conception naturaliste typique, les jugements descriptifs ne sont pas terriblement mystérieux. Ils sont à propos du monde. Ils sont corrects seulement dans les cas où le monde est comme ils affirment qu'il est. D'autre part, les jugements prescriptifs — les jugements qui contiennent un « devoir-être » — sont beaucoup plus mystérieux. Nous ne savons pas vraiment ce qu'ils concernent, et nous ne savons pas comment décider s'ils sont corrects ou incorrects.

En somme, pour donner un sens aux normes, nous devons fournir une sorte de réduction. Nous avons à les expliquer en termes de quelque phénomène empirique ou « naturel », tel le comportement. Ainsi, ce qui engendre le dilemme pour le régulariste — que ce soit la théorie régulariste de base, ou le régularisme plus sophistiqué basé sur les sanctions — est son « engagement envers la possibilité d'une réduction du normatif au dispositionnel »(p. 46). Lorsque Brandom dit qu'une pratique peut être « tout en normes », il suggère qu'aucune réduction semblable n'est possible, ou nécessaire.

Brandom est confortable avec une position anti-réductionniste face au normatif parce qu'il pense que le concept du « naturel » est porteur d'engagements qui sont ultimement tout aussi mystérieux que le concept du normatif. En particulier, nous prenons le « monde naturel » pour une série d'événements reliés entre eux par des relations *causales*. Selon Brandom, ces relations causales ne peuvent être comprises qu'en termes de modalités aléthiques (nécessité, possibilité, impossibilité). Par exemple, il fait partie intégrante des relations causales qu'elles fondent des inférences menant à des contrefactuels. Brandom partage avec Sellars l'idée que ces propriétés causales sont constitutives du concept d'une large gamme de propriétés physiques, et ainsi il pense que même des descriptions simples contiennent des engagements envers des affirmations qui ne peuvent être exprimées qu'en utilisant un vocabulaire modal (p. 103).

Ainsi, le naturaliste se sert en fait des modalités aléthiques en formulant ses affirmations, même s'il est très douteux que ces modalités puissent être exprimées en termes strictement naturalistes. Par conséquent, ce que Brandom fait n'est pas plus mal. Plutôt que de se servir des modalités *aléthiques*, il se sert des modalités déontiques (obligatoire, permis, défendu — ou quelque chose comme cela)[4].

Bien entendu, cet argument montre seulement que Brandom n'est pas pire que le naturaliste. Mais qu'est-ce qui, au départ, pourrait lui donner le droit d'utiliser ces modalités ? La réponse à cette question se trouve dans la reconnaissance que le concept de normativité, avec les modalités déontiques, constituent des pièces du vocabulaire *expressif*. Ils sont des mots que nous, créatures utilisant le langage, introduisons afin de parler, en partie, des pratiques qui constituent nos compétences linguistiques. Tous deux, Brandom et le naturaliste, introduisent des formes rivales de vocabulaire expressif. Qu'un vocabulaire soit meilleur qu'un autre doit être déterminé, non par sa correspondance aux faits, mais par le niveau de « complétude expressive » (p. 641) qu'il est capable d'atteindre.

Par conséquent, la question de savoir si nous devons considérer les modalités aléthiques ou déontiques comme primitives doit être résolue par la qualité de l'histoire que nous réussissons à conter en utilisant l'un ou l'autre des ensembles de ressources expressives. Brandom tente de prouver que, moyennant l'acceptation des modalités déontiques, il est capable d'expliquer l'émergence de l'objectivité et de la représentation et d'expliquer pourquoi nos affirmations au sujet du monde objectif supportent des affirmations qui sont mieux formulées en termes de modalités aléthiques. Le naturaliste, d'autre part, même s'il se sert explicitement des modalités aléthiques, demeure incapable de donner une reconstruction adéquate des modalités déontiques.

À l'arrière plan de tout cela se trouve la conviction de Brandom que nous saisissons implicitement ce qu'est suivre une norme, parce que c'est ce que nous faisons à chaque fois que nous affirmons quelque chose. Ainsi, il n'a pas à expliquer au lecteur en quoi consiste le fait d'accomplir un acte correctement ou incorrectement. Si le lecteur ne comprenait pas déjà cela implicitement, il serait incapable de comprendre le texte. Par conséquent, le but de Brandom est expressif — il consiste à expliquer la structure du langage de l'intérieur. C'est pourquoi il n'a pas à fournir une explication « fondationnelle » de ce que sont les normes ou d'où elles proviennent. On peut donc répondre très simplement à la grande question à la base de son enquête, « Où sont les normes ? » : « Les normes sont... ici »(p. 649).

En définitive, Brandom pense que le prescriptif est plus fondamental que le descriptif. La normativité est quelque chose que nous saisissons directement.

---

4. Cette remarque s'explique par le fait que Brandom considère que les pièces fondamentales du vocabulaire déontique sont l'engagement et le droit à, et non l'obligation et la permission.

Nous devons en avoir une compréhension implicite afin de seulement commencer à utiliser le langage. L'idée d'un monde naturel, contenant des objets possédant des propriétés, reliés entre eux par des relations causales, est quelque chose qui vient beaucoup plus tard. Il s'agit d'une des plus importantes réalisations de notre système linguistique, et non une présupposition. Ainsi, tout système philosophique qui tente d'en faire un primitif explicatif est condamné à demeurer profondément aporétique.

5.

Ceux qui connaissent l'œuvre de Brandom auront évidemment remarqué que la discussion précédente porte à l'avant-scène la dimension « hégélienne » de ses conceptions philosophiques. Un des inconvénients de cet hégélianisme réside dans la tendance générale à penser que les affirmations philosophiques ne peuvent être évaluées ponctuellement, pour ainsi dire, mais doivent être acceptées ou rejetées au niveau de « systèmes » entiers. Certainement, un des problèmes de l'argument de Brandom concernant la normativité réside dans le fait que son explication des normes sociales se tient ou s'écroule seulement avec la « complétude expressive » de sa théorie entière. (C'est aussi ce qui produit l'impression que Brandom se conçoit lui-même, au chapitre premier, comme reportant le fardeau de la preuve).

Toutefois, on ne peut s'empêcher de se demander si la stratégie argumentative de Brandom ne contiendrait pas un élément d'« espoir déçu ». Après tout, alors que Brandom peut ne pas considérer le monde physique comme un donné non-problématique, il partage avec Sellars le point de vue selon lequel quelque chose comme des dispositions réactionnelles conditionnées à l'environnement peuvent et doivent être considérées comme primitives (cela est central à son explication de l'observation). Par conséquent, on ne peut s'empêcher de penser que, si une simple explication béhavioriste de ce qu'est suivre une norme devait être disponible, une explication qui constituerait un compromis acceptable entre le régulisme et le régularisme, Brandom serait plus que content de l'adopter — et de déplacer une partie de l'emphase mise sur une dépendance à l'exhaustivité expressive comme mesure évaluative.

Une stratégie afin de développer une telle explication est suggérée par le parallèle que fait souvent Brandom entre interpréter un comportement comme *intentionnel* et interpréter des pratiques comme régies par des normes. En adoptant une « position intentionnelle » envers un organisme, on choisit en fait d'utiliser un certain vocabulaire en décrivant ses actions. Les éléments fondamentaux de ce vocabulaire sont les concepts de *croyance* et de *désir*. Ainsi, en adoptant un point de vue intentionnel, on choisit d'expliquer les actions des organismes comme dirigées vers un but et comme guidées par un certain ensemble de représentations relatives à l'atteinte de ce but.

Une théorie proposant d'expliquer l'intentionnalité en termes d'attribution de ces états demeure incomplète, toutefois, tant qu'elle ne traite pas

du système qui *fait* l'attribution. On est tenté de penser que tout système qui peut adopter un point de vue intentionnel envers un autre doit lui aussi être un système intentionnel[5]. Pour cette raison, Brandom distingue les systèmes intentionnels « simples » des systèmes intentionnels « interprétants ». Mais d'où provient cette intentionnalité « interprétante » ? Si on postule un système intentionnel supplémentaire, dont les attributions constituent l'intentionnalité du système interprétant, on initie alors une régression. Ce qui est nécessaire pour résoudre la régression d'une manière satisfaisante, est une espèce de source de toute cette intentionnalité. Nous avons besoin d'une sorte d'intentionnalité *originaire*.

La façon la plus mécanique de résoudre cette régression serait d'abandonner la « posture interprétative » et de postuler un système intentionnel dont l'intentionnalité ne serait pas héritée d'un autre système. John Searle utilise un tel argument pour défendre sa conception selon laquelle certains systèmes doivent posséder une intentionnalité *intrinsèque*. Toutefois, Brandom veut maintenir son allégeance à la « posture interprétative ». Il rejette la tactique de Searle, choisissant plutôt d'argumenter que l'intentionnalité originaire peut être trouvée, en gros, dans les groupes où les agents s'attribuent des états intentionnels les uns aux autres. Il affirme cette position dans les termes suivants :

> La clé de cette interprétation est qu'une interprétation de cette sorte doit interpréter les membres de la communauté comme se concevant ou se traitant, dans la pratique, comme adoptant des engagements intentionnellement pleins et d'autres statuts normatifs. Selon cette interprétation, si les pratiques attribuées à la communauté par le théoricien ont la structure correcte, alors les attitudes pratiques des membres de la communauté instituent des statuts normatifs et leur confèrent un contenu intentionnel ; selon cette interprétation, le contenu intentionnel de leurs états et actions est le produit de leur propre activité, et non celle de du théoricien interprétant cette activité. Aussi longtemps que leur intentionnalité est dérivative — parce que la signification normative de leurs états est instituée par l'attitude adoptée à leur égard — leur intentionnalité dérive de chacun, et non de l'extérieur de la communauté. Pour cette raison, seulement des communautés, et non des individus, peuvent être comprises comme possédant une intentionnalité originaire (p. 61).

Je voudrais tenter de montrer que cette solution au problème des « origines de l'intentionnalité » constitue la base d'une solution au problème des « origines de la normativité. » Mais d'abord, quelques mots au sujet du fonctionnement de la solution du problème de l'intentionnalité.

Lorsque nous adoptons une position intentionnelle par rapport à un système quelconque, par exemple un ordinateur jouant aux échecs, nous lui attribuons un ensemble de croyances et de désirs. En d'autres mots, nous essayons d'anticiper ses mouvements en assumant qu'il « essaie de gagner », et nous ne nous soucions pas du détail de sa programmation. Dans ce cas,

5. C'est en tout cas ce que pense Brandom. Cf. p. 58.

l'intentionnalité du programme est clairement *dérivée*. C'est en autant que nous le traitons comme possédant des buts que nous pouvons dire de lui qu'il les poursuit.

Toutefois, cette interaction est caractérisée par une asymétrie significative. Lorsque je joue contre un ordinateur, je suis capable d'adopter une attitude intentionnelle envers lui, mais j'assume qu'il est incapable de faire la même chose envers moi[6]. Que se passe-t-il si l'interaction est symétrique ? Supposons que l'ordinateur soit remplacé par un opposant que je peux raisonnablement considérer être un système intentionnel interprétant. Une fois cette substitution effectuée, je dois traiter mon opposant, non seulement comme possédant des croyances et des désirs, mais aussi comme m'attribuant des croyances et des désirs. Et si je pense que cet opposant me traite non seulement comme un système intentionnel simple, mais aussi comme un système intentionnel interprétant, alors certaines des croyances qu'il m'attribuera seront des croyances à propos de ses propres croyances, et croyances à propos de ses croyances concernant mes croyances, etc. Ainsi, l'attribution réciproque d'intentionnalité génère une régression de croyances qui augmente considérablement la complexité de l'interaction.

Une façon d'exposer la différence qu'impose cette augmentation de la complexité consiste à observer que les opérations des systèmes intentionnels simples peuvent être modelés à l'aide d'une théorie de la décision, alors que les opérations de deux systèmes intentionnels interprétant, interagissant entre eux, doivent être modelées à l'aide d'une théorie des jeux. Dans un problème décisionnel, l'agent est capable de d'abord former des croyances, puis de sélectionner une stratégie maximisant l'utilité. Par conséquent, il y aura toujours une seule réponse correcte à tout problème. Dans un jeu, les agents ne peuvent pas commencer par arrêter toutes leurs croyances, et souvent ne peuvent faire mieux que de chercher des ensembles de croyances et de stratégies qui sont cohérentes les unes avec les autres. Par conséquent, les problèmes de choix stratégiques peuvent être indéterminés — ils peuvent ne pas avoir une seule réponse correcte[7].

Deux éléments ressortent ici. Premièrement, il est évident que, dans un certain sens, les états intentionnels de ces deux systèmes sont *établis* par leur adoption d'une position intentionnelle réciproque. La régression de l'intentionnalité « interprétante » est close — chacun attribue une intentionnalité aux autres, attribue à tous les autres le fait d'attribuer une intentionnalité à tous les autres, et ainsi de suite. Deuxièmement, il y a le fait que cette explication rende

---

6. En fait, c'est pour cela qu'il est important pour le succès de ces programmes que le jeu d'échecs soit un problème de décision fini — en principe, il y a toujours un meilleur coup. Dans toute partie possédant une dimension stratégique significative — comme le poker — les ordinateurs ont beaucoup plus de difficultés, précisément parce qu'ils sont incapables de modeler les états mentaux de leur opposant avec une certaine sophistication.

7. Pour une discussion plus complète de ces questions, voir Heath, Joseph, « The Structure of Normative Control », *Law and Philosophy*, 17, 1998, pp. 419-442.

une certaine forme de réductionnisme impossible. L'attribution mutuelle d'états intentionnels génère une indétermination caractéristique dans le comportement des systèmes intentionnels interprétants lorsqu'ils interagissent les uns avec les autres (indétermination formellement reconnue dans le fait que les interactions stratégiques — les jeux — peuvent avoir des équilibres multiples). Ainsi, alors que l'adoption d'une position intentionnelle à l'égard d'un ordinateur jouant aux échecs est clairement optionnelle, dans le cas de deux systèmes intentionnels interprétants interagissant ensemble, un observateur *manquerait* clairement *quelque chose* s'il ne les considérait pas comme des systèmes intentionnels. Le fait qu'ils sont des systèmes intentionnels interprétants fait partie de ce qui les fait agir comme ils le font.

6.

L'analogie entre le problème de l'intentionnalité et le problème de la normativité est assez apparente. Le problème général avec les théories de la régularité est que n'importe quel segment de comportement peut être dit conforme à un nombre arbitrairement large de règles. Par conséquent, une norme doit être une structure qui est d'une certaine manière « privilégiée » dans ce comportement. La question est alors de déterminer ce qui permet de choisir une structure particulière, l'élevant au-dessus des autres, faisant d'elle la chose *correcte* à faire, par opposition à seulement la chose qui est faite.

Il est important de noter que, selon Brandom, les sanctions réussissent à résoudre ce problème élémentaire. Une fois que les sanctions sont appliquées à un certain segment de comportement, cela a pour effet de privilégier une structure. On est alors en droit d'affirmer que, dès lors qu'elle est sanctionnée, il existe une norme implicite dans la structure initiale de comportement. Par conséquent, selon Brandom, l'insuffisance de la « solution sanction » ne s'explique pas par le fait que les sanctions sont d'une façon ou d'une autre inappropriées ou insuffisantes. Le problème est que l'application des sanctions génère un problème de régression. Il peut devenir légitime de décrire quelques-unes des actions d'un premier agent comme correctes ou incorrectes en vertu des sanctions d'un second agent. Mais, afin qu'il existe une norme, il faut qu'il y ait une règle quelconque dont les sanctions du deuxième agent constituent l'application. Et, comme on peut dire que l'acte de sanctionner du deuxième agent consiste à appliquer un nombre arbitrairement grand de règles, il doit y avoir quelque chose qui privilégie une de ces structures par-dessus toutes les autres. Mais, si on introduit un troisième agent dont les sanctions privilégieront une certaine structure dans les actions du deuxième, on initie alors une régression.

Ainsi, de la même façon qu'un système intentionnel interprétant confère de l'intentionnalité au système intentionnel simple (comme l'ordinateur jouant aux échecs), un système de sanctions confère de la normativité à une structure de comportement. La régression commence lorsque quelqu'un demande d'où

provient l'intentionnalité du système intentionnel interprétant, ou encore d'où provient la normativité du système sanctionnant. Ainsi, la « solution sanction » du style d'Haugeland explique seulement le mécanisme par lequel la normativité est héritée. La source continue de nous échapper.

Suivant la logique de Searle, on pourrait être tenté d'affirmer que cette régression crée le besoin d'une structure de comportement possédant une « normativité intrinsèque » — une structure capable de se choisir elle-même comme normativement privilégiée. (C'est, par exemple, la stratégie que suit Christine Korsgaard dans sa quête de la source de la normativité[8].) Toutefois, de la même manière qu'il veut maintenir la « posture interprétative» dans sa discussion de la normativité, Brandom veut aussi maintenir l'idée que les statuts normatifs sont en bout de ligne constitués par des attitudes et des évaluations normatives. Il ne peut donc pas considérer que quelque chose est normatif de façon inhérente. Par conséquent, sa tendance est simplement d'affirmer que la régression de la normativité est sans conséquence ou à tout le moins non pertinente, étant donné que nous habitons déjà l'espace de la normativité. C'est cela qui est sous-jacent à son affirmation que nos pratiques sont « tout en normes ».

Une solution beaucoup moins problématique est toutefois suggérée par l'approche qu'adopte Brandom face au problème de l'intentionnalité. Rappelons comment la régression surgit. Supposons qu'une personne agit. Afin de dire que cette action est conforme à la règle, nous devons introduire une seconde personne qui sanctionnera la première. Et afin de dire que cette sanction est conforme à la règle, nous devons faire intervenir une troisième personne qui sanctionnera la seconde, et ainsi de suite, du moins, à ce qu'il semble. Mais devons-nous introduire la troisième personne ?

Une manière aisée d'éliminer la régression est simplement de fermer le cercle après la première itération. Au lieu d'introduire une troisième personne pour sanctionner la seconde, nous pouvons simplement stipuler que la *première* personne sanctionne la seconde. Le second agent possède ce qui peut être appelé une « attente de comportement » — il s'attend à ce que la première personne agisse d'une certaine façon. Si la première personne anticipe ces attentes, elle peut développer ce que nous pouvons appeler une « attente de reconnaissance » — elle s'attend à ce que la seconde personne réponde correctement à ses actions, qu'elle le punisse seulement lorsqu'il est approprié de le faire, ou qu'elle le récompense lorsqu'elle est en droit de l'être[9]. Lorsque l'une ou l'autre des attentes est déçue, des sanctions sont imposées. Ainsi, les efforts de sanction de la seconde personne deviennent

---

8. Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

9. Cette terminologie, comme l'idée générale qui sous-tend cette analyse, provient de Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol. 2*, Boston, Beacon Press, 1987, p. 19.

sujets aux sanctions de la première, de la même façon que les actions de la première personne sont sujettes aux sanctions de la seconde.

Évidemment, cette structure de sanctions et d'attentes réciproques génère sa propre forme de régression. La manière dont la première personne sanctionne les efforts de sanction de la seconde doit aussi être sanctionnée par la seconde. Mais, cette forme de régression est clairement sans conséquence dans les cas où attentes et sanctions convergent vers une même structure d'action. Or, ces cas sont précisément ceux dans lesquels on voudrait dire qu'il existe une norme implicite dans la pratique. Lorsque la seconde personne s'attend à ce que la première fasse *x*, la première s'attend à ce que la seconde s'attende à ce qu'elle fasse *x*, la seconde s'attend à ce que la première s'attende à ce qu'elle s'attende à ce que la première fasse x, etc., et lorsque toutes ces attentes sont supportées par des sanctions, alors seulement une action, c'est-à-dire *x*, peut satisfaire toutes ces attentes. Ainsi, *x* est l'action *correcte*. Par conséquent, la régression, loin d'être vicieuse, génère quelque chose de très semblable à un ensemble d'attentes se renforçant mutuellement pour soutenir des équilibres jeu-théorétiques.

Par conséquent, lorsque l'acte de sanctionner est réciproque, deux agents peuvent chacun agir d'une manière qui confère de la normativité aux actions de l'autre et cela, par extension, confère de la normativité à leurs propres actions. Il n'y a rien de plus, dans l'interaction, qui puisse compter comme un « simple comportement ». En particulier, parce que chacun s'engage dans une évaluation normative de la conduite de chacun, chacun n'a d'autre choix que d'adopter (au moins implicitement) une évaluation normative de sa propre conduite. Ainsi, il est plausible de suggérer qu'une « normativité originaire » est inhérente aux pratiques d'une communauté dans laquelle chaque personne sanctionne chacune des autres (et il n'importe nullement que ces sanctions soient « internes » ou « externes »).

7.

Cette explication de la normativité originaire possède deux caractéristiques qui la rendent intéressante du point de vue de Brandom, et qui sont intimement reliées. Premièrement, selon cette conception, la normativité n'est pas simplement une *façon de parler*[10]. Le vocabulaire n'est pas une composante optionnelle de nos discussions de l'interaction sociale. Chaque fois que nous avons un ensemble d'attentes normatives se soutenant mutuellement, la seule manière de comprendre correctement la structure d'action qui en résulte devra être exprimée en termes de ces attentes. La seconde caractéristique intéressante de cette explication est qu'elle fait de l'interaction normative une sorte de structure d'interaction *sui generis* et satisfait ainsi la préoccupation

10. En français dans le texte (NdT).

de Brandom qu'on ne doit entretenir « aucune réduction de statut normatif à des dispositions non-normativement spécifiables. »

Prenons ces deux éléments dans l'ordre.

Lorsque deux individus interagissent d'une façon authentiquement normative, en accord avec l'explication présentée ci-dessus, alors un observateur manquerait clairement quelque chose s'il n'interprétait pas cette conduite en termes normatifs. Considérons encore une fois l'analogie avec la théorie du jeu. Imaginons une interaction entre deux joueurs possédant plusieurs équilibres Nash, et supposons qu'un de ces équilibres soit joué. Cela veut dire que l'action de chacun des joueurs constituera une meilleure réponse à l'action de l'autre. Ainsi, si nous demandons pourquoi le joueur 1 a choisi *x*, la réponse sera qu'il s'attendait à ce que le joueur 2 choisisse *y*. Si nous demandons pourquoi le joueur 2 a choisi *y*, la réponse sera qu'il s'attendait à ce que le joueur 1 choisisse *x*. Par conséquent, l'attente du joueur 1 que le joueur 2 choisira *y* est fondée dans l'attente du joueur 2 que le joueur 1 choisira *x*, et vice-versa. Le fait que ces deux ensembles d'attentes se renforcent mutuellement est la seule chose qui soutienne la structure de comportement (étant donné que, *ex hypothesi*, aucune des actions n'est intrinsèquement valable). Par conséquent, la seule manière de comprendre l'interaction est de saisir cet ensemble sous-jacent de croyances et d'intentions.

Comprendre une interaction normativement régulée impose les mêmes types d'exigences. Imaginons une règle simple spécifiant que *x* est normativement requis du joueur 1. Une telle règle peut être établie par une structure de sanction qui assigne au joueur 2 une action *y*, qui est conditionnelle à l'exécution de l'action *x* par le joueur 1. L'ensemble des attentes normatives peut alors être clos en faisant en sorte que, dans les itérations subséquentes de l'interaction, l'obligation du joueur 1 de faire *x* soit conditionnelle à l'exécution appropriée de l'action *y* par le joueur 2 en réponse à *x*. Alors, il sera vrai que le joueur 1 a l'intention de faire *x* parce qu'il s'agit de la réponse appropriée à *y*, et que le joueur 2 a l'intention de faire *y* parce que c'est la réponse appropriée à *x*. Un observateur qui ne noterait pas cette structure sous-jacente d'attentes normatives manquerait encore une fois quelque chose, étant donné que ces attentes sont constitutives de la structure que l'interaction expose.

L'autre élément méritant d'être noté est que, dans une interaction régulée normativement, aucun des joueurs n'a besoin d'avoir une quelconque disposition concrète à exécuter une action spécifique. Le joueur 1 peut ne pas avoir de raison particulière de choisir *x* autre que le désir de forcer le joueur 2 à choisir *y*, et le joueur 2 peut ne pas avoir de raison particulière de choisir *y* autre que le désir de forcer le joueur 1 à jouer *x*. Par conséquent, il peut être impossible d'expliquer la structure d'interaction en termes d'un certain ensemble de dispositions de comportement antérieurement déterminées, parce qu'une telle explication manquerait d'expliquer l'élément crucial, soit comment *x* est tout d'abord devenu le point focal de ces attentes normatives.

L'illustration la plus claire de cette thèse peut être vue dans le fait que l'émergence de structures d'interaction authentiquement normatives impose des limites à l'étendue des comportements humains qui peuvent être expliqués en utilisant la théorie darwiniste standard de l'évolution. La raison à cela — en résumant trop brièvement une littérature relativement complexe — est que les interactions régulées normativement créent la possibilité d'une transmission culturelle du comportement appris. Cela veut dire que notre comportement, contrairement à celui d'autres animaux, doit être expliqué en utilisant un modèle de « double héritage », dans lequel on explique les contributions des facteurs génétiques et culturels en utilisant des modèles de transmission différents[11].

Tous les organismes ont une certaine capacité à modifier leur phénotype en réponse aux caractéristiques de leur environnement. Alors que certains des éléments de ce phénotype font génétiquement partie du *hardwire*, plusieurs autres sont appris. Dans sa forme la plus simple, apprendre requiert seulement un mécanisme qui fera que l'animal sera plus enclin à exécuter des actions qui ont réussi par le passé. Ainsi, deux organismes possédant le même génotype peuvent montrer des phénotypes différents en fonction des aspects de l'environnement qui affectent leur développement.

Lorsqu'un tel mécanisme d'apprentissage est en place, il devient possible d'utiliser des sanctions afin d'inculquer des routines de comportement. C'est ce qu'on nomme l'apprentissage social. Une telle capacité permet aux espèces de reproduire fidèlement certaines caractéristiques phénotypiques, même lorsqu'elles ne sont pas directement spécifiées dans le génotype. Toutefois, il y a des limites au phénotype parce que le comportement-sanction, qui génère ultimement les effets phénotypiques, doit encore être spécifié dans le génotype afin qu'il soit fidèlement reproduit.

Toutefois, lorsque le comportement-sanction devient lui-même sujet à des sanctions, il devient possible pour le phénotype de s'écarter arbitrairement du génotype. Il peut alors se produire ce que Boyd et Richerson appellent les « effets niveau-population »[12]. De nouveaux phénotypes peuvent apparaître et être « transmis », sans égard à la structure génétique sous-jacente. C'est l'évolution culturelle. Parce que ce comportement n'est pas seulement transmis « verticalement » (du parent à l'enfant), mais aussi « horizontalement » (parmi les frères et sœurs, les pairs, les congénères), les pressions sélectives fonctionneront d'une manière bien différente de celle dont elles fonctionnent dans le domaine de la génétique.

Que veut dire tout cela ? Les tendances comportementales génétiquement déterminées suffisent pour expliquer un très grand nombre de comportements animaux, même de types très complexes. Ces tendances peuvent

---

11. Je m'inspire ici de Boyd, Robert et Richerson, Peter J., *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

12. *Ibid.*, p. 6.

aussi expliquer des comportements de socialisation ; elles peuvent ainsi expliquer indirectement des éléments du phénotype qui sont acquis au moyen de l'apprentissage social. Toutefois, lorsque le comportement de socialisation devient lui-même l'objet de la socialisation (par exemple, lorsque le cercle de la sanction se referme), ce type d'explication se heurte à une limite de principe. Des formes phénotypiques peuvent apparaître et être transmises sans aucune base génétique sous-jacente. Par conséquent, le normatif devient une composante irréductible de notre économie comportementale, et une source de formes phénotypiques et d'effets de niveau-population *sui generis*.

Ce point a des conséquences extrêmement importantes. Il y a un courant influent du pragmatisme, peut-être formulé de la manière la plus influente par Richard Rorty, qui est enclin à penser qu'ultimement, on expliquera les composantes comportementales de la théorie pragmatiste par rapport à une certaine théorie de l'évolution naturelle. Comme Rorty l'exprime :

> Ce que je retiens, c'est la conviction que le darwinisme procure un vocabulaire utile pour formuler la position pragmatiste (...). Par « darwinisme », j'entends une histoire au sujet des humains compris comme des animaux possédant des organes et capacités particuliers : au sujet de la manière dont certaines caractéristiques de la gorge, des mains, des cerveaux humains ont rendu les humains capables de commencer à développer des pratiques sociales de plus en plus complexes en générant des sons de plus en plus complexes. Selon cette histoire, ces organes et capacités et les pratiques qu'ils rendent possibles sont pour beaucoup dans ce que nous sommes et ce que nous voulons, mais ils ne nous mettent pas plus en relation de *représentation* avec une nature intrinsèque des choses que ne le fait le museau du tamanoir ou le talent de certains oiseaux au tissage.[13]

Si on souscrit à cette conception des « hommes-comme-animaux-un-peu-plus-compliqués »[14], alors il n'y a aucune raison d'assigner à la normativité une position très importante dans l'ordre global de l'explication pragmatiste (aussi longtemps, à tout le moins, que l'on veut nier que les animaux s'engagent dans des pratiques authentiquement normatives). Ainsi, Brandom a de la difficulté à rejeter l'idée selon laquelle la différence entre l'intelligence humaine et animale n'est qu'une question de degré, et que nos pratiques ne diffèrent que par le fait que nous démontrons un niveau de complexité plus élevé. (C'est, par exemple, une des raisons qu'il invoque pour distinguer entre intelligence et *sapience*). De ce point de vue, une conception comme celle de Rorty est un type de réductionnisme.

L'explication de la normativité dont j'ai exposé les grandes lignes ci-dessus est conçue pour procurer un fondement à l'affirmation de Brandom

---

13. Rorty, Richard, « Putnam and the Relativist Menace », *Journal of Philosophy*, 90, 1993, pp. 443-61, aux pages 447-8.

14. *Ibid*, p. 448.

selon laquelle il existe une distinction de principe à tracer entre des pratiques sociales régies par des règles et d'autres formes de comportements sociaux complexes. En même temps, cela montre comment une forme grossière de réductionnisme darwiniste — une forme qui ne reconnaît pas la contribution distinctive que la régulation normative de la conduite apporte à la structure des interactions sociales humaines — sera sujette à des déficiences explicatives et prédictives. Ainsi, le but de Brandom d'expliquer les statuts normatifs en termes d'évaluations normatives est atteint, mais sans générer une régression vicieuse de la normativité et sans courir un risque de réductionnisme.

Document généré le 6 août 2020 15:54

Philosophiques

Kant rencontre Aristote là où la raison rencontre l'appétit

Peter Railton

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004972ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004972ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Railton, P. (2001). Kant rencontre Aristote là où la raison rencontre l'appétit. *Philosophiques*, *28* (1), 47–67. https://doi.org/10.7202/004972ar

Résumé de l'article

Nous pouvons tous, je crois, reconnaître la justesse de la thèse d'Aristote à l'effet que le véritable raisonnement pratique a pour résultat non pas une simple croyance à propos du caractère désirable, ou même du caractère obligatoire, d'un acte, mais plutôt l'initiation effective d'une action. Cette thèse donne lieu à une énigme : comment la délibération, archétypiquement une inférence propositionnelle rationnelle (*logon*), peut-elle logiquement aboutir à un acte ? L'action présuppose la motivation, mais la motivation est une force appétitive active, et non pas une proposition concernant le désir ou le caractère désirable d'un acte (elle est donc *alogon*). La raison pratique n'est pas similaire aux substances qui peuvent manifestement être mélangées les unes aux autres, mais elle est censée constituer une fusion normative régie par des principes — le choix est un *appétit délibéré* , comme le dit Aristote. Comment ceci est-il possible ? Les premiers pas vers une réponse peuvent être trouvés à un endroit surprenant : chez Kant. Dans la *Métaphysique des Moeurs* , Kant présente une théorie du *désir* comme appétit pour un objet *par le biais* d'une idée non-sensorielle de cet objet, et ce, par opposition à une *inclination* , un appétit direct basé sur la sensation. Kant emploie cette notion du désir pour expliquer à la fois la *volonté* et la possibilité d'une action accomplie par *devoir* : la volonté appartient à la faculté de désirer, et le devoir est l'action motivée par un désir pour un acte par le biais d'une idée appropriée de cet acte. Kant nomme notre susceptibilité à ce type de désir laquelle constitue une condition nécessaire à la moralité le *sentiment moral* . Ce sentiment rend compte du caractère *pratique* de la délibération morale et de son rapport au plaisir et à la douleur pratiques d'une façon qui aurait, je crois, plu à Aristote. Le devoir est donc un exemple d'un *appétit délibératif* . Ce schème kantien n'est pas simplement intéressant d'un point de vue historique : il s'accorde remarquablement bien avec certains travaux récents en psychologie motivationnelle et hédonique.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Kant rencontre Aristote là où la raison rencontre l'appétit

PETER RAILTON
University of Michigan
prailton@umich.edu

RÉSUMÉ. — Nous pouvons tous, je crois, reconnaître la justesse de la thèse d'Aristote à l'effet que le véritable raisonnement pratique a pour résultat non pas une simple croyance à propos du caractère désirable, ou même du caractère obligatoire, d'un acte, mais plutôt l'initiation effective d'une action. Cette thèse donne lieu à une énigme : comment la délibération, archétypiquement une inférence propositionnelle rationnelle (*logon*), peut-elle logiquement aboutir à un acte ? L'action présuppose la motivation, mais la motivation est une force appétitive active, et non pas une proposition concernant le désir ou le caractère désirable d'un acte (elle est donc *alogon*). La raison pratique n'est pas similaire aux substances qui peuvent manifestement être mélangées les unes aux autres, mais elle est censée constituer une fusion normative régie par des principes — le choix est un *appétit délibéré*, comme le dit Aristote. Comment ceci est-il possible ? Les premiers pas vers une réponse peuvent être trouvés à un endroit surprenant : chez Kant. Dans la *Métaphysique des Mœurs*, Kant présente une théorie du *désir* comme appétit pour un objet *par le biais* d'une idée non-sensorielle de cet objet, et ce, par opposition à une *inclination*, un appétit direct basé sur la sensation. Kant emploie cette notion du désir pour expliquer à la fois la *volonté* et la possibilité d'une action accomplie par *devoir* : la volonté appartient à la faculté de désirer, et le devoir est l'action motivée par un désir pour un acte par le biais d'une idée appropriée de cet acte. Kant nomme notre susceptibilité à ce type de désir laquelle constitue une condition nécessaire à la moralité le *sentiment moral*. Ce sentiment rend compte du caractère *pratique* de la délibération morale et de son rapport au plaisir et à la douleur pratiques d'une façon qui aurait, je crois, plu à Aristote. Le devoir est donc un exemple d'un *appétit délibératif*. Ce schème kantien n'est pas simplement intéressant d'un point de vue historique : il s'accorde remarquablement bien avec certains travaux récents en psychologie motivationnelle et hédonique.

ABSTRACT. — We all can, I think, appreciate the justness of Aristotle's view that genuine practical reasoning ends not in a mere belief about the desirability, or even obligatoriness, of an act, but in the actual initiation of action. This yields a puzzle: how can deliberation, archetypically a rational, propositional inference (*logon*), logically terminate in an act? Action presupposes motivation, yet motivation is an active appetitive force, not a proposition about desire or desirability (hence *alogon*). Unlike substances can obviously be mixed together, but practical reason is supposed to a principled, normative fusing — choice is *deliberated appetite*, as Aristotle puts it. How is this possible? The beginnings of an answer can be found in a surprising place: Kant. In *The Metaphysics of Morals* Kant gives a theory of *desire* as appetite for an object *through* a non-sensory idea of it, in contrast to *inclination*, a sensation-based direct appetite. Kant uses this notion of desire to explain both *will* and the possibility of action from *duty*: will belongs to the faculty of desire, and duty is action motivated by a desire for an act

through an appropriate idea. Kant terms our susceptibility to this sort of desire *moral feeling*, a necessary condition for morality. It accounts for the *practicality* of moral deliberation, and its linkage to practical pleasure and pain, in a way Aristotle would, I think, have found congenial. Duty, then, is an example of *deliberated appetite*. The Kantian scheme is not merely of historical interest: it fits surprisingly well with recent work in motivational and hedonic psychology.

1. Introduction : L'énigme d'Aristote.

Les personnes rationnelles sont censées être guidées par quelque chose qui mérite le nom de « raison pratique ». Dans ses moments les plus explicites, celle-ci prend la forme d'une *délibération pratique*. Selon la théorie classique développée par Aristote, la délibération pratique, contrairement au raisonnement théorique, n'a pas pour conclusion une croyance ou un jugement, mais plutôt une action, ou du moins une tentative d'action : « son terme ultime constitue le point de départ de l'action »[1].

Nous sommes habitués à l'idée d'un raisonnement avec des prémisses et des conclusions propositionnelles ; mais qu'est-ce que ce serait que de construire un raisonnement dont la conclusion s'apparenterait à une action ? Il aurait certainement des prémisses quelque peu différentes de celles des inférences déductives que l'on retrouve dans les textes de logique. Après tout, c'est une caractéristique plutôt générale du raisonnement valide qu'il n'y a rien dans la conclusion qui ne soit pas d'une certaine façon déjà contenu dans les prémisses. Si l'action, ou la tentative d'action, implique une fusion de la pensée et de la motivation afin de générer un mouvement dirigé, alors la pensée et la motivation doivent d'une façon ou d'autre être toutes deux présentes parmi les prémisses de la délibération pratique. Ceci semble effectivement être le point de vue d'Aristote :

> Il est par conséquent tout à fait logique que les deux principes qui apparaissent moteurs soient l'appétit et la réflexion exécutive. Car c'est l'objet de l'appétit qui déclenche le mouvement. Et la raison pourquoi la réflexion est motrice, c'est qu'elle a pour point de départ cet objet de l'appétit. ... Mais voilà : l'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait (*boulesis*) est un appétit et que, lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi selon le souhait (*boulesis*) ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement ; puisque le désir et une espèce d'appétit.[2]

---

1. Aristote, *De L'âme*, trad. franç. par R. Bodéus, Paris, Flammarion, 1993, 433a16.

2. *Ibid.*, 433a17-26 ; Bodéus traduit ici *boulesis* par « souhait », mais comme le terme grec s'applique surtout aux conclusions d'une réflexion pratique ou d'une résolution législative, le terme « volonté » semble préférable (ou de conserver le terme grec) plutôt que de suggérer qu'il s'agit d'une espérance telle qu'un souhait sans force active. (On verra aussi une ressemblance importante avec la conception de la volonté chez Kant.) Bodéus traduit *orexis* — un terme tout à fait générique pour désigner la motivation, mais lié en particulier avec les désirs appétitifs, comme le faim — par « appétit ».

Et dans l'*Éthique à Nicomaque* : « ... le principe de l'action (humaine), c'est la décision ; (or) la décision, c'est une intelligence appétitive ou un appétit intellectif. »[1139a31-b5][3]

L'appétit (*orexis*), nous dit Aristote, n'est pas cognitif — il appartient à la partie de l'esprit qui est *alogon* (parfois traduit « non rationnelle » ou « irrationnelle ») ; le raisonnement et l'intellect, par contraste, appartiennent à cette partie de l'esprit qui est *logon* (parfois traduit « rationnelle »)[4] . Mais l'« appétit intellectif » ou l'« intelligence appétitive » sembleraient alors similaires à de l'huile et de l'eau. Comment peuvent-ils s'intégrer par le biais d'une délibération pratique en une action— et ce, conformément à une règle ? L'huile et l'eau peuvent se mélanger si on les agite, mais ce type d'émulsion est tout à fait contraire à une combinaison qui soit « réglementée » d'un point de vue chimique — aucune des substances ne modifie réellement l'autre, et avec le temps les deux éléments vont simplement se reséparer. Cependant, le choix est une fusion, « un désir délibératif des choses qui dépendent de nous »[5] et « la décision est chose commune à la pensée et à l'appétit »[6].

Aristote dresse ici pour nous plusieurs énigmes, deux desquelles feront l'objet principal de cet article. Premièrement, si la délibération pratique doit constituer une forme valide de raisonnement, elle devra contenir parmi les éléments qui constituent effectivement ses « prémisses » un élément de désir — non pas simplement une pensée quant à ce qui « est désirable » (ou bon), mais un *véritable* désir, un état appétitif de l'organisme qui soit capable de produire un movement. Puisque l'appétit est *alogon*, il ne peut être le produit du raisonnement comme tel, et ainsi, d'après Aristote, la délibération pratique ne produit pas en elle-même des fins étant donné que le désir est présupposé et amené à jouer un rôle au sein du contexte délibératif, plutôt que d'être créé par lui [7]. Mais si tel est le cas, comment l'intellect peut-il donner à l'appétit ou au désir une application définie et réglementée, ou une forme pratique au sein de l'action ? Ceci est une énigme tout à fait générale concernant l'action, mais même si nous avions sa solution en main, une seconde énigme subsisterait. Comment l'action qui est *régie par des normes*, comme l'action morale est souvent jugée devoir l'être — i.e. régie par des principes qui sont *catégoriques* ou indépendants de tout penchant préalable — est-elle possible ? Certes, le sens commun nous mène à *mettre en opposition* l'action accomplie par devoir et l'action accomplie par désir. Mais, si Aristote a raison de dire que le raisonnement pratique implique toujours un élément de désir, comment le raisonnement moral pourrait-il jamais être pratique, ou

3. *Ibid*., p. 244n. Ailleurs dans ce texte, Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. franç. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983. Les références aux lignes de l'original sont approximatives.
4. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. franç. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, 1102a28.
5. *Ibid*, 1113a10
6. Aristote, *Mouvement des animaux*, trad. franç. par R. Bodéus, cité en *De l'âme*, p. 245n.
7. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1112b

encore, comment l'action rationnelle pourrait-elle jamais être accomplie par devoir ?

Les premiers pas vers une solution aux deux énigmes peuvent, je crois, être trouvés dans l'œuvre d'un philosophe souvent considéré comme étant le défenseur par excellence de l'opposition entre le devoir et le désir — Kant.

2. La solution de Kant

Je crains que nous ne ferons aucun progrès en cette matière avant d'avoir précisé d'avantage la nature du désir. L'œuvre de Kant peut sembler un étrange endroit où aller chercher une théorie du désir, mais pourtant dans son livre qui mit tant de temps à paraître, la *Métaphysique des Mœurs* (dans une section intitulée « Du rapport des facultés de l'esprit humain aux lois morales »), Kant offre un modèle convaincant du désir et de sa relation à l'action régie par des normes. L'on s'attendrait à ce que Kant désigne la volonté comme étant la source d'une force de motivation qui soit assez suffisante pour générer une action et même capable d'opérer en dépit d'un penchant préalable. Et c'est en effet ce qu'il fait. Pourtant, loin d'opposer la volonté au désir, Kant situe la volonté à un endroit tout à fait aristotélicien, soit dans la « faculté de désirer » : « La faculté de désirer ... s'appelle la faculté *de faire ou de ne pas faire, à sa convenance [nach Belieben*]. ... La faculté de désirer, dont le principe interne de détermination, même la convenance par conséquent, se trouve dans la raison du sujet, s'appelle *volonté* .[8] »

Si avoir de la force de volonté c'est avoir une volonté puissante, et si la volonté est située au sein de la faculté de désirer, alors manifester de la force de volonté est une question d'avoir (entre autres choses) une faculté de désirer puissante. Mais comment une faculté de désirer (*Begierde*), même puissante, pourrait-elle être, par nature, différente du « penchant » (*Neigun*) ? Et que signifierait le fait que ce qui « convient » à une faculté de désirer git « au sein de la raison du sujet » plutôt que « dans l'objet » du désir en tant que tel, pour employer la formulation de Kant[9] ?

Nous devons commencer par dire un mot sur la structure du désir, et par conséquent sur la « faculté de désirer ». Le désir, nous dit Kant, est toujours lié au plaisir et au déplaisir. Il écrit :

---

8. Kant, Emmanuel, *Métaphysique des Mœurs*, trad. franç. par Joëlle Masson et Olivier Masson, dans *Oeuvres philosophiques*, tome III, Alquié, Ferdinand, dir., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1986, vi, 213. Les autres citations de Kant qui paraissent dans le texte sont tirées des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, trad. franç. par V. Delbos, dans *Oeuvres philosophiques*, tome II, Alquié, Ferdinand, dir., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1984. Les numéros de pages sont ceux de l'édition de l'Académie de l'œuvre de Kant.

9. Kant, *Métaphysiques des Mœurs*, vi, 213.

> Avec le désir ou l'aversion est *premièrement* toujours lié le *plaisir* ou le *déplaisir*, dont la réceptivité s'appelle *sentiment* ; mais l'inverse n'est pas toujours vrai. Il peut en effet exister un plaisir qui ne soit pas lié à un désir de l'objet mais seulement à la représentation que l'on se fait d'un objet (savoir si l'objet existe ou non restant indifférent).[10]

Le fait de rêvasser agréablement à ce qu'on sait ne pas être possible n'est pas un « plaisir pratique »[11] ni un désir véritable, comme le reconnaîtrait Aristote. Ainsi, il ne donne pas lieu à un choix et à une action ; il s'agit d'un « plaisir purement contemplatif ou *satisfaction inactive* », et c'est pour cette raison que la rêverie ne dépend d'aucune pensée à l'effet que l'objet contemplé existe réellement ou est accessible[12] . Par contraste, lorsqu'il fait face à l'inexistence ou à l'inacessibilité, le désir occasionne de la *frustration* ou de la déception, qui sont tous deux des formes de « déplaisir pratique ».

Bien que le plaisir et le déplaisir soient toujours associés au désir, ils ne sont pas toujours à l'origine du désir :» *Deuxièmement*, le plaisir ou le déplaisir pris à un objet du désir ne précède pas toujours non plus le désir et n'en saurait toujours être regardé comme la cause, mais il peut aussi être considéré comme son effet. »[13].

Comment ceci fonctionne-t-il ? Ce ne sont pas tous les désirs qui se fixent sur leurs objets en vertu du plaisir qu'ils offrent ou promettent. Mais du moment que le désir s'est fixé sur un objet, il se manifeste (entre autres choses) par un degré de satisfaction lorsqu'on se voit progresser vers l'atteinte de l'objet, ou un degré d'insatisfaction si l'on voit que notre progression est entravée ou qu'elle échoue. Le plaisir et le déplaisir sont, en eux-mêmes, des états intrinsèquement motivants, fondamentaux et à peine explicables — des états que nous partageons probablement avec plusieurs espèces. Ils ont, par ailleurs, des rôles fonctionnels caractéristiques, en connection avec l'appétit, par exemple., « ... le plaisir et le déplaisir ne peuvent pas être expliqués clairement en eux-mêmes ; l'on peut tout au plus préciser quelles conséquences ils ont dans certaines circonstances, de manière à les rendre reconnaissables dans la pratique. »[14].

Si on a faim, alors manger (ou le fait de se mouvoir avec succès vers l'acte de manger) plaira, et le plaisir nous motivera à continuer jusqu'à ce que notre faim ait diminuée ou soit disparue. (Kant nous rappelle, dans un contexte différent, l'adage qu'à bon appétit il ne faut point de sauce). Par contraste, si nous n'avons de prime abord pas faim, alors manger peut, en soi, être une corvée, et même être désagréable — on doit se gaver lorsque la maladie nous coupe l'appétit et qu'on veut respecter l'ordonnance du docteur de

---

10. *Ibid.*, vi, 211.
11. *Ibid.*, vi, 212.
12. *Ibid.*, vi, 212.
13. *Ibid.*, vi, 211.
14. *Ibid.*, vi, 212.

prendre du poids, ou lorsqu'on n'a pas faim mais qu'on désire faire plaisir à un hôte trop anxieux. Toutefois, même dans ces cas, un type de plaisir peut être occasionné par le fait de réussir à manger. Peut-être pas un plaisir associé à la nourriture ou à l'acte de manger en tant que tels, mais le plaisir de parvenir à un but que nous nous sommes fixés, en dépit de la résistance du corps. Par contraste, si nous ne parvenons pas à manger dans de tels cas, nous ressentirons du déplaisir et de la frustration, même si notre corps est soulagé. Nous savons que quelqu'un a un véritable désir d'accomplir avec succès une tâche ou de réussir une activité (et non pas seulement le simple souhait d'une plus grande réussite en général) par la force et le caractère de sa frustration envers — et par sa motivation à surmonter — les obstacles à sa réalisation. Le désir nous pousse donc à être la *cause* de ce que nous avons en tête, et non pas seulement un appréciateur de l'idée de ce que nous avons en tête : « La *faculté de désirer* est la faculté d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations »[15].

Bien qu'il implique l'appétit, le désir n'est pas un *simple* appétit. L'appétit qui est associé à la privation et qui est excité par la sensation est un état que nous partageons avec plusieurs espèces. Mais l'appétit qui est associé à une idée, motivé et opérant par l'entremise de « nos représentations non-sensorielles » — est un peu plus particulier. Rappelons la remarque d'Aristote à l'effet que, grâce au désir, ce qui autrement nous paraîtrait surprenant se produit : « la réflexion est motrice »[16], c'est-à-dire la « raison pratique » est possible.

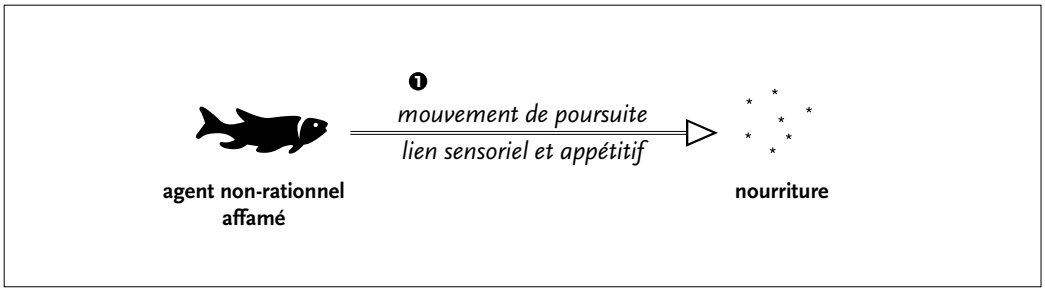
Une certaine élucidation de la formule de Kant — le désir entendu comme étant le fait d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations — semble indiquée. Considérez pour commencer un simple appétit comme la faim, tel que le vit un animal simple, disons un poisson. Supposons que nous avons un poisson dans un aquarium, et que nous le nourrissons en saupoudrant de la nourriture dans l'eau. Il y a un certain temps que le poisson a été nourri, et il a décidément faim ; il nage rapidement vers la nourriture et mange vigoureusement. Dans ce cas, on peut dire que la nage du poisson est « guidée par la sensation de l'objet de l'appétit », c'est-à-dire qu'elle est attribuable à son état de faim en conjonction avec sa détection sensorielle de la présence de nourriture. (Voir Fig. 1.)

Nous ne disons pas que le poisson est « guidé par la délibération pratique » ou qu'il est « rationnel du point de vue pratique », même s'il parvient à utiliser son cerveau de façon efficace pour satisfaire son appétit à la lumière d'une juste perception des circonstances. Est-ce parce que le poisson ne construit aucun syllogisme pratique ? — Mais nous construirons rarement nous-mêmes de tels syllogismes, même lorsque nous agissons d'une

15. *Ibid.*, vi, 211.
16. Aristote, *De L'âme*, 433a19.

FIGURE 1

Être guidé directement par la sensation et l'appétit



La quête est guidée par la sensation et l'appétit. Le poisson affamé suit son instinct, qui le guide vers la nourriture. Si une autre source de nourriture aussi aisément identifiable se présentait en 1, alors le poisson modifierait sa trajectoire et se dirigerait vers 1.

façon que nous qualifierions ordinairement de rationnelle d'un point de vue pratique. Le poisson est dans un état qui le porte à être incité au mouvement dirigé par la sensation de la nourriture. Son comportement est intelligent et est guidé par son cerveau, mais pour l'expliquer nous n'avons pas besoin d'invoquer l'habileté du poisson à être guidé par une *idée* — une représentation non-sensorielle — de la nourriture.

Considérez le comportement d'une personne qui vient tout juste d'arriver à l'hôtel dans une nouvelle ville, et qui se trouve toute seule dans sa chambre avec ses valises, vers vingt heures. Elle voit qu'il est à peu près l'heure du souper et elle a en effet très faim. Elle est fatiguée et doit travailler, mais elle sait que manger au restaurant de l'hôtel va tout simplement la déprimer — elle aimerait manger un repas convenable. Elle s'est fait dire par un ami qu'on sert de la très bonne cuisine vietnamienne dans cette ville, mais que la plupart des restaurants s'affichant comme « vietnamiens » produisent en fait une variante inauthentique de la cuisine chinoise destinée à plaire aux touristes. Elle n'est pas certaine d'avoir déjà goûté à de la cuisine vietnamienne *authentique*, mais elle a un vif désir d'en essayer. Nous la trouvons pourtant assise sur le coin du lit scrutant un épais livre jaune. Qu'est-ce qui explique ce comportement ? « Elle a faim, elle est prête à manger . » Mais, certainement, la lecture du livre jaune n'est pas « l'objet de son appétit » — pourquoi n'avance-t-elle pas vers la nourriture comme le fait le poisson affamé ? « Et bien, elle s'avance vers la nourriture, mais d'une manière quelque peu indirecte. Son ami a mentionné le nom d'un restaurant typiquement vietnamien situé dans cette ville mais elle ne peut retrouver le bout de papier sur lequel elle l'a écrit , et elle sonde donc la liste des restaurants dans les Pages jaunes dans l'espoir qu'un nom lui sautera aux yeux. »

En effet, elle agit pour « être la cause de l'objet de son appétit », mais elle le fait en agissant de manière à « être la cause de l'objet de sa représentation » d'un type particulier de souper. Elle ne le fait certainement

pas grâce à une quelconque sensation directe de l'objet — il n'y a pas la moindre *sensation* de mets vietnamiens dans sa chambre d'hôtel. Mais il y a de l'*information* concernant la disponibilité de mets vietnamiens dans sa chambre, et elle s'est tournée vers celle-ci afin de poursuivre sa quête. L'objet de sa poursuite n'est pas une substance qui soit simplement nutritive, ni un repas qui a bon goût mais n'est pas typiquement vietnamien. Elle serait frustrée et fâchée envers elle-même si elle ne parvenait qu'à trouver un repas à emporter de cuisine américaine standard, ou si elle s'assoyait à un restaurant s'affichant comme vietnamien pour alors réaliser (trop tard!) qu'il appartient définitivement à la catégorie touristique — même si elle y trouve la cuisine assez plaisante et satisfaisante. Parce qu'elle agit sur la base d'une *idée* assez définie du type de repas qu'elle désire, elle peut être guidée dans son cheminement vers un objet de désir qu'elle ne voit pas ni ne connaît par rien de plus que de l'information, en opérant par inférence et délibération.

Le désir, comme le langage, tend vers un référent par l'entremise d'une image, d'un sens, ou d'une intension. (Voir Fig. 2.) Aristote écrit : « ...[les] bêtes ... possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; ...le choix est un désir [*orexis*] délibératif... »[17]. Au fur et à mesure qu'elle précise sa ligne de conduite, notre cliente affamée façonne volontairement l'opération de son appétit. Elle fait appel à ses connaissances et à son expérience antérieure (« Je devrai faire attention — les meilleurs endroits ne sont parfois pas dans les Pages jaunes » ou « Quelque soit son nom, ce n'est certainement pas le restaurant à l'énorme message publicitaire disant 'Informez-vous à propos de nos spéciaux sur les pichets de Marguarita' »), elle tient compte de ses contraintes (« Je ne veux pas prendre un taxi, ni dépenser une fortune » ou « Ce devra être un endroit où je ne me sentirai pas mal à l'aise de manger seule »), et elle a recours à certaines stratégies (« Je ne suis pas certaine, mais ce nom me semble familier et ce restaurant se trouve dans un quartier où sont situés un certain nombre de restaurants vietnamiens. J'irai donc sur place y jeter un coup d'œil »). Elle déploie une faculté bien développée d'être, « par ses représentations, cause des objets de ces représentations » — les activités liées à sa quête d'un souper manifestent non seulement de l'appétit (pour de la nourriture), mais également le désir d'un repas (de l'appétit pour un objet par l'entremise d'une image de celui-ci). En effet, elle doit dans une certaine mesure contrôler sa faim afin d'avoir la patience, la concentration, et l'énergie requises pour mener à terme sa délibération et sa quête.

Les références aux idées, à la signification, à la délibération, au choix, et au langage ne devraient pas toutefois complètement dominer notre raisonnement concernant le rôle du désir dans l'action. Car bien qu'il soit caracté-

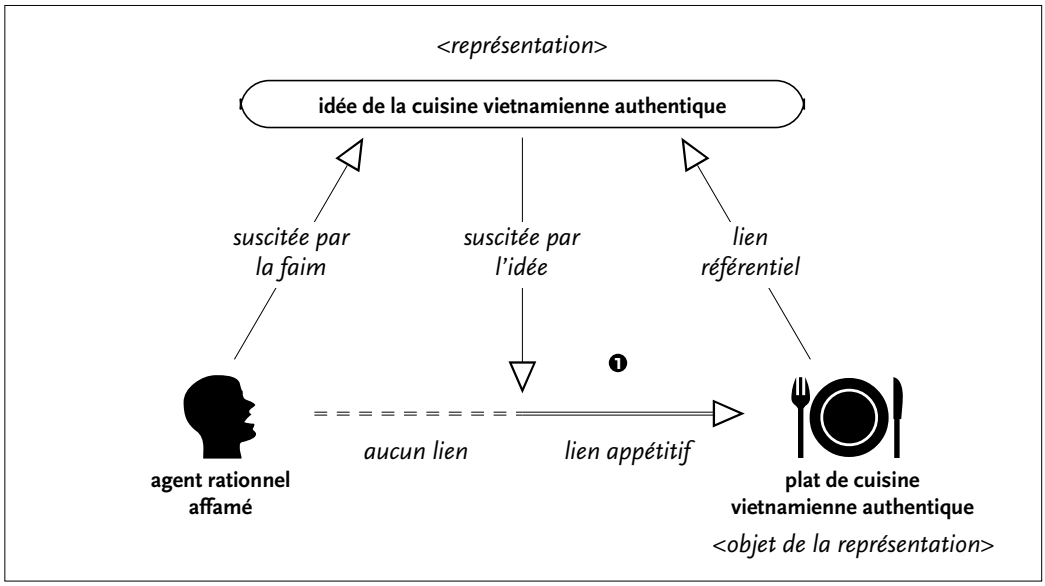
17. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a19-20. Cf. note 2.

FIGURE 2

Être guidé par le désir

La faculté de désirer est la faculté d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations.

[Kant, MM, vi, 211]



La quête est guidée par le désir (« l'intellect appétitif »). La voyageuse affamée suit une idée qui l'oriente vers un repas. La faim la fait penser à un repas, et le souvenir de la recommandation d'un ami ramène à sa mémoire l'idée de goûter de la cuisine vietnamienne authentique. Cette idée sert de base à d'autres inférences, par exemple, celle d'aller chercher et de consulter une copie des *Pages Jaunes*. Si une autre source de repas aussi clairement identifiable se présentait en 1, — disons, un restaurant chinois attrayant qui clairement ne satisfaisait pas la description « cuisine vietnamienne authentique », l'agent ne modifierait pas sa trajectoire et ne se dirigerait pas vers 1. Si un livre ayant l'air sérieux intitulé *Plaisirs secrets: où trouver de la cuisine vietnamienne authentique en Amérique du Nord* se présentait en 1, alors l'agent altérerait sa trajectoire et se dirigerait, pour le moment, vers 1, même si ce livre n'est pas, et ne semble pas être, un repas. Le livre, contrairement au restaurant chinois, est, de façon appropriée, délibérativement lié à l'idée de « goûter de la cuisine vietnamienne authentique ». Si le livre est scellé hermétiquement, et que s'y trouve indiqué « Ne pas développer, sauf après achat », l'agent ressentira de la frustration. Ce sentiment non-sensoriel de « déplaisir pratique » constitue une preuve de la présence d'un appétit médiatisé par une idée. Si l'agent parvient à trouver le nom d'un « restaurant vietnamien authentique » situé dans le quartier, elle sera contente lorsqu'elle y arrivera et s'assoiera, et cela, avant même de goûter la nourriture. Ce sentiment non-sensoriel de « plaisir pratique » est, lui aussi, un signe de la présence d'un appétit médiatisé par une idée.

ristique de l'action accomplie par désir qu'elle implique une certaine idée et qu'elle octroie à la délibération et au langage un rôle dans l'engagement et dans le fonctionnement de la motivation, il n'en demeure pas moins qu'il est possible d'agir par désir sans qu'une quelconque formulation linguistique explicite ou qu'une délibération active soient mises en jeu. Non seulement l'habitude et la pratique familière prédominent-elles, mais souvent les conceptions des choses impliquées dans le désir sont au plus de simples images, ou sont même si inexplicites qu'on ne peut les recouvrer qu'avec difficulté. Nous serions de très lents et piètres acteurs, sans faire mention du fait que

nous serions incapables d'initier quelque action, si toute action requérait une formulation explicite d'une pensée linguistiquement encodée et un processus délibératif conscient.

Le désir a toujours un élément cognitif, mais ce n'est que dans certains cas qu'il fait appel à quoi que ce soit qui puisse être compris comme un « jugement qu'une chose est désirable. » Tout comme il arrive souvent que nous ne prenions conscience de ce que nous croyons qu'en découvrant que quelque chose nous surprend — ou ne nous surprend pas —, il arrive fréquemment que nous ne prenions conscience de ce que nous désirons qu'en découvrant que quelque chose nous frustre — ou nous plaît. Aristote, comme Kant, suppose que toute action, indépendamment de la noblesse de l'idée à travers laquelle elle se produit, a ce lien caractéristique au « plaisir pratique » — la satisfaction associée à ce qui semble une quête fructueuse d'un objet, la frustration associée à ce qui semble être un échec dans la poursuite d'un objet. Ainsi, « tout sentiment et toute action sont toujours accompagnés de plaisir ou de douleur »[18], et : « [N]ous devons prendre pour signe distinctif de nos dispositions le plaisir ou la peine qui vient s'ajouter à nos actions »[19].

L'appétit est responsable de cette frustration ou de ce plaisir, et il a une panoplie d'autres effets. Plusieurs de ceux-ci, comme la frustration et le plaisir, sont présents même chez des animaux qui sont incapables de formuler les images ou les significations essentielles au désir. L'appétit dirige l'intérêt, fournit l'énergie pour le mouvement, affine de façon sélective la sensation, et oriente et prépare l'organisme de multiples façons. Il pourvoit la force motivationnelle qui, selon Aristote, doit servir de prémisse à toute délibération véritablement pratique. Chez les êtres capables de formuler des pensées et des inférences significatives et organisées, l'appétit oriente également cette activité de façon sélective, façonnant nos pensées et les canalisant sans permission préalable ni délibération. En effet, nous pouvons en apprendre sur ce que nous désirons en remarquant non seulement ce qui a pour nous de l'*attrait* (*what attracts us*) mais également ce qui nous *distrait* (*what distracts us*) — là où nous découvrons que notre esprit erre en dépit de notre effort de le maintenir ailleurs.

Cette référence à la distraction devrait également nous rappeler que l'influence de l'intellect sur l'appétit et l'action ne conduit pas forcément à la vérité et n'est pas toujours pour le mieux. L'appétit, en tant qu'état non-représentatif, ne peut être ni vrai ou faux, ni moral ou immoral. Mais le désir, de par sa nature, génère la pensée et, par conséquent, permet à la vérité ou à la fausseté, à la moralité ou à l'immoralité, d'avoir un impact sur l'activité ou de s'y manifester. Le désir, quelque soit son origine ou son objet, lie la quête d'objets à des motivateurs intrinsèques, soit le plaisir et la douleur. Il

18. *Ibid.*, 1104b3.
19. *Ibid.,* 1104b5.

peut ainsi permettre à la poursuite d'une idée peu judicieuse de susciter un plaisir pratique et de la satisfaction , ou un sentiment de frustration lorsque cet effort échoue. Aristote écrit : « Nous mesurons nos actions, tous plus ou moins, au plaisir et à la peine qu'elles nous donnent. Pour cette raison encore, nous devons nécessairement centrer toute notre étude sur ces notions, car il n'est pas indifférent pour la conduite de la vie que notre réaction au plaisir et à la peine soit saine ou viciée »[20].

3. Le penchant vs. le désir

Or, si l'idée sur la base de laquelle l'appétit mène à l'activité dirigée est une idée de type *S*, alors nous pouvons agir de façon *S*, même si la douleur et le plaisir pratiques figurent toujours dans le processus. C'est dire que, si le plaisir et la douleur pratiques qui motivent notre activité *résultent* de notre désir pour *S*, il ne s'en suit pas pourtant que nous devrions être perçus comme agissant *en vue* d'un plaisir plutôt qu'en vue de *S*. Par conséquent, Kant remarque que le raisonnement moral peut être un raisonnement pratique *en vertu de* la faculté de désirer. Il ne serait pas possible d'être guidé par des normes si toute motivation était simplement stimulée par l'expérience du plaisir ou du déplaisir « pris à un objet du désir » en soi. L'expérience répétée du plaisir ou du déplaisir occasionné par un objet ou une activité donne effectivement lieu à un type d'apprentissage ou de réponse conditionnée, mais si la motivation n'avait qu'une telle source de stimulation cet apprentissage aurait les caractéristiques d'une habitude développée en vertu de la récompense et de la punition, et non pas celui d'une action accomplie par égard pour une idée ou en vue d'une fin. Kant nomme ce type de « désir habituel » le « penchant » : « ... en ce qui concerne le plaisir pratique, la détermination de la faculté de désirer que ce plaisir doit nécessairement précéder comme cause s'appellera, au sens strict, *désir*, tandis que le désir "chronique" s'appellera *penchant* »[21]...

Des animaux relativement simples peuvent manifester ce type de motivation conditionnée via le plaisir et la douleur, et il est effectivement au fondement du « conditionnement opérant » des psychologues behavioristes promouvant le modèle animal. Toutefois, ces animaux sont incapables d'être guidés par l'idée d'un objet qui, même sans l'occurrence répétée d'expériences de plaisir et de douleur, serait en mesure de mettre en branle les méchanismes motivationnels de plaisir et de douleur liés à l'appétit[22]. Cette capacité à ressentir de l'appétit à travers des idées — et donc grâce au raisonnement

20. *Ibid.,*1105a3-5.

21. Kant, *Métaphysiques des Moeurs*, vi, 212.

22. Le conditionnement opérant lie un stimulus « conditionné » — et donc en principe conventionnel et sans ressemblance avec le stimulus « non-conditionné »(la nourriture, par exemple) — avec l'appétit. Après avoir été « conditionné », un stimulus « non-gustatif », comme une sonnerie ou une ampoule éclairée, peut exciter un mouvement appétitif vers la

basé sur les idées — ne peut exister que chez des êtres munis d'une faculté de désirer, au sein de laquelle des « représentations » d'objets ou d'actions créés par la pensée, l'imagination ou l'inférence, peuvent être liés à l'appétit et ainsi constituer une source de plaisir ou de douleur. Ceci n'est plus un cas de *penchant*, mais demeure toutefois un cas de *désir*. Kant écrit : « lorsque le plaisir ne peut suivre une détermination antérieure de la faculté de désirer, il devra être nommé plaisir intellectuel, et l'intérêt pris à l'objet, intérêt de la raison [...] [O]n ne peut substituer aucun intérêt du penchant à un pur intérêt de la raison »[23].

Kant peut maintenant expliquer comment il est possible de résoudre notre énigme, à savoir comment la délibération pratique peut en tout temps inclure une prémisse appétitive ou désidérative en dépit du fait que ses conclusions peuvent être indépendantes de tout penchant préalable. Il peut du moins l'expliquer s'il parvient à nous convaincre de l'authenticité, d'un point de vue psychologique, de cette distinction entre le penchant et le désir, et de la possibilité que puisse figurer parmi nos désirs un appétit pour l'action par le biais d'une idée pratique normative.

4. Un exemple

Heureusement pour nous, Kant traite le devoir moral comme un paradigme de l'action motivée par un « intérêt de la raison » plutôt qu'un « intérêt de penchant ». Nous pouvons donc aborder les deux questions posées au principe de notre enquête à la fois. Pour ce faire, nous ne sommes pas obligés de souscrire à la doctrine kantienne selon laquelle *seule* l'action effectuée par devoir moral a véritablement une valeur morale. Pour le moment, notre question n'est pas celle de savoir quelle espèce de motivation est bonne, mais plutôt celle de savoir quels types de motivations sont possibles.

Si le devoir moral est le résultat de la délibération pratique ou de la raison pratique, et si tout raisonnement pratique a parmi ses prémisses un élément appétitif, alors quel est cet élément dans le cas de l'action accomplie par devoir ? Kant insiste fortement sur le fait que même un sentiment aussi généreux que la bienveillance ne peut causer l'action effectuée par devoir — l'action causée par un tel sentiment relève du penchant préalable. Pourquoi en est-il ainsi ?

Prenons un exemple : l'acte d'aider un étranger dans le besoin, disons le fait d'aider un étranger confus que vous voyez par hasard dans une gare mouvementée pendant que vous vous dirigez vers votre train. L'étranger transporte une valise de planches à pâte et un calepin usé dans lequel sont

---

nourriture. En effet, ce lien « conventionnel » est une sorte de « prototype animal » du lien qu'on trouve au sein du désir humain entre une représentation (une idée, par exemple) et la poursuite appétitive de l'object de la représentation.

23. Kant, *Métaphysique des Mœurs*, vi, 211-212.

inscrits un nom, un numéro de téléphone et, jugeant par les apparences, aucun mot de français. Il fait face au flux de gens qui le dépassent avec empressement, son calepin en main, pointant le nom du doigt et demandant clairement de l'aide. Vous avez vous-mêmes, imaginons-nous, quitté le bureau plus tard qu'à l'habitude, et vous devez préparer le souper pour votre famille avant de sortir pour la soirée avec un collègue qui sera (vous le savez) offusqué par votre retard, qu'il soit ou non justifié. Il semble peu probable que l'étranger et vous partagiez un langage.

Soit. Ce qui serait de loin le plus facile à faire serait de passer à côté de lui dans l'immense flux de gens rentrant du travail. Pourtant, après l'avoir dépassé, vous vous arrêtez et vous vous retournez. Avec un sentiment d'inévitabilité (« Je devrai presque certainement prendre le train suivant »), de malchance (« Pourquoi fallait-il que je le remarque ? »), de suspicion (« Il y a des équipes de pickpockets qui s'y prennent exactement de cette façon »), de culpabilité défensive (« Je devrai m'excuser à ma famille et à mon collègue, et ils m'en tiendront rigueur »), de colère que personne d'autre ne s'arrête (« Ce n'est certainement pas tout le monde qui doit se presser pour rentrer à la maison afin de préparer le souper avant d'aller rencontrer un collègue susceptible — qu'en est-il de ceux qui se dirigent vers un bar ? »), et de crainte d'une humiliation (« Le numéro sera erroné, ou encore la personne qui répondra parlera une langue que je ne comprends pas »), vous marchez vers l'étranger avec une intention marquée, vous vous efforcez d'afficher un sourire rassurant, et vous signifiez votre intention de l'aider.

Vous parvenez heureusement — bien que lentement — à le mettre en contact avec un membre de la famille qu'il doit rencontrer. Vous acceptez en vitesse ses remerciements sincères quoique distraits, vous appelez à la maison, vous vous excusez auprès de votre époux qui vous parle d'un ton glacial et auprès de vos enfants mécontents, et vous vous dirigez vers le prochain train. Pourquoi avez-vous fait ceci ? Si Aristote a raison, vous avez agi par désir. Mais ceci n'est pas quelque chose que vous *vouliez* vraiment faire. Quelle preuve y a-t-il qu'un désir, au sens propre du terme, motive votre action ?

Si le principal désir à l'œuvre était un penchant pour la bienveillance ou une passion de longue date (un véritable *goût*, que certaines personnes semblent avoir) pour l'acte de « venir à la rescousse » de personnes dans le pétrin, ceci se manifesterait de plusieurs façons. La bienveillance et la passion pour la rescousse vous disposent, par exemple, à non seulement être plus enclins à porter de l'aide — ils vous donnent également un certain goût pour celui-ci. Comme la faim, ils vous rendent plus enclins à imaginer avec désir des situations d'assistance dramatique, à être à l'affût de situations requérant de l'aide, à vous enthousiasmer face à leur possibilité éminente et à ressentir une certaine frustration si votre impulsion de prêter secours est entravée. Ceux qui ressentent une passion pour la rescousse peuvent même se sentir lésés ou déçus si, après qu'ils aient remarqué une urgence et qu'ils se soient précipités pour agir, le problème se résoud soudainement ou un autre secou-

reur apparaît et le résoud avant eux. Ces plaisirs vécus ou envisagés surgissent en vous *avant* que vous ayez jugé que l'acte de porter de l'aide était requis ou même approprié du point de vue moral. En effet, la bienveillance ou le désir de porter de l'aide se manifestent de ces façons même lorsqu'on juge qu'il n'est pas moralement requis ou qu'il serait même moralement inapproprié de venir à la rescousse — admettons, par exemple, que quelqu'un mérite, et même nécessite grandement — l'effet disciplinant d'éprouver pleinement (pour une fois !) la difficulté de la situation que ses actes ont engendrée, plutôt que de s'en voir épargner comme d'habitude grâce à la bienveillance des autres.

Quelle sorte de preuve y aurait-il du fait que vous avez aidé l'étranger « par devoir » ou en vertu d'un « intérêt de la raison », plutôt qu'uniquement en vertu d'un « appétit préalable » ? La plupart des sentiments qui vous ont été attribués dans la description ci-dessus étaient négatifs — un sentiment d'inévitabilité, de frustration, de crainte, de colère, une attitude défensive, et ainsi de suite. Ce sont des signes que, quels que soient les autres facteurs en jeu, vous agissez aussi bien par *aversion* que par désir. Cette distinction est réelle d'un point de vue psychologique — même au niveau psychologique, il existe des emplacements et des mécanismes substantiellement différents pour les émotions négatives et les émotions positives. Cette aversion démontre que vous agissez, en partie, *en dépit de* forts penchants préalables.

Mais si vous ne vous sentiez que de l'aversion pour le fait de revenir sur vos pas afin d'offrir de l'aide, pourquoi le feriez-vous ? Vous n'avez pas été traîné par une force externe — l'impulsion est venue de l'intérieur. Il ne semble pas non plus que vous ayiez réagi par crainte d'une punition externe pour ne pas avoir aidé, ou par attrait pour une récompense externe pour avoir aidé — ce cas n'offrait aucune promesse ni de l'une ni de l'autre. Voici un étranger aux moyens limités et vous n'êtes qu'un individu dans la foule. Évidemment, il y a toujours la possibilité que ce que vous aviez en aversion n'était que la punition *interne* de votre propre conscience. Il y a certainement quelque chose de juste dans cette idée qu'une conscience est à l'œuvre, mais pour que tel soit le cas, nous devons déjà présupposer un type particulier de motivation.

Quelle forme ce « type particulier de motivation » peut-il avoir — pourrait-il être un désir ? Il ne peut être un penchant préalable pour le fait d'offrir de l'aide puisque l'actualisation d'un tel penchant serait en soi moralement neutre, comme nous l'avons remarqué. Ce doit être une sorte d'« appétit pour un objet ou un acte » *par le biais* d'une conception spécifiquement morale de cet objet ou de cet acte, qu'il s'agisse de prêter une assistance bienveillante ou (dans des circonstances quelque peu différentes) de la refuser. S'il s'agissait véritablement d'un « appétit moral », alors il manifesterait les traits caractéristiques de l'appétit : une attention accrue à des situations qui pourraient impliquer des considérations morales, ou aux dimensions morales d'une situation ; un sentiment de frustration à l'égard des circonstances si vous êtes

empêché de tenir compte de ces considérations morales ; une colère envers vous-mêmes si vous n'arrivez pas à en tenir compte lorsque les circonstances le permettent ; une satisfaction particulière qui est indépendante d'autres motifs lorsque vous y parvenez ; et ainsi de suite.

Remarquez que cet « appétit moral » ne peut entrer en jeu que chez un individu qui peut imaginer une situation (même de façon plutôt implicite) d'un point de vue moral, et qui possède donc des concepts moraux. C'est un appétit non pas pour des actes spécifiques, comme celui de porter secours, mais pour des actes *par le biais* d'une conception morale de ces actes, ou de soi-même. Ce ne serait donc pas simplement un appétit, mais un *désir moral*, entraînant avec lui l'ensemble habituel d'appétitions — la satisfaction liée au fait d'agir, la frustration liée au fait de ne pas réussir à agir — uniquement *suite à* et *en réponse à* l'évaluation morale de l'acte (encore une fois, il peut s'agir d'une évaluation très implicite). Il s'agit, en terminologie kantienne, d'un « intérêt de la raison », parce que l'appétit s'est engagé vers l'action *suite à* ce que l'intellect ait pris conscience de son caractère moral.

Il écrit, dans une section de la *Métaphysique des Mœurs* intitulée « Prénotions esthétiques qualifiant la réceptivité de l'esprit aux concepts du devoir en général » :

> *Le sentiment moral*. Celui-ci est la réceptivité au plaisir ou à la peine provenant uniquement de la conscience de l'accord ou du conflit entre notre action et la loi du devoir. Or, toute détermination de l'arbitre va *de* la représentation de l'action possible, à travers le sentiment de plaisir ou de déplaisir qu'on ressent à prendre un intérêt à cette action ou à son effet, *jusqu'à* l'acte ; et là l'état *esthétique*, (l'affection du sens interne) est alors ou bien un sentiment *pathologique* ou bien un sentiment *moral*. Le premier est le sentiment qui précède la représentation de la loi, le second ce qui ne peut s'ensuivre que de celle-là.[24]

Kant situe le sentiment moral dans la faculté de désirer. Et la conscience active du devoir est impossible sans lui.

> Or, ce ne peut être un devoir que d'avoir un sentiment moral ou d'en acquérir un, car toute conscience de l'obligation pose ce sentiment à son fondement ... Le fait est au contraire que tout homme (en tant qu'être moral) a en lui-même originairement ce sentiment, donc l'obligation peut uniquement consister à le *cultiver* et à le fortifier en allant jusqu'à admirer son origine insondable : c'est ce qui arrive lorsque l'on montre comment, séparé de tout attrait pathologique et pris dans sa pureté, c'est par la simple représentation de la raison qu'il est stimulé au plus haut point.[25]

J'ai choisi un exemple d'aide portée à un étranger impliquant très peu d'attrait préalable qui soit dû à des « intérêts de penchant ». Virtuellement

---

24. *Ibid*., vi, 399.
25. *Ibid*., vi, 399-400.

tous les penchants préalables pointent dans l'autre direction. Pourtant, il semble possible que vous puissiez néanmoins porter de l'aide dans un tel cas, tout comme il est intelligible qu'on puisse se gaver de nourriture sous les ordres du médecin, même lorsque la faim et le bon goût ne sont pas présents. Dans un tel cas, aucun appétit préalable ayant la forme d'une attente d'un « plaisir gustatif de l'objet » n'est présent — on mettrait avec plaisir la nourriture de côté si le médecin n'avait pas prescrit une telle ordonnance. Pourtant on voit aussi qu'un type d'appétit *est* également présent — vous serez satisfaits de vous-mêmes si vous voyez la nourriture s'achever, et vous ressentirez une frustration envers vous-mêmes si vous êtes incapable de la terminer. Votre désir de suivre l'ordonnance du médecin permet à un méchanisme appétitif proximal d'être déployé vis-à-vis d'une activité autrement peu alléchante, *par le biais* d'une idée de cette activité. Ainsi donc, on agit *à la fois* sur la base d'un désir (ce qui rend l'action explicable d'un point de vue psychologique) *et* à l'encontre d'un penchant préalable (retirez le jugement que la nourriture est requise pour la guérison et il ne resterait que de l'aversion pour l'action).

Dans le cas moral, Kant n'hésite pas à appeler le sentiment moral une « *praedisposition* » sous la forme d'une « *propensio intellectualis* », ou un penchant « indépendant des sens »[26], ni de le situer dans la faculté de désirer. La « pureté » de la conviction que l'acte répond à notre sentiment moral — c'est-à-dire l'assurance qu'on agit en fonction d'une idée morale plutôt que d'être uniquement guidé, en bout de ligne, par un « penchant du sentiment » — est fournie par notre emploi du test de l'impératif catégorique. Selon Kant, ce test me permet de déterminer ce qui, dans une situation donnée, est exigé d'un point de vue moral, indépendamment des « intérêts du sentiment » :

> Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements qui s'y produisent, il suffit que je demande : peux-tu vouloir aussi que ta maxime devienne une loi universelle ? ... Il serait ici aisé de montrer comment, ce compas à la main, [la raison humaine] a dans tous les cas qui surviennent la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir ...[27]

Si Kant a raison, j'emploie le « test objectif » de l'impératif catégorique en l'appliquant aux « maximes subjectives » de mes actions, les évaluant ainsi à la lumière d'une idée spécifiquement morale. Cet exemple de délibération pratique a donc effectivement une motivation comme « prémisse », et ne *fournit* pas une motivation, mais la « délibère » plutôt, l'évaluant à l'aide du test de l'impératif catégorique, et m'assurant qu'il s'y conforme avant d'en arriver à la conclusion pratique consistant à agir selon la maxime sub-

---

26. cf. *Ibid.*, vi, 213.
27. Kant, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, 403-404.

jective. Nous sommes enclins à mettre en pratique ce test de par notre « sentiment moral » préexistant, et, parce qu'il s'agit d'un désir véritable, nous éprouverons de la satisfaction envers nous-mêmes si, lorsque nous traduisons notre motivation en une action, nous employons avec succès le test catégorique — et nous éprouverons de la frustration ou de la colère envers nous-mêmes si nous n'y parvenons pas. Un appétit pour les actions accomplies *par le biais* d'un concept moral donne donc aux idées morales un rôle dans la régularisation du débit de la motivation sans qu'elles aient pour autant à *générer* de la motivation. Comme Kant l'exprime dans les *Fondements*, la nature n'a pas fait de la raison délibérative la *source* de la volonté ; elle a plutôt « délégué la raison au gouvernement de notre volonté »[28]. On retrouve ainsi au sein de notre faculté de désirer une « prédisposition (*praedispositio*) à être affectés par des concepts de devoir » qui se trouve « du côté du sentiment » et qui fait partie de notre don naturel en tant qu'êtres capables de raison pratique[29]. Comme le dirait peut-être Aristote, Kant nous a donné une façon de voir comment , étant donné que :

> le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit. Cette vérité et cette pensée dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique... pour la partie de l'intellect pratique, son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct.[30]

5. Le désir est une forme d'appétit par l'entremise d'une idée, il n'est pas en-lui-même une idée ou un jugement

Si le désir moral doit être distingué du penchant, il doit aussi l'être de ce que d'autres éthiciens ont appelé un « sens moral ». Kant rejette définitivement l'identification du désir au « sens moral » :

> Il est impropre de désigner ce sentiment sous le nom de *sens* moral, en effet on entend généralement par le terme sens une faculté théorique de perception rapportée à un objet, tandis que le sentiment moral (comme le plaisir ou la peine en général) est quelque chose de purement subjectif qui ne délivre aucune connaissance.[31]

En effet, puisqu'il est un appétit pour les actes par l'entremise d'une représentation, le sentiment moral est une disposition à se soumettre à une cognition, mais ne constitue pas en elle-même une cognition. C'est, en partie, pourquoi aucun *argument* ou *raisonnement théorique* ne pourrait nous conduire à cette « prédisposition naturelle, » cette dernière fut-elle absente.

---

28. *Ibid.*, 395.
29. Kant, *Métaphysique des mœurs*, 399.
30. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a21-28.
31. Kant, *Métaphysique des mœurs*, vi, 400.

> Il n'est pas d'homme dépourvu de tout sentiment moral, car si quelqu'un était entièrement dépourvu de réceptivité à cette sensation il serait, moralement parlant, mort, et si (pour parler le langage de la médecine) la force vitale morale ne pouvait plus exercer aucun attrait sur ce sentiment, l'humanité (comme sous l'effet de lois chimiques) se dissoudrait en la pure animalité et serait irréparablement confondue dans la masse des autres êtres naturels.[32]

Ainsi, ce sentiment ne juge pas les actions et ne peut être lui-même le produit d'un jugement ; il est plutôt un état constituant un appétit qui donne la force de motivation pour les actions, une fois qu'elles ont été jugées. Parce que son action ne dépend pas de quelque plaisir vécu ou envisagé qui soit occasionné par l'action en elle-même, mais d'un « intérêt de la raison » mis en marche suite à une évaluation de l'admissibilité morale de la maxime sur la base de laquelle nous agissons, le « fondement déterminant » de ce désir, et même « ce qui lui plaît », dépend essentiellement de l'*idée* que se fait le sujet de l'action, et « se trouve dans la raison du sujet »[33]. Le plaisir que produit l'action issue de ce désir est conséquemment un « plaisir intellectuel ». Rappelons que :

> [Si un plaisir précède nécessairement un désir comme cause], le plaisir pratique devient dans ce cas un intérêt du penchant ; en revanche, lorsque le plaisir ne peut que suivre une détermination antérieure de la faculté de désirer, il devra être nommé plaisir intellectuel, et l'intérêt pris à l'objet, intérêt de la raison ...[34]

Voici donc l'exemple promis d'un désir qui constitue un véritable appétit, mais ne constitue pas un « penchant préalable ». Grâce à l'opération du raisonnement dans la mise en pratique de l'impératif catégorique, en conjonction avec un appétit pour l'action accomplie par l'entremise d'idées morales, l'action faite par devoir est possible, et est distincte de l'action qui s'accorde au devoir mais est accomplie en vertu d'un penchant préalable.

> Suivant ces impératifs catégoriques, certaines actions sont licites ou illicites c'est-à-dire moralement possibles ou impossibles, et quelques-unes d'entre elles ou leur contraire sont moralement nécessaires, c'est-à-dire obligatoires. Intervient donc alors pour de semblables actions le concept d'un devoir dont l'exécution ou la transgression sont sans doute liées de surcroît à un plaisir ou un déplaisir d'un genre particulier (le genre du *sentiment* moral), lesquels plaisir ou déplaisir nous ne prenons toutefois aucunement en considération dans les lois pratiques de la raison [parce qu'ils ne concernent pas le principe des lois pratiques mais seulement l'*effet* subjectif que celles-ci exercent dans l'esprit lors de la détermination de notre arbitre et (sans rien leur ajouter ni leur ôter objectivement, c'est-à-dire à en juger en se plaçant du côté de la raison, de leur validité ni de leur influence) qu'ils peuvent varier selon la différence des sujets][35].

---

32. *Ibid*., vi, 400.
33. *Ibid*., vi, 213.
34. *Ibid*., vi, 212.
35. *Ibid*., vi , 221. Le texte entre crochets est tiré de l'original.

Le fondement catégorique des lois pratiques est indifférent à nos sentiments personnels, moraux ou autres. Par conséquent, il offre un *fondement objectif* au devoir. Mais nous avons un *intérêt pour* des lois qui possèdent un tel caractère catégorique à cause d'un sentiment personnel, d'un sentiment moral, qui offre un *fondement subjectif* à la conduite morale. Selon Kant, la gouvernance normative prévaut lorsque ces deux éléments sont combinés, aucun des deux ne suffisant sans l'autre. Un sentiment moral dépourvu d'un test objectif pour le « réglementer » serait un genre de vœux consciencieux qui ne pourrait avoir comme résultat qu'une action satisfaisant nos prédilections morales personnelles — comme quelqu'un qui chercherait à être prudent mais ne pouvait juger l'intérêt à long terme de plusieurs lignes de conduite autrement qu'en considérant « l'effet qu'elles me font ». Un test objectif sans un sentiment moral qui puisse motiver de façon interne son application pratique pourrait, au plus, être un ordre qu'on reçoit, renforcé par une quelconque source d'incitation externe.

Plusieurs éthiciens ne seraient pas d'accord avec la conception kantienne de la nature du test objectif auquel doit est soumise l'action morale accomplie par devoir. Les utilitaristes, par exemple, soutiendraient qu'une évaluation impartiale de la valeur anticipée est un meilleur compas pour déterminer si nos buts personnels sont compatibles avec le fait de nous percevoir comme co-habitants d'un Royaume des fins. Et les contractariens contemporains proposent leurs propres standards. Mais les kantiens, utilitaristes et contractariens peuvent tous accepter qu'aucun standard objectif de ce type n'est « auto-motivant » — il offre un fondement objectif, et non subjectif, au devoir. Il n'y a aucune honte, aucune offense faite à la Raison en situant (comme le fait Kant) le fondement subjectif du devoir moral dans la faculté de désirer, en autant que le désir est (comme Kant le dit) un appétit pour une ligne de conduite *par le biais* d'une idée de sa conformité à un principe qui permet de déterminer de façon objective si celle-ci s'accorde avec notre citoyenneté dans le Royaume des Fins.

6. Conclusion

> ... le principe de l'action (humaine), c'est la décision ; (or) la décision, c'est une intelligence appétitive ou un appétit intellectif. [36]

Nous avons emprunté à Aristote l'idée que pour être pratique, la délibération doit avoir comme conclusion une action et doit par conséquent inclure ou présupposer la présence de tous les éléments de l'action, incluant le désir. L'action gouvernée par la raison pratique peut être conçue comme une sorte de « désir délibéré », « intelligence appétitive », ou « appétit intellectif ». Mais comment le désir est-il délibéré ? Et comment est-ce qu'une action

36. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139a31-b5. Cf. note 3.

véritablement accomplie par devoir peut-elle être basée sur un désir ? Nous avons considéré la réponse de Kant à de telles questions, lui empruntant la formulation explicite de l'idée selon laquelle le désir est un appétit dirigé vers un objet *par le biais* d'une représentation qui peut être obtenue via la pensée et le raisonnement. La gouvernance normative, pour Kant, est la gouvernance par des intérêts de la raison et a donc trait, comme Aristote le croyait, au fait d'exercer, de développer, de conduire à maturité, de renforcer, et d'ajuster la faculté de désirer. Notre vie pratique peut effectivement être de l'ordre du désir bien délibéré puisqu'elle est liée à la raison, celle-ci étant comprise comme la capacité de livrer des idées par le biais d'inférences.

Où se situe le « devrait » (« *ought* ») dans cette vision ? Considérez, d'abord, l'insistance de l'appétit. Même si nous ne prêtons pas attention à l'appétit, même s'il nous conduit à l'exténuement et à bien des difficultés, l'appétit exercera son influence sur notre conduite. La faim d'un animal peut le mener à quitter un lieu de cachette sécuritaire et à faire face au danger ; l'appétit que ressent une athlète pour la victoire peut la mener à s'entraîner pendant d'innombrables heures dans les circonstances les plus exigeantes, et à ressentir énormément de colère envers elle-même si elle ne le fait pas.

L'appétit est effectivement un type d'urgence subjective ou de nécessité qui entraînera des coûts pour un individu s'il ne lui porte pas une attention appropriée. Mais les êtres humains à qui ferait défaut un sentiment moral ne ressentiraient aucune urgence ou de « devrait » sur la base de considérations morales en elles-mêmes, comme c'est d'ailleurs le cas chez les bêtes et les petits enfants, à qui il manque une capacité à former des idées morales et à s'en servir dans la délibération.

L'archétype d'un « désir délibéré » ou d'un « appétit intellectif » est la gouvernance *délibérative*, au sein de laquelle un processus de raisonnement explicite donne lieu à une reconnaissance d'une condition objective qui active l'appétit en tant que tel, et en vient ainsi à posséder un degré d'urgence subjective. Mais ce n'est pas toute gouvernance normative ou rationnelle qui est ou pourrait être délibérative — certaines normes et certaines raisons, de par leur nature, exigent une réponse *non-délibérée* et, en général, une régression à l'infini serait initiée si la réponse appropriée à la force de la totalité des normes et raisons (y inclues celles de la délibération) devait être délibérative. Ce qui importe ce n'est pas tant que la *délibération* ait lieu, mais que soit identifiable une motivation s'accordant à une idée, à une image ou à un concept particulier, *par le biais* duquel la ligne de conduite incite notre engagement subjectif. Par exemple, *les caractéristiques morales servant de raison d'agir*, doivent expliquer, en partie, l'avènement d'un sentiment qui constitue un « sentiment moral », et qui à son tour fonctionne comme une force motivationnelle bien accordée. La bonne volonté doit donc être trouvée dans la « faculté de désirer » plutôt que dans le domaine des processus de raisonnement pur, même si cette volonté réagit, de par sa nature, à certaines connaissances des circonstances nécessitant une action.

Grâce au sentiment moral et à la conscience rationelle, nous pouvons ressentir l'urgence subjective d'un « devrait » objectif malgré la présence d'un penchant. Parce qu'il s'agit d'un véritable appétit, il peut susciter l'action nonobstant la difficulté ou le danger, donner lieu à une satisfaction motivante (un « plaisir pratique ») en dépit de l'effort et de la souffrance, et nous punir avec de la colère envers nous-mêmes si nous échouons. Parce qu'il est sensible aux considérations morales, parce qu'il est un appétit « par l'entremise de concepts », il peut réagir à la force particulière des circonstances morales et à ce qu'elles requièrent (un « intérêt de la raison »). Évidemment, il se peut que notre perception des circonstances soit erronée, que nous manifestions de la faiblesse au niveau de notre appétit moral, ou encore que nous soyions distraits par d'autres idées et images. Il est donc fondamental à l'enseignement moral, pour Kant comme pour Aristote, que nous encouragions et développions le sentiment moral, promouvant ainsi au sein des agents un type d'*habileté* et de *force* dans le désir qui ne diffère pas en nature d'une habileté à être, par exemple, prudent ou brave.

Document généré le 6 août 2020 15:55

Philosophiques

La place du normatif en morale

Bernard Baertschi

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004895ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004895ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Baertschi, B. (2001). La place du normatif en morale. *Philosophiques*, *28* (1), 69–86. https://doi.org/10.7202/004895ar

Résumé de l'article

On a reproché au modèle perceptuel de la connaissance morale d'être inadéquat en ce qu'il serait incapable d'expliquer le signe distinctif et fondamental de l'éthique, à savoir son caractère normatif. Je tente de montrer que la critique n'est pas pertinente, car le normatif n'a en réalité qu'une place dérivée en morale : l'éthique est d'abord une question de valeurs, entités dont il est tout à fait plausible de dire que nous les percevons. Pour justifier la place dérivée du normatif, je m'appuie sur les études de Max Scheler et sur l'examen de certains traits de la psychologie morale, qui tendent à montrer que le normatif n'est qu'un cas particulier de l'axiologique, mettant en évidence les caractères de force des valeurs, de risques de transgression et de contrainte.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

La place du normatif en morale

BERNARD BAERTSCHI
Université de Genève
bernard.baertschi@lettres.unige.ch

RÉSUMÉ. — On a reproché au modèle perceptuel de la connaissance morale d'être inadéquat en ce qu'il serait incapable d'expliquer le signe distinctif et fondamental de l'éthique, à savoir son caractère normatif. Je tente de montrer que la critique n'est pas pertinente, car le normatif n'a en réalité qu'une place dérivée en morale : l'éthique est d'abord une question de valeurs, entités dont il est tout à fait plausible de dire que nous les percevons. Pour justifier la place dérivée du normatif, je m'appuie sur les études de Max Scheler et sur l'examen de certains traits de la psychologie morale, qui tendent à montrer que le normatif n'est qu'un cas particulier de l'axiologique, mettant en évidence les caractères de force des valeurs, de risques de transgression et de contrainte.

ABSTRACT. — The perceptual model of moral knowledge has been the target of criticisms: it could be unable to explain the basic character of ethics, namely its normative character. I try to show that this criticism is misguided: in fact normativity is not central but lateral to ethics. What matters in ethics first and foremost are values, and it is quite appropriate to say we perceive values. To justify the lateral character of normativity, I rely on some analysis of Max Scheler and turn to some traits of moral psychology. It suggests that the normativity is a province of the axiological, characterized by strength of values, risks of transgression and constraint.

1. Introduction

Lorsqu'il examine le modèle perceptuel que John McDowell propose de la connaissance morale, Charles Larmore y décèle une erreur profonde : « Le défaut fondamental de cette conception, c'est qu'elle ne nous aide nullement à saisir le contenu normatif de la connaissance morale »[1]. La connaissance morale est une connaissance normative, par quoi il faut comprendre que c'est « une connaissance de ce que l'on doit croire et faire »[2], par opposition à la connaissance factuelle, c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est. Or la perception est une connaissance factuelle, donc elle ne peut convenir pour rendre compte du normatif.

L'argument est direct et plutôt efficace. Toutefois, il comporte certaines zones d'ombres, dont une va particulièrement nous intéresser : que faut-il entendre par « normatif », par ce « doit » caractéristique de la connaissance morale et, à travers elle, de la morale elle-même ? Pour Larmore, cela a à voir avec la justifiabilité par des raisons et, dans cette optique, on comprend que

1. Larmore, Charles, « La connaissance morale », dans Ogien, Ruwen, dir., *Le réalisme moral*, Paris, PF, 1999, p. 410.
2. *Ibid*, p. 408.

son opposition à McDowell retient quelque chose de l'opposition entre le rationaliste et l'empiriste. Mais l'argument de Larmore n'est pas limité à ce contexte et il garde toute sa validité si, comme c'est souvent le cas, on lie le normatif à l'obligatoire : le modèle perceptuel paraît en effet tout aussi incapable d'expliquer le caractère obligatoire de la morale.

Et pourtant, nous pensons que, lorsqu'on y regarde de plus près, l'argument ne tient pas, parce que le caractère normatif de la morale n'est pas premier, mais dérivé, et que le modèle perceptuel n'a pas pour tâche de rendre compte de ce qui est ainsi dérivé en morale. Autrement dit : la place des normes, c'est-à-dire des énoncés moraux exprimant des devoirs ou des obligations, n'est pas centrale, mais latérale en éthique, ce qui place certes ces énoncés hors du champ du perceptuel, mais de façon totalement inoffensive pour ce modèle. C'est cela que nous allons tenter de justifier, en partant de l'examen de ce « doit » qui paraît aux yeux de beaucoup constitutif tant de la morale que du normatif.

2. De quelques usages significatifs de « doit »

« Doit » renvoie au devoir, notion morale fondamentale chez les déontologistes et bien au-delà. On appellera alors « normes morales » les énoncés exprimant un devoir moral, soit explicitement (« Tu ne dois pas mentir ! ») soit implicitement (« Tu ne mentiras pas ! »). Toutefois, comme c'est bien connu, « doit » a encore d'autres usages. En voici quelques-uns, qui sont pertinents pour notre problème.

1) « Pour te rendre au Canada, tu *dois* prendre l'avion ». Ici, « dois » a la valeur d'un commandement conditionnel (« Si tu veux te rendre au Canada, ... »). Kant parlait d'impératif hypothétique, qu'il rattachait à la prudence et non à la moralité[3].
2) Dans l'énoncé précédent, « dois » peut encore avoir la valeur d'une recommandation, car il serait aussi possible de prendre le bateau. Si « dois » est utilisé pourtant, c'est que les circonstances font juger que l'avion est le moyen de transport le plus adapté ou le plus raisonnable. Ce devoir se rattache donc au caractère rationnel qu'on attend de toute action, mais en un sens faible : si l'interlocuteur prend le bateau, on hésitera sans doute à dire qu'il s'est montré irrationnel.
3) « Tu *dois* prendre sa dame », dit-on à un joueur d'échecs quelque peu inattentif. Recommandation sans doute, et de caractère hypothétique (si l'adversaire est mon enfant à qui j'apprends à jouer, je peux faire exprès d'épargner sa dame). Mais si quelqu'un a décidé de jouer, la « bonne pratique » lui demande de gagner ; s'il ne le fait

3. Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 88.

> pas et qu'il n'a pas de bonne raison à cet effet, il se comporte de manière non seulement déraisonnable, mais encore irrationnelle.

Ces trois usages sont proches l'un de l'autre : chaque fois, le but étant fixé, les moyens s'imposent en quelque sorte, avec plus ou moins d'insistance, d'où l'emploi de « dois ». Chaque fois donc, quelque chose fait irruption avec une certaine *force* ; quand elle est au maximum, quand il n'y a pas d'alternative, on peut substituer « il est obligatoire de » à « tu dois », quand elle est très faible, le conditionnel est de mise : « tu devrais ».

On peut souligner un autre point commun à ces trois usages : chaque fois, il s'agit d'une exigence de la raison, mais dans un domaine non moral. Cela signifie-t-il que le « doit » moral a la même grammaire, mais que c'est simplement son domaine d'application qui change ? Certains auteurs le pensent : « Pour faire le véritable bien de ton patient, tu dois obtenir son consentement » pourrait-on lire dans un Serment d'Hippocrate remis au goût du jour. Cette analyse toutefois est fortement contestée par les kantiens, on le sait, car la morale qui ressortit à la raison *pratique* n'est pas conditionnelle : « Si tu veux faire le véritable bien de ton patient… », elle est catégorique : « Tu dois obtenir le consentement de ton patient ! » La morale nous donne une *tâche* à accomplir, que nous le voulions ou non : la force du devoir moral est toujours maximale — c'est une obligation — et elle est d'une nature différente de la simple obligation de raison. On sait que, pour la caractériser, Kant parle d'impératif catégorique ; Max Scheler, qui ne se reconnaissait pas dans le déontologisme professé par le philosophe de Königsberg, préfère parler de « devoir comme tâche »[4], d'autres auteurs de « devoir-faire », d'autres encore, comme Richard Hare, de prescription.

Ainsi, ce qui caractérise les normes morales, c'est qu'elles nous donnent des *tâches catégoriques* à remplir, tâches qui sont au coeur de la morale et donc des normes qui les expriment[5]. Quelles sont ces tâches ? Pour le savoir il faut faire appel à ce que, justement, on nomme « éthique normative », laquelle semble effectivement ressortir plus à l'exercice de la raison qu'à celui d'une perception : énoncer des normes dirigeant et justifiant nos conduites paraît être une activité de part en part rationnelle, analogue à la formulation et à l'application des lois dans les sciences.

Toutefois, quand on y regarde de plus près, on se rend compte que le devoir comme tâche n'épuise pas le champ de la morale. En effet, Scheler relève encore :

> On peut parler de « devoir-être idéal » et lui opposer cet autre « devoir-être » qui est considéré en outre dans son rapport avec un vouloir possible destiné à

4. La notion de « tâche » est toutefois bien présente chez Kant, lorsqu'il dit de l'impératif catégorique qu'il " représente une action comme nécessaire pour elle-même " (*Ibid*., p. 85).

5. Nous ne dirons rien ici des normes sociales et institutionnelles, qui ont bien entendu des points communs avec les normes morales, mais dont le caractère catégorique est différent, si tant est qu'il existe.

> réaliser son contenu (« le devoir comme tâche »). Le premier cas correspond par exemple à la phrase : « Il ne doit pas y avoir d'injustice », le second à la phrase : « Tu ne dois pas commettre d'injustice ».[6]

C'est que le « Tu dois », qui s'adresse à une volonté, a un socle justificatif qui se trouve dans un « Il doit » ; autrement dit, s'il y a tâche, c'est que quelque chose se présente comme n'existant pas encore et devant être réalisé, d'où l'épithète « idéal ». Il en résulte que la morale n'est pas tant caractérisée par la tâche que par l'idéal, thèse qui, chez Scheler, est à l'origine de nombreuses critiques dirigées contre Kant, car il estime que le philosophe de Königsberg a confondu les deux, au profit de la tâche[7].

La distinction que propose Scheler ne se réduit toutefois pas à l'affirmation qu'il existe des normes impersonnelles, sources de devoirs s'adressant à tous les agents moraux : « Tu ne *dois* pas commettre d'injustice, car il ne *doit* pas y avoir d'injustice », ce que nombre de philosophes lui concèderaient sans difficulté. Non, car d'une part « dois » et « doit » n'ont pas la même valeur, l'idéal n'étant pas une tâche, et d'autre part le fondement dernier de l'obligation n'est pas la norme, mais la valeur : « Le «devoir-être-à-titre-de-tâche» est donc quelque chose qui s'ajoute à un *certain royaume* axiologique, dans la mesure où les valeurs qui constituent ce royaume sont considérées dans la direction de leur réalisation par une *tendance* active possible »[8].

Si on laisse de côté le style quasi-platonicien de Scheler, on voit que la thèse de base qu'il défend, réduite à sa plus simple expression, est que les obligations se fondent sur les valeurs. Il lui arrive d'ailleurs de le dire sans ambages : « Tout ce qui possède une valeur positive doit être, et tout ce qui possède une valeur négative ne doit pas être. La corrélation ainsi définie n'est *aucunement* réciproque, mais strictement unilatérale. Toute obligation se fonde sur des valeurs, mais les valeurs ne se fondent *jamais* sur une obligation »[9]. Bref, si je ne dois pas commettre d'injustice, c'est parce qu'il ne doit pas y avoir d'injustice ; et s'il en va ainsi, c'est parce qu'il n'est pas bon qu'il y ait de l'injustice ou, ce qui est équivalent, que l'injustice est un mal (elle possède une valeur négative). À l'origine, il y a les valeurs ; quand elles entrent en rapport avec la réalité (notre monde), elles aspirent à s'y réaliser (devoir-être idéal) ; d'où l'appel qu'elles nous adressent et l'exigence qu'elles nous imposent (devoir comme tâche).

---

6. Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 202.

7. Cf. par exemple *ibid*., p. 202 : « Hegel a déjà montré à bon droit qu'une éthique qui, comme celle de Kant par exemple, se fonde sur le concept d'obligation, c'est-à-dire du devoir comme tâche, et qui voit là le phénomène originaire de l'éthique, ne peut jamais rendre compte de l'univers *effectif* des valeurs morales ».

8. *Ibid*., p. 203.

9. *Ibid*., p. 222.

Pour notre propos, qui est de justifier la place latérale du devoir et de ménager la possibilité d'un modèle perceptuel de la morale, nous supprimerons un étage à cette conception et considérerons comme synonymes les énoncés « Il ne doit pas y avoir d'injustice » et « Il n'est pas bon qu'il y ait de l'injustice ». Peu importe ce que sont les valeurs en leur royaume : ici-bas, elle sont des idéaux (qui n'ont d'ailleurs rien d'inaccessible). Cela toutefois ne doit pas être compris comme la thèse soutenue par certains moralistes, que le devoir et la valeur, le normatif et l'axiologique sont équivalents : le « doit » qui habite la valeur n'est pas le même que celui qui habite l'obligation ; ainsi, nous ne considérerons pas l'énoncé « Il ne doit pas y avoir d'injustice » comme normatif, seul « Tu ne dois pas commettre d'injustice » ayant cette qualité[10]. Autrement dit, la morale est caractérisée par deux types de devoirs, l'idéal (« doit ») et la tâche (« dois ») — le devoir-être et le devoir-faire, dit de nos jours avec bien d'autres Hector-Neri Castañeda[11] — ; elle se réfère donc à deux types d'entités, la valeur (ou le bien)[12] et l'obligation (ou le normatif), idéal et valeurs étant premiers, d'où le caractère latéral de la tâche et du normatif[13]. Cela permet d'entrevoir la réponse de principe que l'on peut donner à l'objection de Larmore contre le modèle perceptuel : si les valeurs sont au coeur de l'éthique, si le devoir moral est d'abord un « doit » et seulement ensuite un « dois », alors ce modèle est recevable, car les valeurs sont justement des objets dont il paraît possible de dire qu'on les perçoit, ainsi que le souligne Stélios Virvidakis : « Le modèle des qualités secondes se prête mieux à l'explication du statut des propriétés qui font l'objet de jugements évaluatifs [...] plutôt qu'à l'explication du statut des propriétés intervenant dans des jugements prescriptifs ou déontiques »[14].

3. La priorité de l'axiologique

Ce qui précède reste assez général et appartient plus à l'ordre de l'exposition qu'à celui de la justification. Somme toute, pourquoi faudrait-il suivre Scheler

10. Il est clair que bien des auteurs utilisent l'expression « normatif » dans un sens plus large, incluant encore l'axiologique, le tout étant opposé au descriptif ; cet élargissement est parfois inoffensif, mais il ne manque toutefois pas de rendre le propos de ceux qui la commettent non pertinent pour notre problème.

11. Castañeda, Hector-Neri, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel, 1975, p. 46, qui précise, à propos du noème « Les femmes devraient enfanter sans douleur » qu'il « ne suggère en aucune manière qu'il y a quelque chose que les femmes doivent faire, mais seulement que le monde serait *meilleur* s'il n'y avait pas les douleurs de l'enfantement ». Cf. aussi p. 207-208.

12. Nous utiliserons souvent ces termes comme synonymes, bien que, *stricto sensu*, une valeur soit une propriété et un bien la chose qui possède cette propriété d'avoir une valeur. On nous pardonnera cette métonymie.

13. Certains seront peut-être tentés de dire que la *morale* (l'obligation, les normes) se fonde sur l'*axiologie* (les valeurs), mais cela ferait disparaître la question que nous examinons par un artifice définitionnel, ce qui ne saurait être recommandable.

14. Virvidakis, Stélios, *La robustesse du bien*, Nîmes, Chambon, 1996, p. 172.

plutôt que, disons, Kant ? En outre, si réellement le normatif est second par rapport à l'axiologique, en quel sens doit-on comprendre cette secondarité ? C'est ce que nous devons examiner maintenant, en tentant de justifier l'ordre de ces devoirs, c'est-à-dire l'antériorité des valeurs par rapport aux normes[15].

a) L'antériorité des valeurs

Relevons avant toute chose que la position de Scheler n'est pas exotique : la priorité de l'axiologie est une thèse commune aux morales aristotéliciennes — comme celle qu'il défend[16] — et à l'utilitarisme : ce qui engendre normes et devoirs, c'est la considération de valeurs ou de l'une d'entre elles, par exemple l'utilité. Certes, d'autres doctrines aussi vénérables s'y opposent : le déontologisme, qui place les normes à la source des valeurs (ce n'est pas parce que la vie humaine est un bien qu'on doit la respecter ; mais elle est un bien parce qu'on doit la respecter[17]), et le contractualisme, d'où l'axiologie est même souvent absente, l'accord sur les normes occupant tout le champ éthique.

Qui a raison ? Les opposants à la priorité insistent souvent sur le fait qu'on ne voit pas comment on peut tirer « dois faire » de « est bon » — l'objection de Larmore à McDowell peut être interprétée ainsi —, à moins bien sûr d'injecter déjà du normatif dans l'évaluatif. N'est-ce pas d'ailleurs ce dont Scheler s'est rendu coupable en introduisant sa notion « moyenne » de « devoir-être idéal », caractérisant déjà la valeur, avant toute tâche ou devoir faire ?

À cela, les partisans de la priorité répondent que, si l'on en reste aux usages ordinaires de « doit », on pourra justifier à peu près n'importe quelle thèse, étant donné la plurivocité de cette expression, et donc qu'on peut gloser indéfiniment sur la valeur du « doit » que Scheler introduit pour caractériser les valeurs. Cela dit, continuent-ils, il faut rappeler que le « dois » des normes signifie un devoir *fort*, c'est-à-dire une obligation ; or, ainsi compris, il est assez raisonnable de soutenir que l'évaluatif n'implique pas toujours du normatif : de ce qu'une conduite est bonne, même *ultima facie*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit obligatoire (les utilitaristes en disconviennent toutefois[18]). À quoi, bien entendu, les opposants rétorquent qu'il reste à expliquer pourquoi le passage a parfois lieu et, quand il a lieu, comment il peut avoir lieu. Bref,

---

15. Nous userons parfois d'un vocabulaire temporel : antériorité, précéder, etc. Mais, comme on s'en rend compte, nous ne lui donnons pas son sens propre, mais un sens conceptuel ou logique, ce qu'Aristote par exemple appelait l'antériorité de nature ; cf. *Politique,* I, 2, 1253 a 19, Paris, Vrin, 1970, p. 30 et *Métaphysique*, D, 11, 1019 a 2-5, Paris, Vrin, 1970, t. I, p. 282.

16. Les morales d'inspiration aristotélicienne ne se réduisent pas aux éthiques de la vertu ; l'eudémonisme en est aussi une variété, qui place à ses fondements un discernement approprié à une hiérarchie de valeurs ; cf. notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995, ch. 1 et 2.

17. Comme l'exprime Charles Taylor : « Le bien est défini exclusivement par notre posture vis-à-vis de l'action obligatoire » (« A most Peculiar Institution », dans Altham, James & Harrison, Ross, dir., *World, Mind, and Ethics*, Cambridge, CUP, 1995, p. 136).

18. Singer, Peter, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997, p. 218-219.

cette première réponse passe à côté de la véritable difficulté car, à défaut de la résoudre, rien n'empêche de nier la réalité du passage et donc la priorité de l'axiologique, soit que valeurs et normes soient indépendantes, soit que le passage ait bien lieu, mais dans le sens contraire.

Ainsi acculés, certains partisans préfèrent passer à l'offensive : concédant leur difficulté à rendre compte du passage (il n'est pas très clair de savoir comment il a lieu), ils font toutefois remarquer à l'adversaire que placer le normatif à l'origine ou le découpler des valeurs n'est pas plus satisfaisant, au contraire : si le normatif ne repose pas sur l'axiologique, quel est son fondement ? Est-il *sui generis* ? Gare alors à l'inflation métaphysique ; somme toute, les valeurs sont des propriétés bien plus « naturelles ». Est-ce la nature humaine ? Gare au paralogisme naturaliste ! Est-ce Dieu ? la raison transcendantale ? Mais peut-être cherchons-nous trop loin ; pourquoi ne pas faire appel aux décisions humaines, au consensus des théories contractualistes ? C'est que vaut pour la morale ce qu'affirme David Gauthier du droit : « Dans un monde désenchanté, les prétentions normatives du droit ne peuvent être satisfaites que dans un cadre contractualiste »[19]. Le problème n'est toutefois que repoussé d'un cran. Si l'on se met d'accord sur une norme de protection de la vie humaine, pourquoi adopte-t-on une telle norme et non son opposé ? Parce que nous avons peur de mourir ? Sans doute[20]. Mais cette peur, cette émotion, n'est-elle pas une réaction « perceptuelle » à ce mal qu'est la mort ? On peut, si l'on préfère, s'exprimer en termes d'intérêts : nous avons un intérêt à ne pas mourir ; mais ici encore, la question rebondit : n'est-ce pas parce que nous percevons la mort comme un mal ?

L'opposant à la priorité va-t-il rendre les armes ? Oui, s'il est inattentif. Car alors il ne remarquera pas que son adversaire utilise un argument qui ne touche pas vraiment sa position. En effet, ce qu'il montre, c'est que les normes morales renvoient à des valeurs, mais il n'établit pas par là que les normes morales reposent sur des valeurs *morales*. Or c'est cela qu'il devrait établir pour remporter la palme ; somme toute, tout moraliste pourra accepter sans trop de réticence que l'interdit du meurtre dépend de notre attachement à la vie, comme celui du vol de notre amour de nos possessions ; cela signifie simplement que notre morale est faite pour des êtres comme nous et non pour des ectoplasmes ou des divinités grecques. C'est là une thèse tout à fait inoffensive, et Kant lui-même reconnaît que les impératifs sont faits pour des personnes rationnelles comme nous, douées de dignité, mais capables de mentir[21]. C'est par contre tout autre chose que d'affirmer que l'interdit du meurtre

19. Gauthier, David,« Public Reason », *Social Philosophy and Policy*, 1, 1995, p. 40.

20. Rappelons qu'Ayer a développé son émotivisme pour résoudre la question des fondements et contrer ce qu'il appelle « la conception absolutiste de l'éthique » ; cf. *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion, 1956, ch. VI.

21. Et donc capables de mettre en danger leur dignité ; cf. *Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1985, p. 103 : « Le mensonge est abandon et pour ainsi dire négation de la dignité humaine ».

repose sur la valeur (négative) de l'acte de tuer un innocent — il n'est donc pas vraiment correct de dire, comme nous l'avons fait, que pour un kantien, ce n'est pas parce que la vie humaine est un bien qu'on doit la respecter, mais elle est un bien parce qu'on doit la respecter ; il faut plutôt dire : le respect de la vie est un bien parce qu'il est commandé par l'impératif moral. Toutefois, il faut faire attention ici à une seconde chose : ce qui intéresse Kant, c'est la source de la valeur morale de nos actions et, à cet effet, il allègue la loi du devoir et la bonté de la volonté qui s'y conforme, alors que notre problème est différent ; il s'agit de savoir si le caractère normatif des impératifs est premier ou s'il se fonde sur une axiologie *morale* ; bref, il ne s'agit pas de la source de notre valeur, mais de la source de la normativité. Cependant, sur ce plan aussi du rapport entre les normes morales et les valeurs morales, l'argument du partisan est simplement muet[22].

L'examen de cet argument montre que la question est plutôt complexe : manifestement, il ne suffit pas d'étudier successivement ce que sont les normes et les valeurs morales pour voir s'établir une relation de priorité entre elles, quelle que soit d'ailleurs sa direction. Il faut donc, d'une manière ou d'une autre, élargir le débat. Une façon de le faire consiste à se hausser aux plans métaphysique et épistémologique, car la solution à la question de la priorité pourrait bien dépendre de thèses qui n'entrent en lice que là. Nous pensons notamment aux débats entre le réalisme et l'anti-réalisme, entre le cognitivisme et l'anti-cognitivisme. En effet, l'affirmation de la priorité des valeurs est souvent liée aux premiers termes de ces deux oppositions, celle de la priorité des normes aux seconds termes, même s'il existe des réalismes non perceptuels, tel celui soutenu par Larmore[23]. Nous nous proposons cependant d'emprunter une autre voie, moins fréquentée, celle de la psychologie morale. Il apparaîtra sans doute surprenant à beaucoup — c'est même peu dire — de vouloir résoudre un problème logico-conceptuel par ce biais. À cela nous répondrons trois choses : d'abord, nous ne prétendons pas que la psychologie va nécessairement trancher le débat, nous serions déjà heureux si elle pouvait l'éclairer, vu sa complexité. Ensuite, *wait and see*. Enfin, si tous les auteurs conviennent que la morale doit régler la conduite *humaine*, on l'a vu, et

22. On le voit, notre argumentation présuppose une distinction entre les valeurs morales et les valeurs non morales (qui, nonobstant l'épithète, ont une valeur *pour* la morale) ; nous en avons donné quelques éléments dans « Ombres et lumières de l'utilitarisme », *Revue de théologie et de philosophie*, 4, 1998, p. 357-358, en nous inspirant de W. Frankena et de J.-Y. Goffi. Cette distinction est d'inspiration téléologique et relève d'une approche très différente de celle des déontologistes, qui ont tendance à la construire à partir de celle de l'altruisme et de l'intérêt personnel ; cf. Kekes, John, « On There Being some Limits to Morality », *Social Philosophy and Policy*, 2, 1992, p. 64 : « Les valeurs non morales ont à voir avec les bienfaits obtenus ou les maux évités d'abord par les agents pour eux-mêmes, tandis que les valeurs morales concernent les bienfaits et les maux que les agents causent à des tiers ». Cf. encore Brink, David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, CUP, 1989, p. 213-217.

23. Larmore, « La connaissance morale », p. 418, où il est question d'« une réalité normative », à côté de « la réalité physique et psychologique ».

qu'elle concerne la raison et la perception, qui sont elles aussi *humaines,* alors on ne sera pas étonné que l'examen d'attitudes *humaines* nous donne de précieux renseignements ; c'est plutôt le contraire qui serait surprenant.

b) Le sentiment du devoir

Dans le cadre de notre propos, nous placer du point de vue de la psychologie signifie que nous ne parlerons plus de normes, mais de sentiment de devoir (comme tâche) et de sentiment d'obligation. Dans quelles circonstances donc éprouvons-nous un sentiment de ce genre ? Laissons un peu voguer notre imagination.

- Le temps est splendide ; par ma fenêtre, j'aperçois les pentes enneigées des montagnes alentour. Je pense déjà avec délice à l'après-midi de ski que je vais passer. Tout à coup, le téléphone sonne. Mon interlocuteur me rappelle que je lui dois un article sur les normes morales, que le délai imposé (que j'ai accepté) est déjà dépassé, qu'il a besoin de cet article sous trois jours. Je lui promets de m'y atteler immédiatement. Adieu montagnes, soleil et ski... C'est dur, mais je dois m'y mettre, c'est mon devoir.
- Je vais avec un ami à la librairie Maspero. Ayant choisi trois ouvrages, je m'apprête à me diriger vers la caisse, lorsque mon ami me dit : « Mets ces livres dans ta poche et sortons ; la librairie est tenue par des gauchistes qui n'osent pas intervenir contre la fauche ». Je le regarde avec réprobation, répliquant : « Mais cela ne se fait pas, c'est du vol, on doit payer ce qu'on se procure ! »

Ces deux situations ont un point commun : il est fait appel au devoir pour contrer le risque d'une transgression morale, la sienne dans la première situation (si je suivais mon inclination, j'irais skier, et tant pis pour ce raseur !), celle d'un tiers dans la seconde. Autrement dit, on éprouve un sentiment de devoir en présence d'une *menace* pour la moralité et pour réaffirmer la *force* de cette moralité. Si cette menace n'existait pas, la première situation aurait une autre conclusion : non pas « C'est dur, mais je dois m'y mettre, c'est mon devoir », mais quelque chose comme « Le ski sera pour une autre fois, pour l'instant j'ai mieux à faire ». Quant à la seconde situation, elle ne mériterait pas même une mention. Comment comprendre cela ? Pour Scheler, c'est le signe — la preuve ? — de la priorité de la valeur sur la norme :

> Si je sais, par exemple, ce qu'il est bon que je fasse, peu me chaut ce que « je dois faire ». Pour que je doive, il faut d'abord que je sache ce qui est bon. Mais si je sais immédiatement et pleinement ce qui est bon, ce savoir affectif détermine également et de façon immédiate mon vouloir, sans que j'aie besoin de passer par l'entremise d'un « Je dois »[24].

24. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 225.

Le philosophe allemand va toutefois un peu vite en besogne : si « bon » est pris ici au sens de « moralement bon », il ne va pas de soi que sa connaissance doive précéder celle de la norme, là est justement une partie du problème, que Scheler ne peut trancher ainsi que parce qu'il adopte la thèse en discussion, que la valeur précède la norme. Par contre, sur le plan de la motivation, le texte est en terrain plus ferme : sans aborder la question de savoir si une connaissance seule peut être motivante, fût-elle une perception-affective [fühlen] à la Scheler, il paraît juste de dire que si je sais ce qu'il est bien de faire, je n'ai pas besoin d'y adjoindre une connaissance de la norme correspondante pour le faire ; l'acte suit pour ainsi dire « naturellement », sans contrainte, et même avec plaisir, si l'on en croit Aristote :

> On n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions, pas plus que ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes, ou libéral celui qui n'éprouve aucun plaisir à faire des actes de libéralité, et ainsi de suite. S'il en est ainsi, c'est en elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs[25].

Le sentiment de devoir est donc un sentiment de *contrainte* ; on l'entend dire encore chez les philosophes rigoristes, qui précisent souvent que cette contrainte s'exerce contre nos penchants naturels, Kant bien sûr — qui précise toutefois qu'il n'en irait pas ainsi pour une volonté sainte[26], — mais aussi Bergson : « Érigeons donc en maxime pratique que l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même »[27]. Pour eux, c'est là sinon le tout, du moins le coeur de la psychologie morale. Par contre, on le voit, il n'en va pas de même pour les aristotéliciens qui reconnaissent l'existence d'une autre attitude morale, que Scheler nomme « amour » et que, plus prosaïquement nous appellerons « attrait du bien » — car si le devoir pousse, le bien attire[28]. Or, et c'est là un point important, ces mêmes auteurs placent cet attrait *au-dessus de* l'attitude d'obligation : « On n'est pas un véritable homme de bien » dit Aristote, et Scheler : « L'attitude de la «belle âme» n'est pas égale à celle de l'homme de devoir, elle est *supérieure en valeur* »[29] ; et pour bien marquer la différence d'avec le rigorisme kantien, il ajoute :

> C'est ce que ses *principes* interdisent à Kant d'accorder, puisque pour lui le mot « bon » n'assume une signification qu'à partir du concept d'obligation idéale, sinon, comme l'enseignent beaucoup de passages, à partir de l'idée de conformité au devoir. Aussi le bon accompli « par pure inclination » représente-t-il pour lui une *contradictio in adjecto*.

---

25. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1099 a 17-21.

26. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 85.

27. Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 991.

28. Les scolastiques parlaient d'un appétit, y compris pour désigner la volonté : « Appetitus intellectivus, scilicet voluntas » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 82, a. 2, ad 3).

29. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, p. 242.

La supériorité de valeur alléguée ici n'est pas ce qui nous intéresse — on l'a dit, ce n'est pas la question de la source de notre valeur qui nous occupe — sinon dans la mesure où elle est l'expression, chez Scheler, de l'antériorité des valeurs sur les normes, et le signe chez Aristote de l'exclusion (implicite) des normes du domaine de la morale. Un tel ostracisme ne serait, actuellement, plus recevable, mais il est clair que, dans la mesure où le sentiment du devoir n'est qu'une sorte de pis-aller, on doit conclure que le devoir ne saurait être au centre de la morale : il est bien, en ce sens, latéral. Une morale sans obligation est à la limite concevable — c'était probablement la morale d'avant la chute et peut-être celle d'Aristote — une morale sans valeurs ne l'est en aucun cas.

Cette conclusion est-elle vraiment assurée ? On peut en douter pour deux raisons :

1) Le sens du mot « devoir » que nous venons d'examiner, c'est-à-dire tel qu'il apparaît dans l'expression « sentiment du devoir » n'est peut-être pas le sens le plus approprié lorsqu'il est question de norme, ou du moins, il existe peut-être encore d'autres acceptions pertinentes dont la grammaire est différente.
2) Ce qui précède a été introduit comme un morceau de psychologie morale ; or, en conclusion, nous avons quitté ce cadre pour parler de la morale elle-même : le devoir ne saurait être au centre de la morale, avons-nous affirmé. N'est-ce pas un saut injustifiable ? Comment en effet tirer de la psychologie des thèses portant sur la structure logico-conceptuelle de la morale ?

La première objection va nous obliger à poursuivre l'examen, ce que nous allons faire sous peu. Auparavant toutefois, il nous faut nous occuper de la seconde. La psychologie nous dit effectivement quelque chose sur l'épistémologie et, à travers elle, sur la morale elle-même : si le devoir n'apparaît que dans des contextes de contrainte liée à une transgression menaçante et qu'il n'est pas légitime de réduire le domaine de la morale à ce type de situation, alors notre connaissance morale ne peut être limitée à ce qui est obligatoire, si bien qu'il existe nécessairement d'autres objets moraux. Mais peut-être que, sans y être limitée, la notion de devoir est-elle le pivot de la morale, nonobstant les leçons de la psychologie ? On ne peut l'exclure — c'est justement le problème qui nous occupe — mais nous pensons justement que ce petit morceau de psychologie morale tend à montrer qu'on peut voir les choses différemment, à moins bien sûr que nous soyons ici en présence d'une illusion systématique, ce qui, lorsqu'il est question de psychologie, ne peut jamais être tout à fait exclu : le sentiment du devoir est l'émotion appropriée lorsque le bien moral n'attire pas comme il le devrait, et s'il en va ainsi, c'est qu'il est probable que l'attitude de l'homme de devoir soit l'attitude convenable dans des situations telles que la faiblesse de la volonté. C'est pourquoi une morale sans devoir est concevable, et donc que la notion de valeur est plus fondamentale que celle d'obligation.

c) Le devoir corrélatif au droit

Existe-t-il d'autres usages du terme « devoir » (comme tâche) que nous aurions laissé de côté ? C'est manifestement le cas. Lorsqu'on dit qu'un devoir est corrélatif à un droit, on ne fait pas référence à une transgression, même si l'aspect de contrainte reste présent, allié à la force de la considération morale. Développons un peu.

Admettons d'abord que la notion de droit *moral* a un sens, que ce n'est pas, ainsi que le pensait Bentham, « une absurdité sur pilotis ». Comme on sait, on divise de manière classique les droits en deux catégories, les droits-libertés et les droits-titres, auxquels correspondent respectivement des devoirs de non interférence et des devoirs d'assistance. Dans le cas des seconds, l'aspect de contrainte est évident, mais il n'est pas absent des premiers : il faut se garder d'intervenir. Par exemple, dans la doctrine du consentement libre et éclairé du patient, le médecin a d'abord un devoir d'assistance : donner au patient les informations nécessaires à la prise de décision, mais en fin de compte, il a le devoir de respecter le choix du malade, même si c'est un refus qu'il désapprouve. Cette désapprobation n'indique toutefois pas forcément qu'il soit tenté par la transgression et désire intervenir intempestivement.

La menace d'une transgression n'est donc pas caractéristique de cette forme de devoirs ; toutefois il n'en va plus ainsi si l'on en regarde l'origine. On le sait, l'affirmation des droits, et particulièrement des droits-libertés, a accompagné la lutte contre l'absolutisme, contre lequel des objections morales fortes étaient dirigées ; dans les termes de Locke, « il s'agissait d'établir le droit égal que chacun a à sa *liberté*, et qui fait que personne n'est sujet à la volonté ou à l'autorité d'un autre homme »[30]. Autrement dit, il s'agissait de dénoncer des transgressions morales — essentiellement ici des abus de pouvoir — et d'établir, corrélativement, un devoir de respect par rapport à certaines valeurs. Ainsi en va-t-il encore pour le consentement libre et éclairé : c'est en réaction au paternalisme médical que la doctrine a été formulée.

Le cas des devoirs d'assistance est un peu différent. En outre, il n'est pas facile à formuler en raison de la tournure qu'a prise la rhétorique morale de nos jours ; en effet, on use et abuse actuellement du langage des droits, toute revendication morale s'en revêt ; le petit enfant déjà proclame : « J'ai tous mes droits ! » Reste à savoir lesquels... À l'opposé, certains philosophes, comme les libertariens et les anarcho-capitalistes, nient l'existence des droits-titres. Toutefois, dans l'esprit de ceux qui y ont recours, on saisit l'idée suivante : si chacun doit pouvoir mener une vie de son choix, il est nécessaire qu'il dispose de certains biens ; c'est particulièrement la position de tous ceux qui s'inspirent de l'approche de Rawls, dont van Parijs dit notamment ceci : « Sur quoi peut reposer la liberté réelle sinon sur ces avantages socio-économiques dont nous avons besoin pour réaliser nos projets de vie, quelle

30. Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF, 1984, p. 183.

que soit la nature exacte de ceux-ci ? »[31]. D'où, par exemple, l'idée du droit à un revenu minimum ou à des soins médicaux de base. Le devoir corrélatif à ces droits ne s'adresse en général qu'indirectement aux individus, ce sont des institutions sociales, voire la communauté politique qui doivent s'en charger ; c'est pourquoi, si l'idée de transgression n'en est pas forcément absente, c'est plutôt celle de négligence qui les accompagne : l'État, entend-on dire, ne s'occupe pas assez des citoyens, il les laisse (trop) livrés à eux-mêmes. Mais cette négligence n'est dénoncée que lorsqu'elle porte sur des biens qui ont une certaine importance pour tout un chacun : le revenu, le travail, la subsistance, le logement, les soins, etc. Sinon, on n'invoque ni droits ni devoirs. On rejoint donc ici l'autre aspect de la notion de devoir, celui de la *force* d'une considération morale.

Cette rapide phénoménologie du devoir comme corrélatif à un droit devrait suffire pour l'examen de la question de son rapport aux valeurs. Nous avons parlé du respect de certaines valeurs, nous avons mentionné la force de certaines considérations morales ; on interprétera facilement ces dernières comme des intérêts, dont on a indiqué le lien aux valeurs (on a intérêt à quelque chose, qui est toujours un bien) ou même tout simplement comme des valeurs. Cela indique-t-il que les devoirs sont seconds par rapport aux valeurs ? Sans doute et, dans une certaine lecture, on a immédiatement la thèse que nous soutenons. Griffin, par exemple, en parlant « des valeurs que les droits protègent », mentionne : « l'autonomie, la liberté et l'égal respect »[32]. Or, l'égal respect est bien une valeur morale. Toutefois, à y regarder de plus près, on en vient à se demander si c'est bien cette valeur que le droit protège, ou s'il ne faut pas plutôt dire que cette valeur est exprimée par la norme. Et alors, on se rend compte qu'il existe une autre lecture de la priorité des valeurs qui, à nouveau, est totalement inoffensive : le devoir (comme tâche) de protéger la vie humaine signale l'importance de la valeur de la vie humaine, mais la vie humaine n'est pas une valeur *morale*. C'est le respect de la vie qui en est une. Et il en va exactement de même pour l'autonomie, la liberté et l'égalité ! Chaque fois, le respect est exprimé par une norme ; est-il constitué par elle ? Il semble que nous soyons ramenés à notre point de départ.

Ne soyons toutefois pas trop pessimistes, car ici comme avant, nous pouvons observer un phénomène constant : toute valeur morale n'est pas associée à une norme, l'évaluatif moral déborde encore le prescriptif. Le cas de l'amitié est paradigmatique sur ce plan depuis au moins Aristote. Dans le cas du sentiment de devoir, nous avions vu que ce qui faisait que l'on passait de l'axiologique au normatif, c'était le risque de *transgression* et la *contrainte* ; qu'en est-il ici ? C'est, on l'a déjà indiqué, principalement la *force* : certaines considérations morales ont tant de force (dans l'absolu ou

31. van Parijs, Philippe, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991, p. 210.

32. Griffin, James, *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 235.

dans telle situation donnée) qu'on les exprime dans le couple droit-devoir. Bref, le devoir est ici le signe de la force de la valeur, tellement que la norme apparaît bien comme seconde.

Si on n'y fait pas toujours attention, c'est que la rhétorique morale contemporaine tend à l'estomper et à faire croire que toute considération morale doit faire l'objet d'une formulation en termes de droits (et de devoirs, concède-t-on du bout des lèvres). Il est possible, si l'on suit cette voie pendant un certain temps, que la grammaire morale s'en trouve modifiée. Mais selon nous ce serait néfaste, car la notion de droit associant souvent les deux idées d'importance morale et de menace de transgression, la vie morale se verrait vécue sur un mode de plus en plus unidimensionnel, celui d'une revendication fondée sur un antagonisme.

C'est là une leçon qui concerne la vie éthique ; on peut encore en tirer une seconde, qui a trait à la logique de la morale : nous avons parlé d'antériorité ou de priorité de l'axiologique, mais sans préciser beaucoup. Nous voyons maintenant qu'il ne s'agit pas de comprendre cela au sens où le normatif pourrait être tiré de l'axiologique par une inférence quelconque. Le normatif apparaît plutôt comme une province de l'évaluatif, caractérisée justement par la force, la contrainte et la menace de transgression. Mais avant d'aller plus loin sur ce terrain, nous devons encore examiner si nous n'avons rien laissé d'essentiel de côté.

d) De quelques autres acceptions

Les deux usages du terme « devoir » que nous avons examinés nous paraissent les plus importants et les plus constants. Mais il y en a d'autres, de plus régionaux. Examinons-en rapidement quelques-uns, afin de voir s'ils peuvent encore nous apprendre quelque chose, confirmer ou infirmer nos conclusions provisoires :

1. Le devoir ou la norme signalent l'objectivité, par opposition à la subjectivité des valeurs. Dans cette optique, Emmanuel Picavet relève : « Subsiste, en effet, la possibilité que le «bien» et le «meilleur» ne soient pas donnés simplement subjectivement, mais soient au contraire (ou peut-être par surcroît) appréhendés de manière objective. C'est sous les espèces du *devoir* que la tradition philosophique conserve la trace de cette approche de l'action »[33]. C'est là une acception qu'adoptent volontiers les théoriciens du choix rationnel et certains déontologistes, comme Habermas, lorsqu'il affirme, interprétant l'objectivité sous les auspices de l'universalisme et la subjectivité sous celles du particularisme :

> *Les questions morales*, qui peuvent, fondamentalement, être décidées rationnellement sous l'aspect de la *justice*, ou de l'universabilisation des intérêts, sont désormais distinguées des *questions évaluatives* qui, sous leur

33. Picavet, Emmanuel, *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF, 1996, p. 106.

> aspect le plus général, se présentent comme des *questions concernant la vie bonne* (ou de la réalisation de soi), et qui ne sont accessibles à une explication rationnelle qu'à l'intérieur de l'horizon non problématique d'une forme de vie historiquement concrète[34].

On voit facilement que cette conception du devoir et de la valeur exige, pour être justifiée, un appareil théorique lourd, car avec un autre appareil il serait également plausible de soutenir l'objectivité des valeurs ou la régionalité des normes[35]. Or, autant que faire se peut, nous désirons n'examiner que les propriétés des valeurs et des normes qui font l'objet d'un accord large, à défaut d'être unanime.

2. « L'impératif ou le prescriptif portent exclusivement sur des actions de type volontaire non encore accomplies. La portée de l'appréciatif est beaucoup plus large, puisqu'il couvre également les actions volontaires accomplies, les actions involontaires, les états mentaux, les dispositions, les objets, etc. »[36]. Ici, il s'agit d'une question de signification concernant, comme le texte le dit, la portée des expressions : les domaines respectifs du normatif et de l'évaluatif (appelé par Ogien « appréciatif ») sont différents. Plus précisément, le domaine du second comprend celui du premier. Or, c'est exactement ce que nous avons affirmé, si ce n'est que nous nous sommes limités à cette partie de l'appréciatif que constitue l'axiologique *moral*, et en ce sens les remarques faites ici ne sont en aucun cas une objection à la thèse que nous défendons : le normatif est un cas particulier d'axiologique. Simplement, alors que nous avons insisté sur la menace de la transgression et sur la force de la valeur, le texte cité identifie le type de domaine moral que ces propriétés caractérisent : les actions volontaires futures. Si la précision est bienvenue, il faut tout de même relever qu'elle ne suffit pas comme critère de démarcation car, Ogien en convient d'ailleurs explicitement, les actions volontaires futures sont aussi parfois l'objet d'évaluations non normatives — pensons, encore une fois, aux actions qui sont le fruit de l'amitié.

3. On oppose souvent les devoirs (et donc les normes) de justice aux évaluations du bien. Et il faut reconnaître que la justice est éminemment la source d'énoncés normatifs et de revendications en termes de droits et de devoirs. Mais cela amène-t-il quelque chose de nouveau pour notre propos ? Heureusement, pour y répondre, nous n'aurons pas besoin de proposer quelque chose comme une théorie de la justice, car il existe une réponse courte. Comme le dit Habermas, « la distinction déontologique entre le juste et le

---

34. Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 39-40.

35. Cf. par exemple cette remarque de Robert Attfield, faite sans la moindre hésitation : « Les choses sont comprises ici comme ayant de la valeur lorsqu'il existe des raisons interpersonnelles pour les promouvoir ou les préserver » (« The Global Distributive of Health Care Resources », dans Lesser, Harry, dir., *Ageing, Autonomy and Resources,* Aldershot, Ashgate, 1999, p. 136).

36. Ogien, Ruwen, « Normes et valeurs », dans Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1054.

bien correspond à celle opérée entre les jugements normatifs et les jugements évaluatifs »[37]. Bref, quelque opposé qu'il soit au bien, le normatif se fonde aussi sur une valeur morale : le juste, dont la force sociale n'échappera à personne. Il suffit donc d'en prendre acte[38].

4. Jusqu'ici, nous avons parlé des devoirs qu'on pourrait dire « naturels ». Mais il en existe encore une autre sorte, ceux qui sont acquis ; beaucoup ressortissent moins à la morale qu'à la déontologie, mais la ligne qui sépare ces deux domaines n'est pas très nette, notamment si nous pensons aux différents rôles sociaux que nous remplissons, dans la vie socio-politique, la vie professionnelle et la vie familiale. Toutefois, il existe des cas clairs, par exemple les contrats. Ils créent des devoirs qui signalent quelque chose que nous n'avons pas encore considéré : l'engagement réciproque de personnes, soit directement les unes envers les autres, soit indirectement, par le biais d'institutions (et ici, nous sommes très proches du juridique). Or, ces devoirs priment sur certaines valeurs, comme le souligne Frances Kamm : si six personnes sont en danger de mort, que je ne peux les sauver toutes et que j'ai un devoir contractuel de sauver les cinq premières, je dois le faire, même si la sixième est un ami très proche[39]. Cela signale-t-il une primauté du normatif ? Non, car la primauté que nous observons ici n'a rien à voir avec notre question : il s'agit d'un conflit moral qui peut tout aussi bien être interprété comme un conflit de valeurs que comme un conflit de normes. La primauté alléguée ici est d'ailleurs elle-même discutable ; pensons au cas où la sixième personne serait mon enfant. Pour notre propos, ce cas ne signale donc rien de nouveau, il est redevable de la même analyse que celle des devoirs corrélatifs à des droits, si ce n'est qu'il s'agit de devoirs choisis qui, souvent, ne sont importants que subjectivement, pour les contractants eux-mêmes.

4. Conclusion

Sans prétendre avoir été exhaustifs, il nous semble avoir examiné suffisamment d'aspects de la question pour pouvoir affermir notre conclusion. Mais résumons d'abord notre argumentation. Larmore contestait à la conception perceptuelle de la morale la capacité de rendre compte de l'aspect normatif de la morale. Nous avons tenté de montrer que ce n'était pas le cas en distinguant à la suite de Scheler deux sens du terme « doit » en morale, le devoir-être idéal et le devoir comme tâche, le premier caractérisant les valeurs, le second les normes comprises comme impératifs. Nous avons

37. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 151.

38. Soulignons que le problème qui nous occupe dans cet article ne peut être réduit à celui de la priorité du bien par rapport au juste, caractéristique de l'opposition entre le libéralisme et le perfectionnisme. Par contre, nos propos peuvent mettre en lumière certains arrière-plans de cette opposition.

39. Kamm, Frances, *Morality, Mortality*, Oxford, OUP, 1993, vol. 1, p. 77.

ensuite soutenu que ce qui est au coeur de la morale, c'est le devoir-être idéal, c'est-à-dire l'axiologique, et non le normatif. Ce dernier s'est alors révélé comme une spécification de l'axiologique dans deux types de situations qui, parfois, peuvent se conjoindre : la menace de transgression et la force particulière d'une valeur, d'où le caractère de contrainte du prescriptif. Ainsi, le normatif est bien second — comme le dit Kevin Mulligan : « Les valeurs sont plus fondamentales que les normes »[40] — mais il ne s'agit pas de le « tirer » de l'axiologique, ni de l'en déduire, encore moins de l'y réduire ; on pourrait dire du normatif qu'il n'est que l'axiologique considéré sous certains points de vue particuliers, paraphrasant ce que disait Cabanis du mental — qu'il appelait « moral » — au début du XIX^{e} siècle : « Le moral n'est que le physique, considéré sous certains points de vue particuliers »[41]. Il faut toutefois se méfier de ce genre de comparaisons qui peuvent laisser croire que l'axiologique et le normatif sont en définitive identiques. Il est plus éclairant de se placer sur le plan de la syntaxe et d'affirmer en nous inspirant de Castañeda que les valeurs sont des propriétés des actions, alors que l'obligation est un opérateur dont le langage use pour souligner que la valeur de l'acte est une forte raison d'agir, souvent dans un contexte de réticence à agir[42] — et ici, on retrouve l'intuition de Larmore.

La valeur et son type particulier de normativité, si l'on peut s'exprimer ainsi pour désigner l'idéal, étant remise au centre de la morale, le modèle perceptuel lui étant par ailleurs adapté, la difficulté soulignée par Larmore est levée[43]. Toutefois ce modèle rencontre aussi des difficultés, dont l'une est proche de celle que soulevait Larmore ; comme le souligne Virvidakis lors de son examen des difficultés de la position de MacDowell, comparant les valeurs aux qualités secondes : « Dans le cas des valeurs on fait explicitement référence à une dimension normative, qui est absente dans des qualités secondes comme la couleur »[44]. Cela reste vrai : le devoir-être idéal ressortit au « devoir-être » et non à l'« être » ; il faut donc formuler un modèle perceptuel qui s'en accommode. La solution pourrait bien se trouver du côté d'une doctrine faisant jouer un rôle central aux émotions et aux sentiments

---

40. Mulligan, Kevin, « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, 1, 1998, p. 166. Nous ne sommes toutefois pas sûr que cet auteur serait d'accord avec notre interprétation de l'expression « plus fondamental ».

41. Cabanis, Pierre-Jean-George, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* I, 3, Genève, Slatkine reprints, 1980, p. 78.

42. Castañeda, *Thinking and Doing*, pp. 179 et 337. L'auteur aborde toutefois son sujet dans un tout autre cadre que le nôtre, celui du prescriptivisme.

43. Cf. ce que dit Ogien dans son introduction au *Réalisme moral*, p. 55 : « Le réaliste moral peut se permettre de reconstruire l'idée de vérité en éthique à partir d'énoncés évaluatifs tels que "L'épicier est malhonnête" dont la forme déclarative n'interdit pas, à première vue, qu'on puisse dire d'eux qu'ils sont "vrais" ou "faux", ce qui, ajoute-t-il, serait plus difficile à "partir d'énoncés prescriptifs de forme impérative tels que "Épicier, ne sois pas malhonnête !" ».

44. Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 167.

comme « organes » de perception[45]. Placer l'axiologique au centre du moral a bien d'autres conséquences encore, comme celle de montrer que le sentiment d'aliénation que nous éprouvons vis-à-vis de la morale, dont parle Griffin, venant du « fait » que : « Nous ressentons la moralité comme quelque chose qui est extérieur au fonctionnement de notre propre nature, comme quelque chose d'imposé de l'extérieur »[46] n'est pas un sentiment approprié vis-à-vis de la morale comme telle. Cela a encore des conséquences pour la question de savoir quelles sont les émotions et sentiment moraux de base ; mais sur tout cela, nous nous contenterons des quelques remarques faites en cours de route.

45. Cf. notamment, outre le travail de pionnier de Scheler, Christine Tappolet, « Une épistémologie pour le réalisme axiologique », dans Ogien, Ruwen, *Le réalisme moral* et, plus récemment, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF, 2000.

46. Griffin, *Well-Being, its Meaning, Measurement and Moral Importance*, p. 127.

Document généré le 6 août 2020 15:55

Philosophiques

La nouvelle casuistique et la naturalisation des normes

Jean-Yves Goffi

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004929ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004929ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Goffi, J.-Y. (2001). La nouvelle casuistique et la naturalisation des normes. *Philosophiques*, *28* (1), 87–107. https://doi.org/10.7202/004929ar

Résumé de l'article

Il s'agit de déterminer le statut des normes chez les nouveaux casuistes (A. Jonsen, S. Toulmin, R.B. Miller). On indique d'abord quelles sont les circonstances de cette nouvelle casuistique ; on suggère ensuite qu'elle exporte dans le domaine de l'éthique certaines thèses de T. Kuhn, comme le « modèle déductiviste », qu'elle prétend détrôner, s'alimentait au schéma Hempel-Oppenheim de l'explication scientifique. On suggère enfin que les nouveaux casuistes procèdent, de façon plus ou moins radicale, à une naturalisation des normes.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

La nouvelle casuistique et la naturalisation des normes

JEAN-YVES GOFFI
Université de Grenoble
Jean-Yves.Goffi@upmf-grenoble

RÉSUMÉ. — Il s'agit de déterminer le statut des normes chez les nouveaux casuistes (A. Jonsen, S. Toulmin, R.B. Miller). On indique d'abord quelles sont les circonstances de cette nouvelle casuistique ; on suggère ensuite qu'elle exporte dans le domaine de l'éthique certaines thèses de T. Kuhn, comme le « modèle déductiviste », qu'elle prétend détrôner, s'alimentait au schéma Hempel-Oppenheim de l'explication scientifique. On suggère enfin que les nouveaux casuistes procèdent, de façon plus ou moins radicale, à une naturalisation des normes.

ABSTRACT. — It is intented to investigate about the status of norms in the thought of the new casuists (A.Jonsen, S. Toulmin, R.B. Miller). First, the circumstances of the new casuistry are set out; then it is suggested that the new casuists have integrated in their argument concepts from T. Kuhn, just as the "deductivist model" they so sharply criticize integrates concepts from C.G. Hempel and P. Oppenheim. With regard to the initial question, it is shown that the new casuists uphold a kind of norms-naturalizing constructivism.

Une note de l'article de S. Darwall, A. Gibbard et P. Railton, « Toward *Fin de siècle* Ethics : Some Trends », ouvre une porte par laquelle je voudrais, en quelque sorte, me glisser. Ses auteurs, pour s'excuser de ne pouvoir leur accorder qu'une attention cursive ou de devoir les négliger, y indiquent toutes sortes de tendances caractéristiques de la philosophie morale contemporaine : nouvelles moutures du kantisme, de l'éthique de la vertu et du conséquentialisme ; renouveau des études savantes portant sur l'histoire de l'éthique ; développement de l'éthique appliquée ; critiques féministes de la philosophie morale dominante, etc. Ils ne mentionnent pas dans cette liste l'intérêt croissant manifesté à l'égard de la casuistique. Il est vrai qu'un tel intérêt, pouvant aller jusqu'à la réhabilitation, est assez paradoxal puisqu'au même moment beaucoup de théologiens en dénoncent les insuffisances et les limites (individualisme, formalisme, légalisme, etc.). Il est vrai également que le livre pionnier en ce domaine est sous-titré par ses auteurs : *A History of Moral Reasoning* [1], auquel cas il serait compris dans la rubrique « Ouvrages

1. Jonsen, Albert. R. et Toulmin, Stephen, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1988. Bien entendu, la casuistique n'a jamais cessé d'être pratiquée, par exemple dans la formation des prêtres ou des rabbins, et la redécouverte de Jonsen et Toulmin n'est pas une résurrection : leur ouvrage est cependant pionnier en ce qu'il envisage la casuistique selon une perspective qui n'est pas celle de la théologie morale ou pastorale.

PHILOSOPHIQUES 28/1 — Printemps 2001, p. 87-107

consacrés à l'histoire de l'éthique ». Cependant, si certains philosophes moraux contemporains manifestent un intérêt accru pour la casuistique, ce n'est sans doute pas seulement en vertu d'un surcroît d'attention porté à l'histoire du raisonnement moral. Comme il ne s'agit pas non plus de ministres du culte en charge d'âmes ou ayant pour mission d'administrer le sacrement de pénitence, ils voient plutôt en elle une méthodologie susceptible d'éclaircir la nature du raisonnement pratique. En ce sens, leur démarche s'inscrit dans le droit fil de cette « grande expansion » qui, à partir des années 50 modifia la donne en philosophie morale. Car c'est peu de dire que la situation antérieure était caractérisée par la prédominance, *en* métaéthique d'une orthodoxie non-cognitiviste ; elle était plutôt caractérisée par la prédominance *de* la métaéthique. C.D. Broad, pour ne citer que lui, avait depuis longtemps exposé les conséquences de cet état de fait :

> En appeler à la théorie éthique de l'action correcte ne pourra pas plus nous enseigner à agir de façon correcte qu'en appeler à la théorie mathématique de la trajectoire de la balle de golf ne nous rendra capables de jouer au golf. De la sorte, l'intérêt de l'éthique est presqu'exclusivement théorique, comme ce serait le cas pour une théorie mathématique du golf ou du billard.[2]

S'il est vrai que la théorie éthique est, par définition, une activité qui s'exerce dans le domaine de la théorie, il est pour le moins paradoxal de voir en l'éthique à proprement parler une discipline dont l'intérêt est presqu'exclusivement théorique. La tradition la tient, au contraire, pour une discipline pratique et c'est une posture à la Broad qui est profondément atypique. Pour filer jusqu'au bout la métaphore, ce que désirent la plupart de ceux qui pratiquent le golf ou le billard, c'est de parvenir à un niveau au moins honorable et, si possible, plus qu'honorable, au golf ou au billard. Dans ces conditions, la casuistique, comme étude raisonnée de cas moralement problématiques, apparaît comme l'analogue de l'entraînement qui fait de quelqu'un, une fois acquis les rudiments, un joueur convenable : certainement pas le tout de l'éthique, mais une partie importante de celle-ci. En ce sens, l'intérêt pour la casuistique est l'indice du retour en force des questions normatives et substantielles ; il rappelle qu'on est en droit d'attendre de l'éthique une réflexion sur des situations concrètes, menée à des fins d'évaluation et de décision.

Ceci étant, cette redécouverte de la casuistique ne se fait pas sans présupposés ni sans intentions. Je voudrais montrer comment certaines réappropriations influentes de celle-ci expriment une variété de constructivisme dans le domaine des normes morales. Je procéderai en trois moments dont chacun des points essentiels sera précisé au fur et à mesure.

---

2. Broad, Charlie D., *Five types of Ethical Theory*, Londres, Kegan Paul, Trench & Trubner, 1930, p. 285.

Je me demanderai, en premier lieu, ce que sont les circonstances de la casuistique contemporaine, par rapport aux circonstances de la casuistique antérieure. Il s'agira de montrer, en m'en tenant au plus près des intentions de ceux qui ont tenté de réhabiliter la casuistique, qu'ils s'y sont essayé dans un contexte d'insatisfaction face à la posture analytique adoptée en philosophie morale au cours de la première moitié de ce siècle ; et que leur tentative est solidaire d'une évaluation particulière des fonctions de l'éthique. Par « circonstances de la casuistique », je n'entends rien que de très connu. D. Hume reconduit l'origine de cette vertu artificielle qu'est la justice à deux types de circonstances, c'est-à-dire de conditions particulières. Les unes sont propres à la nature humaine (égoïsme ; générosité limitée) ; les autres sont propres aux circonstances extérieures (rareté des objets par rapport aux besoins ; facilité de ces mêmes objets à changer de mains). A la suite de V. Munoz-Dardé[3]qui appelle ce complexe de données *circonstances de la justice*, j'appellerai *circonstances de la casuistique* le complexe de données qui est à l'origine de la casuistique.

Bien conscient de simplifier à l'extrême une question extrêmement difficile, je me risquerai à suggérer les circonstances suivantes de la casuistique classique. Comme le remarque A.R. Jonsen[4], les religions du Livre, outre qu'elles comportent un enseignement moral, ont la particularité de formuler leurs principes moraux en termes de commandements universels. Le fidèle sait qu'il doit agir, en toutes circonstances, selon la loi de Dieu. Mais les circonstances, précisément, peuvent être à ce point enchevêtrées qu'il est parfois extrêmement difficile de discerner ce que commande la loi. Lorsque la complexité des situations singulières fait que leur application ne va pas de soi, se pose alors toute une série de questions relatives à l'interprétation qu'il convient de donner aux commandements divins. Pour prendre un exemple massif, même un commandement aussi indiscutable que : « Tu ne tueras pas » doit être interprété. Concerne-t-il la seule vie humaine ou bien également la vie animale ou même végétale ? Comment doit-il être interprété lorsqu'on a affaire à un injuste agresseur ? à un assassin qui manifeste un repentir sincère à l'issue d'un procès équitable ? Et ainsi de suite. L'idée sous-jacente est que plus s'accroît la distance entre l'universalité de la loi et la singularité des cas concrets, plus se fait sentir le besoin d'une casuistique.

Par ailleurs, la casuistique classique est, le plus souvent, une pratique de directeur de conscience ou de confesseur. Or, l'administration du sacrement de pénitence comporte la confession et l'absolution des péchés. Mais

---

3. Munoz-Dardé, Véronique, *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Nathan-Université, 2000, p. 7-8. De son côté, R.B. Miller intitule le premier chapitre de son livre *Casuistry and Modern Ethics. A Poetics of Practical Reasoning*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996 : « The Occasions of Casuistry ». Dans ses traductions de J. Rawls, C. Audard rend *circumstances of justice* par « contexte de la justice ».

4. Jonsen, Albert R., « Casuistry », dans Macquarie, John & Childress, James, dir., *A New Dictionary of Christian Ethics*, Londres, SCM Press, 1986, p. 78.

un confesseur ne peut absoudre que s'il est capable de dire quels actes sont des péchés et à quel degré ils le sont, c'est-à-dire s'il est capable de les qualifier. C'est à dessein que j'emploie ce terme en provenance du vocabulaire juridique, les manuels post-tridentins comparant souvent le confesseur à un juge qui doit rendre une sentence après avoir étudié minutieusement une affaire[5]. Le fait qu'elle dépende d'une éthique des commandements divins ; le fait qu'elle se rattache au sacrement de la confession : telles sont donc les circonstances ou les occasions principales de la casuistique ancienne.

Ceux qui, de nos jours, ont manifesté un regain d'intérêt pour la casuistique en ont exposé les circonstances de façon assez détaillée. C'est par exemple, chez S.Toulmin, une évidente insatisfaction devant l'orientation prise par la philosophie morale depuis le « virage linguistique » opéré par G.E. Moore. En témoigne un article assez polémique de 1973 dans lequel notre auteur note le gouffre séparant les philosophes professionnels, exclusivement occupés de métaéthique, conçue comme une activité réflexive sur la nature même des questions et des jugements que l'on peut à bon droit qualifier de moraux, et les profanes, désespérément en quête d'avis éclairés relatifs à des questions substantielles. Mais S. Toulmin observe également que, au cours de la période récente, lorsque des problèmes substantiels étaient effectivement abordés, hors du milieu universitaire, le débat prenait presque toujours la forme d'un affrontement entre des dogmatiques, se référant à un code de règles universelles ou à l'autorité d'un système religieux, et des relativistes ou des subjectivistes[6], défendant une sorte de pluralisme en éthique sur la base de considérations relatives à la diversité des cultures et des attitudes. Au total, la situation semblait tout à fait bloquée pour ceux qui, comme lui, estimaient possibles la résolution rationnelle des désaccords en morale.

Ce n'est pas tant la justesse de ce diagnostic qui retiendra l'attention que ses implications. S. Toulmin semble considérer, en effet, qu'une telle situation a quelque chose de scandaleux en ce qu'elle constitue la négation même de cette entreprise collective que l'on nomme « éthique ». Ainsi, il avait affirmé, dès 1950 : « La fonction de l'éthique est de réconcilier les buts et les vouloirs indépendants d'une communauté humaine »[7].

Cette formule apparaît en fait comme la conséquence lointaine d'une thèse en métaéthique : la raison pour laquelle nous qualifions un jugement d'éthique est « le fait qu'il est employé afin d'harmoniser les actions des gens (plutôt que, par exemple, pour donner une description reconnaissable d'un

---

5. Mahoney, John, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p.24.

6. Ces termes n'ont pas ici leur signification technique et ne renvoient pas, en particulier, à la distinction classique selon laquelle le relativisme est une thèse morale (appartenant à l'éthique normative) et le subjectivisme une thèse éthique (appartenant à la métaéthique).

7. Toulmin, S., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 170.

état de choses) »[8]. Je laisse de côté les analyses, assez complexes, qui justifient une telle affirmation et me contente de préciser ce qu'elle signifie. Le point essentiel consiste en un parallèle entre les jugements scientifiques et les jugements moraux : tous les deux sont susceptibles de modifier quelque chose chez ceux qui les comprennent, c'est-à-dire qui comprennent quelles bonnes raisons viennent les étayer. Mais, dans le premier cas, ce qui est modifié c'est une série d'attentes[9] tandis que, dans le second cas, ce qui est modifié c'est un ensemble de sentiments et de comportements. Dans ces conditions, la fonction de l'éthique, énoncée de façon plus détaillée sera la suivante : « Corréler nos sentiments et nos comportements de façon à rendre compatible, autant que faire se peut, la réalisation des buts et des désirs de chacun. »[10].

Etant entendu que l'éthique est une entreprise où l'on cherche la satisfaction harmonieuse des désirs et des intérêts[11], on comprend alors qu'une fonction essentielle du langage de la morale soit de permettre la correction de ce qui est spontanément éprouvé. Mais cette façon de concevoir les choses implique une évaluation bien particulière de la nature du désaccord en morale : celui-ci ne signale pas l'échec de la théorie, ni l'incompatibilité entre des principes irréconciliables. Il est plutôt la matière même sur laquelle l'éthique doit opérer, au moins initialement.

Cependant, il y a conflit et conflit. A l'origine, S. Toulmin pensait essentiellement aux conflits entre des intérêts et des buts. Il s'agit là de conflits constitutifs de l'éthique elle-même : dans un monde où existerait une sorte d'harmonie préétablie entre les intérêts des agents, l'activité que l'on appelle l'éthique serait sans raison d'être. Mais une fois celle-ci constituée, le conflit vient encore s'y manifester, cette fois-ci de l'intérieur. C'est dans le livre cosigné avec A.R. Jonsen que les choses vont être précisées. En effet, que l'on ait affaire à une démarche qui met en avant des concepts comme le devoir, la loi morale et les impératifs ; ou à une démarche qui privilégie des concepts comme ceux de bien, de fins à atteindre ou de valeurs à réaliser, il est difficilement imaginable que les impératifs dans le premier cas ou les valeurs dans le second soient toujours parfaitement ajustés les uns aux autres. C'est d'ailleurs le cas même pour une pensée radicalement hostile à toute forme de légalisme. Après tout, le fameux jeune homme venu demander conseil à J.P. Sartre et que ce dernier renvoie à sa liberté, tout en sachant, par une espèce de science moyenne ce que sera, en définitive, son choix, vient bien le consulter parce qu'il a l'impression d'avoir rencontré un conflit entre des valeurs (rejoindre les FFL et oeuvrer pour la liberté et la démocratie ; rester auprès

8. *Ibid*., p. 145.

9. En vertu de l'aphorisme selon lequel la fonction de la science est de « corréler nos expériences de telle façon que nous sachions ce à quoi nous aurons affaire », *Ibid*., p. 125.

10. *Ibid*., p. 137.

11. La formule est à prendre au sérieux puisque S. Toulmin va jusqu'à définir les communautés comme des « groupes de gens vivant ensemble tout en respectant mutuellement leurs intérêts », *ibid*, p. 135.

de sa mère et oeuvrer pour le soulagement d'une souffrance individuelle). Une occasion de la casuistique est donc le conflit moral, où la question consiste à classer des obligations ou des biens qui se font concurrence pour guider une conduite.

Mais, à supposer même que l'on se trouve dans une situation où un tel conflit ne se manifeste pas, des cas de conscience peuvent encore se rencontrer. En effet, certaines situations ressemblent à des cas d'école : Les obligations et les impératifs des éthiques déontologiques les concernent sans discussion possible ; ou bien, selon une autre interprétation, on y discerne immédiatement quels biens des éthiques téléologiques sont à promouvoir, et comment. Mais d'autres sont beaucoup plus difficiles à saisir : il semble que l'on ait du mal à les rattacher à une principe moral, même reconnu et avéré, par rapport auquel elles semblent marginales. Pour reprendre, en le modifiant, un exemple suggéré par A.R. Jonsen et S. Toulmin, une éthique déontologique du respect de la dignité de l'être humain et une éthique conséquentialiste de la promotion des intérêts des êtres dotés de sensibilité pourraient condamner également la cruauté envers les mammifères adultes : la seconde pour des raisons directes, une telle pratique lésant à l'évidence les intérêts d'êtres sensibles ; la première pour des raisons indirectes, une telle pratique pouvant endurcir ceux qui s'y livrent et les disposer à traiter ensuite de façon indigne des êtres humains. Mais comment apprécieraient-elles la conduite d'un enfant qui prélève dans un étang de l'eau contenant des oeufs de grenouilles ?

Outre A. Jonsen et S.Toulmin, R.B. Miller est un de ceux qui ont oeuvré dans le sens d'une réhabilitation de la casuistique. Il se livre, pour son propre compte, à une analyse très proche de celle qui vient d'être résumée[12]. On notera toutefois certaines différences significatives. En premier lieu, il semble penser que les circonstances de la casuistique transcendent, d'une certaine façon, la situation contemporaine. C'est pourquoi on le voit, à propos de conflits moraux ou d'ambiguïté, donner des références tirées aussi bien de contemporains que de médiévaux ou de penseurs de l'Antiquité[13]. En second lieu, il met, plus que A. Jonsen et S.Toulmin, l'accent sur le rôle que la question de la responsabilité ou de l'imputation a joué dans la constitution de la pensée casuistique : « Les expériences de l'ambiguïté, du conflit et de la responsabilité sont à l'origine de nombreux problèmes pour la délibération de style casuistique »[14].

En dernier lieu, il considère que chacune des occasions de la casuistique engendre, en quelque sorte, un élément de la pensée proprement casuistique. Parce qu'elle naît dans les situations de conflit moral, elle a développé une pensée qui procède par référence à des paradigmes. Parce qu'elle naît dans les

---

12. Miller, *Casuistry and Modern Ethics. A Poetics of Practical Reasoning*, Chap. I.

13. Ainsi, en ce qui concerne la question du mensonge : Cicéron, M. Walzer et Saint Augustin.

14. *Ibid*, p. 37.

situations d'ambiguïté, elle a développé un type de pensée qui repose sur la présomption. Parce qu'elle naît lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de responsabilité d'un agent moral par rapport à ses actions, elle a développé une théorie de l'acte. Je me suis donc employé à montrer que les circonstances de la nouvelle casuistique sont une conscience accrue de la complexité des situations où une décision éthique est requise, parallèle à une réticence avérée à recourir aux ressources des théories éthiques telles qu'elles sont envisagées dans la philosophie analytique.

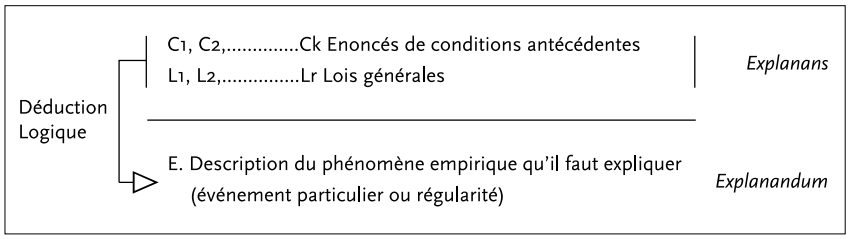
Par ailleurs, les nouveaux casuistes opposent leur démarche, fondée sur l'analyse de cas, à une procédure déductiviste. Je voudrais montrer que cette procédure déductiviste présente une analogie structurelle avec une théorie bien connue de l'explication scientifique ; et que l'enjeu du débat consiste à savoir si l'on doit mettre l'accent sur la force normative du précédent (ou du paradigme) ou bien sur la force normative du principe. S. Toulmin qui, dans son livre de 1950, n'hésitait pas à comparer la résolution d'un problème moral substantiel à la résolution d'un problème technique par un ingénieur a pu, si j'ose dire, mettre ses propres analyses au ban d'essai, en devenant, de 1975 à 1978, membre de la Commission Nationale pour la Protection des Sujets humains dans la Recherche Biomédicale et Comportementale. Cette Commission avait été constituée en 1974 par le Congrès des Etats-Unis et son principal objectif était de préciser les conditions qui rendaient moralement acceptables l'utilisation de sujets humains dans une recherche biomédicale ou comportementale. Il s'agissait donc de parvenir collégialement à une décision d'ordre pratique : rendre un avis concernant le caractère licite ou illicite d'un certain type d'action[15].Or, selon S. Toulmin, la méthodologie adoptée par les membres de la Commission ne ressembla en rien à ce que l'on aurait pu prévoir, dans de telles circonstances, à la lumière des théories éthiques dominantes. Le terme « méthodologie » est d'ailleurs quelque peu égarant dans la mesure où il suggère l'application consciente et réfléchie d'une procédure permettant d'atteindre infailliblement un objectif déterminé à l'avance. Il serait plus juste de parler de démarche spontanément adoptée, sans concertation préalable, par une pluralité d'individus, chacun adhérant, pour son propre compte, à un système particulier de valeurs et de normes éthiques. Cette démarche consistait à procéder non pas déductivement, mais par analyse de cas. C'est en ce sens qu'elle peut être considérée comme une casuistique.

Que faut-il entendre par « modèle déductiviste » ? Il s'agit d'un type de raisonnement pratique non seulement compatible avec les différentes versions du déontologisme et du conséquentialisme, mais encore impliqué par elles. D'un certain point de vue, le modèle déductiviste consiste en la transposition, dans le domaine de la philosophie morale, du modèle explicatif dit « des lois de couverture » en philosophie des sciences. Il ne s'agit, bien

15. Par exemple : des malades mentaux, des mineurs ou des prisonniers peuvent-ils faire l'objet d'une expérimentation comportementale ?

entendu, que d'une analogie et il ne saurait être question de lui faire dire plus qu'elle ne peut, d'autant que ni A.R. Jonsen, ni S.Toulmin, ni R.B. Miller ne la reprennent explicitement à leur compte. La différence est d'ailleurs évidente : le modèle des lois de couverture concerne l'explication scientifique alors que le schéma déductiviste concerne l'évaluation d'un problème moral. Il existe cependant une ressemblance structurelle entre ces deux démarches : dans les deux cas, en effet, le concept de *subsomption* joue un rôle essentiel (subsumer, c'est considérer le fait comme l'application d'une loi, ou le particulier comme compris sous l'universel).

La présentation canonique du modèle explicatif par lois de couverture se trouve dans un article de 1948, cosigné par C.G. Hempel et P. Oppenheim[16]. Ces auteurs considèrent que dans toute explication scientifique figure un *explanadum* (énoncé qui doit être expliqué) et un *explanans* (ensemble d'énoncés capables d'expliquer). Dans l'*explanans*, on peut distinguer : des énoncés décrivant des conditions antécédentes et des énoncés exprimant des lois générales. Le schéma d'une explication est alors le suivant :



Il est crucial de noter que la relation entre l'*explanans* et l'*explanandum* est une relation de déduction logique. Les énoncés qui composent l'*explanans* et l'*explanandum* seront considérés respectivement comme les prémisses et comme la conclusion d'un raisonnement. Ce raisonnement sera valide si l'on ne rencontre jamais une situation où les prémisses seraient toutes vraies et la conclusion fausse. Pour C. G. Hempel, une grande partie du travail scientifique consiste à établir de façon précise les conditions antécédentes et à déterminer les lois constituant *l'explanans*. Le schéma, que l'on appelle parfois aussi nomologique-déductif, car la déduction n'a de valeur explicative que si elle comporte au moins une loi, est d'application universelle : il est censé valoir aussi bien pour les sciences physiques et pour les sciences biologiques que pour les sciences humaines (sous réserves de complications dues à l'existence de lois statistiques). Par conséquent, le schéma général que suit toute explication scientifique est le suivant [17] :

16. Hempel, Carl Gustav et Paul Oppenheim, « Studies in the Logic of Explanation », *Philosophy of Science*, 15, p.135-75.

17. Carnap, Rudolf, *Les Fondements philosophiques de la physique*, tr. fr. de J. M. Luccioni et A. Soulez, Paris, A.Colin, 1973 [1966], p. 15.

1) (x) (Px→Qx)
2) Pa
3) Qa

1.dit de tout objet que, s'il possède la propriété P, il possède alors la propriété Q : c'est la loi universelle. 2. dit de l'objet *a* qu'il possède la propriété P : c'est la condition antécédente. 3. dit de l'objet *a* qu'il possède la propriété Q : c'est la conclusion, qui peut être inférée de 1. et de 2. Décrire de la sorte le schéma nomologique-déductif permet de faire de l'énoncé qui exprime la loi universelle la majeure, et de l'énoncé qui exprime la relation antécédente, la mineure, d'un syllogisme concluant.

Un exemple élémentaire permettra de comprendre comment fonctionne ce modèle. Soit à expliquer que lorsqu'un thermomètre est plongé dans de l'eau chaude on constate, en un premier temps, une légère baisse du niveau de la colonne de mercure, suivie d'une élévation de ce niveau. On expliquera les choses ainsi : en premier lieu le verre, mais pas le mercure qu'il contient, se dilate sous l'effet de la chaleur, d'où la baisse du niveau ; en second lieu, le mercure lui-même se dilate, d'où l'élévation du niveau. Ce type d'explication est bien suffisant dans un contexte familier. Mais on pourra se conformer au schéma Hempel-Oppenheim : il n'apporte rien d'inédit en ce qui concerne le contenu de l'explication elle-même ; il présente simplement les choses avec un surcroît de rigueur. On mettra alors en évidence un certain nombre de conditions antécédentes, par exemple :

– C1 : le tube est en verre.
– C2 : le tube est partiellement rempli de mercure.
– Cn : le tube est immergé dans de l'eau chaude.

De même, on se référera à des lois ou à des énoncés généraux pertinents dans ce contexte ; par exemple :

– L1 : Loi de dilatation thermique du verre.
– L2 : Loi de dilatation thermique du mercure.
– Ln : Faible conductivité thermique du verre.

Le phénomène décrit apparaîtra alors comme la conclusion, d'un raisonnement dont les prémisses seraient les énoncés C1, C2 ... Cn d'une part, et L1, L2... Ln d'autre part. On peut noter, à propos du schéma Hempel-Oppenheim, que les lois elles-mêmes peuvent être expliquées par subsomption sous des lois plus générales. Ainsi, la loi galiléenne pour les corps en chute libre peut être expliquée par déduction à partir des lois newtoniennes du mouvement et de la loi newtonienne de la gravitation. Le schéma Hempel-Oppenheim, en un mot, suggère une hiérarchie : les faits, les lois qui permettent de les expliquer (toujours de forme universelle, elles peuvent être plus ou moins générales), enfin, les théories, c'est-à-dire des systèmes d'énoncés très généraux comportant des concepts qui réfèrent à des entités non-observables, mais postulées à des fins d'explication des régularités observées. On retrouvera, *mutatis mutandis*, la même structure « de haut en bas » dans le modèle déductiviste du raisonnement éthique. Un exemple fera comprendre

ce dont il s'agit [18]. Soit un jugement éthique de niveau moyen à propos d'une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct, menée sur de très jeunes enfants. Il pourra prendre la forme suivante :

- *Prémisse normative* : On ne doit jamais utiliser une personne à titre de sujet dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct à moins qu'elle n'ait donné un consentement libre et éclairé à sa participation à cette expérimentation.
- *Prémisse descriptive* : Les très jeunes enfants sont des personnes incapables de donner leur consentement libre et éclairé à une participation comme sujets dans le cadre d'une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct.
- *Conclusion* : On ne doit jamais utiliser de très jeunes enfants à titre de sujets dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct.

Nous avons dit que ce jugement est de niveau moyen : concrètement, cela signifie que sa conclusion (normative) peut devenir à son tour la prémisse (normative) d'un jugement plus spécifique ; ainsi :

- *Prémisse normative* : On ne doit jamais utiliser de très jeunes enfants à titre de sujets dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct.
- *Prémisse descriptive* : Le protocole du Docteur Dupont, relatif à la surveillance des modifications du transit intestinal en cas de traitement par photothérapie de l'hyperbilirubinémie non conjuguée du prématuré implique l'utilisation de très jeunes enfants dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct.
- *Conclusion* : Le protocole du Docteur Dupont doit être refusé.

Mais cela signifie également que la prémisse (normative) du jugement initial peut être considérée comme la conclusion (normative) d'un jugement plus général ; ainsi :

- *Prémisse normative* : Une personne ne doit jamais être traitée comme un moyen seulement, mais toujours en même temps comme un fin.
- *Prémisse descriptive* : Utiliser une personne à titre de sujet dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct sans avoir obtenu au préalable son consentement libre et éclairé, c'est la traiter comme un moyen seulement.
- *Conclusion normative* : On ne doit jamais utiliser une personne à titre de sujet dans une expérimentation médicale sans bénéfice thérapeutique direct à moins qu'elle n'ait donné un consentement libre et éclairé à sa participation à cette expérimentation.

L'analogie avec le modèle nomologique-déductif est certaine (même si, rappelons le, dans un cas il s'agit d'expliquer un fait et dans l'autre de justifier

---

18. Je l'emprunte, pour partie à Graber, Glenn C. et Thomasma, David, C., *Theory and Practice in Medical Ethics*, New York, Continuum Publishing Company, 1989.

son assentiment à un jugement moral). Mais l'exemple qui précède permet de comprendre comment on « descend » d'un énoncé normatif très général (principe du respect de l'autonomie de la personne) jusqu'à un énoncé normatif très spécifique, de même que l'on pouvait « descendre » d'une loi très générale (lois du mouvement de Newton, par exemple) jusqu'à une explication très spécifique. En outre, de même que dans le modèle nomologique-déductif la « force » explicative du raisonnement vient de la présence, dans les prémisses, d'une loi au moins, de même, dans l'approche déductiviste, la « force » normative du raisonnement vient de la présence, dans les prémisses, d'un énoncé normatif au moins. En fait, la « force » normative de la conclusion est fonction de la « force » normative de la majeure. Comme l'écrivent A. Jonsen et S. Toulmin : « La vérité ou la certitude (*certainty*) qui s'attache à ces axiomes est transmise du haut vers le bas jusqu'aux cas spécifiques qu'il faut «prouver». »[19].

Etant bien entendu que la situation concrète est spécifiée, dans ce type de démarche , par la prémisse descriptive, le schéma qui vient d'être décrit permet toujours, en principe, d'aboutir à l'évaluation d'un telle situation lorsque la prémisse normative comporte des expressions telles que : « il est bien de... » , « il est mal de... » , « il est juste de.... » - c'est-à-dire lorsque la norme s'y présente comme une valeur - ; il permet, de la même façon, de parvenir à une décision relative à cette situation, lorsque la prémisse normative comporte des expressions telles que : « il faut... ; » , « il ne faut pas... » , « on doit... » , « on ne doit pas... » - c'est-à-dire lorsque la norme s'y présente comme une loi -. Un telle démarche est, bien entendu, compatible avec une certaine forme de casuistique. C'est le cas, par exemple, chez saint Thomas d'Aquin qui affirme d'une part que la loi de nature est identique pour tous selon ses premiers principes généraux, mais qu'elle peut comporter des exceptions lorsqu'on descend aux détails. La vérité des principes communs de la raison pratique est connue de tous. Mais ses conclusions propres en matière de préceptes seconds ne comportent pas nécessairement une vérité qui soit la même pour tous à cause de l'extrême complexité des situations singulières. En ce sens, la conscience n'est infaillible que lorsque la conclusion particulière tombe directement sous la prémisse normative universelle[20]. Si ce n'est pas le cas, une réflexion relevant de la casuistique devient alors nécessaire.

Toutefois, ce n'est pas à cela que pensent A. Jonsen et S. Toulmin et c'est pourquoi ce qu'ils nomment *casuistique* correspond à une démarche représentée par un schéma sensiblement différent. Nos auteurs rattachent le raisonnement moral à l'exercice de la prudence, en un sens aristotélicien.

---

19. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 34. Ces auteurs empruntent à I. Lakatos la métaphore de la vérité ou de la certitude qui se transmettent dans un sens ou dans un autre.

20. Les analyses de saint Thomas d'Aquin entretiennent une certaine ambiguïté : lorsqu'on parvient aux situations singulières qui rendent nécessaire la mise en oeuvre d'une casuistique, la difficulté consiste-t-elle à appliquer une règle ou bien à déduire une règle à partir de principes premiers ? Sur ce point, on peut consulter de Potts, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, en particulier le chap. IV.

Rappelons que la prudence, ou sagesse pratique, est, chez le Stagirite, la vertu capable de réaliser la finalité générale de la vie humaine (soit le bonheur) dans les circonstances complexes et contingentes d'un monde sublunaire. Elle ne consiste pas à appliquer des normes universelles, mais est plutôt une intelligence des situations : elle porte sur les faits particulier ultimes qui ne sont pas objets de science, mais de perception. A. Jonsen et S. Toulmin interprètent les choses comme suit : les cas moralement problématiques, ceux à propos desquels il est nécessaire d'argumenter rationnellement, ne se rencontrent pas lorsqu'il est devenu difficile de subsumer un cas particulier sous une règle ou de déduire des préceptes seconds à partir de préceptes premiers, eux-mêmes déduits à partir de principes connus par soi. Il s'agit bien, certes, de cas complexes, litigieux, difficiles à traiter parce que se produisant dans des circonstances extrêmement enchevêtrées. Mais cet enchevêtrement n'a pas tant pour effet de dissimuler un principe ou une règle que de rendre difficile à saisir ce qui rattache le cas présent à un précédent, c'est-à-dire à un autre cas, lui-même déjà établi et décidé. Cela revient à dire que le propre de la démarche casuistique consiste à évaluer le cas litigieux à la lumière d'un cas antérieur qui fait figure de solution déjà adoptée. On y a affaire à un type de raisonnement qui n'est pas déductif, mais jurisprudentiel. Pour dire les choses aussi simplement que possible : dans le droit romano-germanique, le juge statue en fonction d'un corps de règles préétablies qui sont le plus souvent d'expression législative. Dans les pays de *Common-Law*, au contraire, le juge statue en s'en tenant à la règle antérieurement dégagée (règle du *stare decisis*). Il résout l'affaire en regardant en arrière et en cherchant à savoir comment ses prédécesseurs ont résolu des affaires antérieures qui présentaient des faits similaires. C'est à ce type de raisonnement jurisprudentiel que se rattache la casuistique ; elle s'en démarque en ce que, pour elle, le précédent est un cas simple. A. Jonsen et S. Toulmin comme R.B. Miller lui assignent un statut de paradigme. Pour les premiers, le précédent est simple en ce sens que le cas paradigmatique illustre la violation directe d'un principe, pris en son sens le plus manifeste[21] ; pour le second, le paradigme est simple en ce qu'il fournit un exemple dans lequel le vocabulaire moral et les procédures logiques sont relativement clairs et éprouvés[22]. Le mode de fonctionnement du raisonnement de type casuistique est alors le suivant : « Les vérités et les certitudes (*certitudes*) établies dans les cas précédents passent de côté (*pass sideways*) de telle sorte qu'elles permettent la « résolution » de problèmes ultérieurs »[23].

L'idée est la suivante : parvenir à une évaluation ou à une décision d'ordre éthique requiert en premier lieu une description de la situation à propos de laquelle on doit se prononcer. Il s'agit de mettre en évidence les

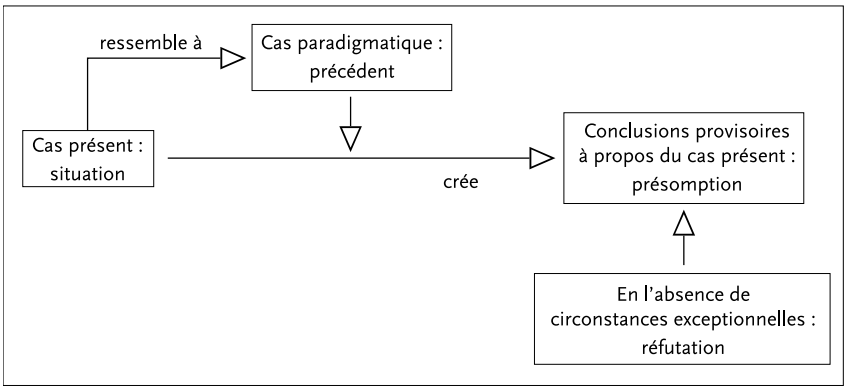
---

21. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 252. La formule a son symétrique : le paradigme peut aussi illustrer la conformité à un principe, pris en son sens le plus manifeste.

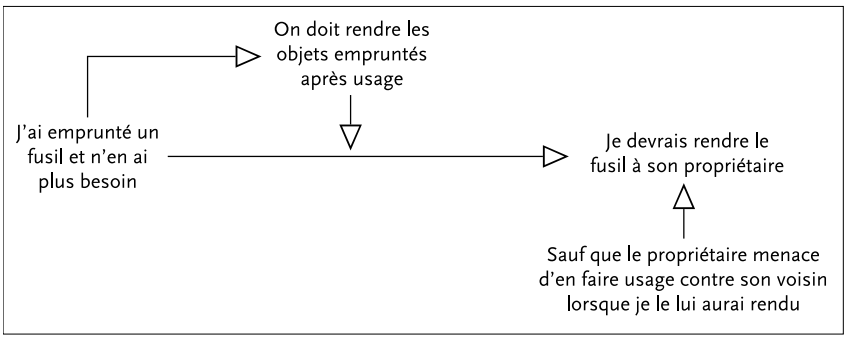
22. Miller, *Casuistry and Modern Ethics*, p. 155.

23. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 35.

« particularités du cas »[24]. Cela permet de déterminer jusqu'à quel point le cas présent ressemble à ce paradigme qui a valeur de précédent et à propos duquel un consensus est établi. Le rapprochement avec le cas paradigmatique crée alors une présomption : ce qu'il était licite ou illicite de faire dans ce cas, il est sans doute licite ou illicite de le faire maintenant. Cette présomption ne vaut, cependant, que sous réserve que des éléments nouveaux ne soient pas mis en évidence, éléments qui pourraient brouiller la ressemblance avec le cas paradigmatique. Cette clause distingue encore le modèle casuistique du modèle jurisprudentiel ; A. Jonsen et S. Toulmin, à cause d'elle, le comparent au diagnostic médical. Au total, le schéma casuistique prendra la forme suivante :



Un exemple très élémentaire montrera ce dont il s'agit. Chacun admet qu'on doit rendre, en bon état à son propriétaire, l'objet qu'on lui a emprunté, lorsqu'on n'en a plus l'usage. Il s'agit là, pourrait-on dire, du paradigme de la restitution. En l'absence de circonstances exceptionnelles, se conformer au paradigme résout toute contestation et permet de prendre une décision. Mais toutes sortes de circonstances peuvent venir compliquer les choses, comme dans le cas suivant :



24. Il s'agit là d'une allusion à l'*Éthique à Nicomaque*, III, 2, 1111a, 1-22.

On voit que la situation initiale peut être caractérisée par des circonstances infiniment variées : au lieu d'un fusil, l'objet emprunté peut être inoffensif, mais d'une valeur tellement infime que la règle de restitution ne s'applique peut-être pas ; ou bien l'objet emprunté peut appartenir, en fait à quelqu'un d'autre ; ou bien il peut s'agir d'une pièce à conviction dans un procès criminel ; ou bien il a pu être endommagé pendant qu'il était en ma possession ; ou bien il m'a été prêté endommagé, sans que je m'en aperçoive ; et ainsi de suite. Toutes ces circonstances peuvent contribuer à affaiblir la présomption initialement établie. C'est en ce sens particulier qu'elles constituent des réfutations. Ce mot traduit d'ailleurs l'anglais *rebuttals*, terme qui n'a certainement pas été choisi au hasard par A. Jonsen et S. Toulmin ; en anglais juridique, en effet, le mot *rebuttal* désigne toute indication de preuve (*evidence*) susceptible de nier ou d'affaiblir une indication de preuve de la partie adverse.

Ce modèle « latéral » appelle plusieurs commentaires. En premier lieu, la force normative des conclusions auxquelles il permet d'aboutir est une fonction de la ressemblance entre le cas effectivement envisagé et le cas paradigmatique. Maximale dans les situations où le cas paradigmatique et le cas discuté présentent de nombreuses analogies, elle décroît dès lors que ces analogies sont moins saillantes ; elle devient minimale dans les cas marginaux ou ambigus. On peut même imaginer qu'un cas litigieux soit, pour ainsi dire, à égale distance de deux cas paradigmatiques et qu'il soit, de la sorte, possible de la rattacher à l'un aussi bien qu'à l'autre. En second lieu, une telle façon de procéder suppose qu'on raisonne en regroupant les choses qui se ressemblent et en séparant celles qui diffèrent. Elle ne peut donc être mise en oeuvre que si l'on dispose d'une taxonomie, c'est-à-dire d'un inventaire raisonné, aussi précise et aussi complète que possible des cas paradigmatiques. En dernier lieu, il importe de noter que le modèle casuistique n'est pas contextualiste ou situationnaliste : ce n'est pas un modèle de décision au cas par cas où les parties concernées laisseraient jouer la dynamique du contexte ou de la situation jusqu'à ce qu'elle conduise à une évaluation (ou à une prise de décision) convenable. Les principes et les règles moraux ne sont pas abandonnés ; on considère plutôt qu'il n'est ni nécessaire, ni éclairant de les penser à part de cas paradigmatiques. Il faut donc distinguer le fait de raisonner *à partir* de principes et le fait de raisonner *en accord* avec des principes.

Ce que contestent donc les partisans de la nouvelle casuistique, c'est essentiellement l'intérêt et la fécondité d'une sorte de géométrie morale qui consisterait à déployer les conséquences et les implications d'une théorie éthique afin de permettre une prise de décision relative à un problème donné. En ce sens, la comparaison de S. Toulmin entre la résolution d'un problème moral et d'un problème technique n'est pas aussi déplacée qu'on pourrait penser au premier abord. Cela ne signifie évidemment pas qu'un éthicien est une espèce d'ingénieur, expert en matière de jugement moral. Mais un ingénieur n'applique pas les théories physiques au sens où il déduirait une

machine à partir de principes et de lois. Il en fait plutôt usage comme de guides pour l'action. Il en est vraisemblablement de même dans la casuistique.

Je voudrais maintenant indiquer que les nouveaux casuistes, en raison de l'accent mis par eux sur le précédent, et en raison de la conception qu'ils s'en font rencontrent une difficulté à laquelle les défenseurs de la casuistique « à l'ancienne » n'étaient pas confrontés ; et qu'ils y remédient en recourant à une sorte de constructivisme naturalisée. Pour commencer, je voudrais prendre un peu de recul par rapport au schéma proposé par les nouveaux casuistes. Indiscutablement, aux yeux de ceux qui l'ont proposé, il a une valeur descriptive : il donne une image fidèle de ce qui se passe dans une commission ou dans un comité d'éthique. Il montre également qu'en matière d'éthique, les entreprises d'évaluation ou de décision collective ne sont pas plus condamnées à prendre la forme d'un conflit entre opinions irréconciliables qu'à parvenir à la création d'un consensus honteux, par abandons successifs de convictions fondamentales. Pour ne pas affecter une forme strictement déductive à partir de principes premiers, la discussion n'est pas non plus vouée à prendre une forme irrationnelle. Au lieu de demander : « Sous quel principe le cas présent se subsume-t-il ? » , on va plutôt se demander : « Où le cas présent est-il localisé sur la carte des cas paradigmatiques ? » . Mais parler de cas paradigmatiques n'est pas sans conséquences. Pour des raisons qu'il vaudrait certainement la peine de préciser, le terme *paradigme* est devenu, en effet, un mot à tout faire en philosophie : H. Jonas fait des parents et des hommes d'Etat les paradigmes éminents de la responsabilité ; les défenseurs radicaux de l'environnement mettent en cause, à travers une attitude arrogante envers la nature, un certain paradigme technocratique-anthropocentré ; on parle couramment de la nouvelle conception de la science qui se met en place à la fin de la Renaissance comme du paradigme Bacon-Descartes ; et ainsi de suite. Pour leur part, nous l'avons vu, les partisans de la nouvelle casuistique considèrent à tout le moins les cas paradigmatiques comme des cas simples et non sujets à controverse. Pour cette raison, A. Jonsen et S. Toulmin les assimilent à des *eschata* au sens d'Aristote, c'est-à-dire à des particuliers ultimes, dont la fonction en éthique est « d'être des objets ultimes d'appel et de comparaison en matière de délibération et de discussion[25] ». Concrètement, cela signifie que si quelqu'un ne comprend pas en quoi la non restitution d'un objet emprunté et réclamé avec insistance par son propriétaire légitime est moralement condamnable, cela le disqualifie pour évaluer des cas plus délicats. Mais J.B. Miller emploie également le terme *paradigme* en un sens proche de celui que lui a conféré T. Kuhn : la casuistique, comme la science normale, est une pratique visant à résoudre des problèmes ; l'une et l'autre fournissent à une communauté de chercheurs un point de départ validé pour une recherche ultérieure[26]. Le rapprochement n'est pas gratuit, T. Kuhn lui-même comparant le paradigme scientifique au

25. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 207.
26. Voir par exemple, *Casuistry and Modern Ethics*, p. 16.

précédent juridique : « Comme une décision judiciaire admise dans le Droit Commun, c'est un concept destiné à être structuré et précisé dans des conditions nouvelles ou plus strictes. »[27]

De même, la façon dont les nouveaux casuistes critiquent le modèle déductiviste semble inspirée de l'affirmation, par l'historien des sciences, de l'antériorité du paradigme par rapport aux règles. Mais je laisserai de côté la question de la pertinence de tous ces rapprochements, d'autant plus que R.B. Miller se montre assez prudent pour concéder que la casuistique et la science normale se ressemblent à bien des égards, mais pas sur tous les points. Elles se ressemblent assez, toutefois, pour qu'on ne puisse manquer de s'interroger : « Existe-t-il, dans le domaine de la morale, des événements comparables aux révolutions scientifiques ? » ; ou bien encore, de façon plus directe : « Existe-t-il, dans le domaine de la morale, des changements de paradigme ? ». A cette question, les auteurs qui nous intéressent vont répondre par un oui nuancé. Mais le caractère nuancé de la réponse ne doit pas masquer le fait qu'elle constitue une vraie rupture avec les analyses de la casuistique classique. Pour mettre ce point en évidence, je raisonnerai sur l'exemple de la prohibition augustinienne du mensonge. En un sens, cet exemple n'est pas tout à fait adéquat puisque saint Augustin écrit bien avant la constitution d'une casuistique au sens technique du terme. Cependant, les textes consacrés à la question du mensonge mettent bel et bien en place les éléments de ce que l'on pourrait appeler une protocasuistique. Le mensonge est défini par l'Evêque d'Hippone comme le fait d' « avoir une pensée dans l'esprit et, par paroles ou tout autre moyen d'expression, en énoncer une autre »[28]. Quant au péché du menteur, il est défini comme le fait de « parler contre sa pensée avec l'intention de tromper »[29]. Le mensonge est condamnable pour deux raisons. En premier lieu, il va contre la finalité même de la parole, qui n'a pas été « donnée aux hommes pour se tromper mutuellement mais pour porter leurs pensées à la connaissance d'autrui »[30]. En second lieu, il va directement à l'encontre du commandement selon lequel on ne doit pas porter de faux témoignages. Ce commandement embrasse toutes les formes de mensonge puisque « en parlant, l'homme rend témoignage à son âme »[31]. Par conséquent, le mensonge est absolument prohibé. Ceci étant, saint Augustin va distinguer plusieurs espèces de mensonge, plus ou moins pardonnables. Le mensonge commis dans l'enseignement de la religion est le plus détestable

---

27. Kuhn, T. S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p. 39 [1970]. La traduction française donne : « droit commun » pour *Common Law*. J'ai pris la liberté de rétablir des majuscules, conformément à l'usage des juristes.

28. Augustinus, Aurelius, *Du mensonge*, III, 3.

29. *Ibid*., III, 3. Voir aussi *Enchiridion*, VII, 22. La clause de l'intention soulève des problèmes délicats, que je laisse de côté ici.

30. *Enchiridion*, VII, 22.

31. *Du mensonge*, V, 6. L'idée sous-jacente est qu'en parlant contre sa pensée, l'homme rend un faux témoignage à son âme.

de tous ; le mensonge qui, sans faire de tort à personne, préserve quelqu'un d'un attentat impur est le plus excusable de tous. On peut aller jusqu'à dire de quelqu'un qui ne mentait que pour nuire et qui ne ment plus maintenant que pour le bien des autres qu'il a progressé. Il n'en reste pas moins qu'« autre chose est un fait louable en lui-même et autre chose un fait que l'on trouve préférable à un autre plus mauvais »[32]. La morale de cette histoire est limpide : en distinguant plusieurs espèces de mensonge, saint Augustin rend possible une évaluation de type casuistique. Mais celle-ci ne saurait avoir pour fonction que de mesurer les écarts par rapport à la norme, qui reste la prohibition inconditionnelle du mensonge, et d'évaluer la gravité de sa transgression éventuelle. Il ne saurait être question d'admettre que la norme elle-même soit modifiée en quelque façon que ce soit au cours de cette opération. C'est la raison pour laquelle Pascal se scandalisera de ce dévoiement de la casuistique par lequel on imagine des stratagèmes (équivoques, restrictions mentales) permettant de se soustraire à la prohibition pesant contre le mensonge[33]. Les nouveaux casuistes, pour leur part, se démarquent de cette façon de procéder. Chez A. Jonsen et S. Toulmin, les choses se passent ainsi : La casuistique comme pratique permettant d'évaluer et de résoudre des cas litigieux comporte ses propres difficultés : il n'est pas toujours simple de dire à quel paradigme on doit rattacher le cas présent ; on ne sait pas toujours quelle importance donner aux exceptions, etc. . Pour nos auteurs, ce ne sont pas nécessairement les individus qui seront aptes à déterminer des solutions dans ces cas difficiles. De telles solutions seront plutôt le produit de « processus historiques sur le long terme, incorporant une expérience collective »[34]. Cela revient à faire de la casuistique une pratique réfléchie venant s'enter sur des pratiques spontanées ; d'ailleurs, A. Jonsen et S. Toulmin disent eux-mêmes du discernement, lequel constitue le noyau dur de la casuistique, qu'il n'est pas tant une aptitude à saisir les relations abstraites qu'une capacité « à construire une réflexion relative aux leçons pratiques de l'expérience concrète »[35]. Présenter les choses ainsi implique, à l'évidence, que les paradigmes ne sont pas donnés mais s'élaborent et se construisent, la théorie morale proprement dite jouant d'ailleurs un rôle assez modeste au cours de cette élaboration. Il s'agit là, à n'en pas douter, d'un approfondissement des tendances communautaristes révélées par S. Toulmin dans son livre de 1950[36]. Cette construction prend deux aspects : d'une part, le paradigme manifeste une certaine plasticité par rapport aux cas qui s'y rattachent, ces derniers pouvant être une source d'élucidation et de clarification au sens qu'il convient de donner aux cas typiques. D'autre part, les paradigmes eux-mêmes

32. *Du mensonge*, V, 7.
33. Pascal, Blaise, *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 411-12.
34. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 314.
35. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 329.
36. Voir, par exemple, la note 11 *supra*.

peuvent, à l'occasion, être mis en cause de façon plus radicale encore : c'est ce qui se passe lorsque « la structure factuelle du paradigme est, en quelque façon, détruite[37] ». On pense, bien sûr, à la façon dont les nouvelles capacités d'intervention technique peuvent modifier de façon radicale des données biologiques, psychologiques, physiques ou sociales auparavant tenues pour stables. Pour donner un exemple devenu classique, le paradigme de la guerre juste impose deux restrictions dans la conduite de celle-ci (*jus in bello*) : les non-combattants ennemis doivent être épargnés (critère de la discrimination) ; une opération militaire qui aboutirait à la mort de non-combattants ennemis reste licite à condition[38] que le nombre de ceux qui sont tués reste proportionné par rapport aux objectifs poursuivis (critère de la proportionnalité). Ces restrictions ont paru impossibles à maintenir dans le cas d'une guerre nucléaire et, de façon générale, d'une guerre où les belligérants utilisent des armes de destruction massive : la base factuelle du paradigme est ici radicalement changée. Parce que les cas paradigmatiques en lesquels s'incarnent les normes sont susceptibles d'être précisés et structurés à la lumière de conditions nouvelles ; parce que les bases factuelles à la lumière desquelles les cas paradigmatiques se sont initialement constitués sont susceptibles d'être modifiées de fond en comble, on a donc bien affaire à une variante de constructivisme en matière de normes.

Je voudrais conclure en posant deux questions : cette perpétuelle reconstruction des paradigmes normatifs comporte-t-elle des limites elles mêmes normatives ? Peut-on en dire plus sur cette variante du constructivisme qu'est la nouvelle casuistique ?

La première question est dictée par l'inquiétude suivante : s'il est vrai que des facteurs en provenance de la culture ou de la technique sont susceptibles de présider, en dernière analyse, à l'élaboration des paradigmes, peut-on parler d'une autonomie de l'éthique ? R.B. Miller, qui a bien perçu ce que la situation peut avoir d'inconfortable, pour ne pas dire de tragique, répond indirectement à une telle interrogation en dessinant les contours de l'éthique. L'occasion de son analyse est une évaluation de la pornographie violente. Il y voit l'expression d'une sorte de nihilisme moral en ce que la violence qui y est montrée « dénie les conditions pour les limites nécessaire à la structuration d'un univers moral[39] ». Le nihilisme moral intime le silence parce qu'il défait les conditions mêmes qui rendent possibles un discours éthique. Aussi longtemps, donc, que la reconstruction des paradigmes ne débouche pas sur un tel nihilisme moral, elle semble donc éthiquement acceptable. Mais que

---

37. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 318.

38. Il faut également que la mort de ces non-combattants ne soit pas recherchée (elle ne doit pas être un des objectifs de l'opération militaire) et qu'elle ne soit pas un moyen pour atteindre une fin (la mort des non-combattants ennemis ne doit pas pouvoir être comptabilisée au même titre, par exemple, que l'emploi d'une division blindée comme un des moyens mis en oeuvre pour atteindre l'objectif visé).

39. Miller, *Casuistry and Modern Ethics*, p. 192.

faut-il préserver pour qu'un tel nihilisme ne s'instaure pas ? Il s'agit de conventions et d'institutions de la vie de tous les jours (*everyday life*) qui ont pour fonction de promouvoir certains biens : abri (*shelter*), culture, équité, ordre, santé[40]. R.B. Miller semble donc estimer qu'il existe une moralité implicite de la vie commune, non pas simplement parce qu'elle est là, mais parce qu'en elle se réalisent spontanément des valeurs. Pour l'essentiel, ces analyses semblent partagées, même si elles sont exprimées dans un idiome différent, par A. Jonsen et S. Toulmin : les êtres humains étant ce qu'ils sont, leurs intérêts et leurs buts, pour autant qu'ils sont perpétuellement corrigés et rectifiés par les intérêts et les buts des autres constituent des limites à la plasticité des paradigmes.

Le caractère profondément humien de ces analyses permet de répondre à la seconde question. Mais, en premier lieu, il convient de préciser en quel sens je parle de constructivisme. Le terme, en effet, ne désigne plus seulement la thèse selon laquelle les objets mathématiques ne sont admissibles dans une théorie que s'il existe une méthode permettant de les construire effectivement. Depuis les analyses de John Rawls, il désigne la thèse négative selon laquelle « il n'existe pas quelque chose comme des faits moraux dont les principes adoptés pourraient être une approximation »[41]. Chez J. Rawls, le constructivisme comme doctrine positive fait également de la personne un élément d'une procédure de construction destinée à déterminer le contenu des premiers principes de justice. Il s'oppose alors, d'une part, à l'intuitionnisme rationnel selon lequel les concepts moraux fondamentaux ne sont pas susceptibles d'être analysés sans reste en termes de concepts non moraux et pour qui les principes premiers de la morale sont l'objet de propositions immédiatement évidentes ; et, d'autre part, au naturalisme selon lequel les concepts moraux fondamentaux sont formulables en termes de concepts non moraux. De façon immédiatement perceptible, le naturalisme aligne la sphère morale sur la sphère naturelle, indice évident d'une hétéronomie irrecevable dans une perspective kantienne. L'intuitionnisme rationnel peut être interprété comme l'affirmation de l'existence de principes premiers qui « s'imposent en raison de relations objectives dont la nature n'est ni affectée ni déterminée par la conception de la personne »[42] ; sous cette interprétation, il constitue donc une forme moins immédiatement sensible ou plus insidieuse d'hétéronomie. A la lumière d'une telle classification, la notion même de « constructivisme naturalisé » peut donc sembler une étrangeté. Que peut-on répondre face à une telle perplexité ? Tout d'abord, il semble que les nouveaux casuistes admettraient bel et bien une

40. *Ibid*, p. 192. La pornographie violente détourne les institutions qui réalisent effectivement ces valeurs (école, hôpital, etc.) en les réduisant au rang de simples décors pour la représentation de fantasmes destructeurs.

41. Rawls, John, « Le Constructivisme kantien » dans *Justice et démocratie*, tr. fr. de C. Audard, Paris, Seuil, 1993, p. 141.

42. Rawls, « Le Constructivisme kantien », p. 134.

partie de la formule de J. Rawls qui a fait l'objet de la note 41 : il n'existe pas de faits moraux que nous parviendrions à formuler de plus en plus exactement par une série d'approximations successives. Mais ils la compléteraient sans doute de la façon suivante : il n'existe pas de faits moraux antérieurs à toute analyse de cas et dont les analyses de cas seraient des descriptions plus ou moins exactes. En ce sens, la nouvelle casuistique constitue bien une version du constructivisme. Reste à établir que ce constructivisme comporte une dimension naturaliste. Le principe de la réponse est assez simple : les nouveaux casuistes ne font pas référence, pour utiliser une distinction kantienne que J. Rawls ne formule pas en ces termes mais qu'il reprend manifestement à son compte et qui est d'ailleurs cruciale chez lui, à une construction pure, mais à une construction empirique. Lorsque J. Rawls fait allusion à des faits moraux, il pense à des faits supposés constituer un « ordre moral antérieur et indépendant » et qui existerait « en dehors de la procédure de construction dans son ensemble »[43], la procédure en question ayant pour but de déterminer des principes de justice. Mais, par définition, de tels principes ne s'appliquent pas aux partenaires dans la position originelle lesquels sont, comme le dit explicitement J. Rawls, motivés par leurs « intérêts supérieurs »[44], c'est-à-dire par les « intérêts supérieurs de la personnalité morale »[45]. De tels intérêts ne sont pas envisagés par les nouveaux casuistes ; sans doute considèrent-ils que l'étude des cas ne saurait être conduite de façon satisfaisante par des individus en proie au tumulte des passions ou motivés par des intérêts partisans et égoïstes. Mais les individus auxquels ils pensent ne sont pas des partenaires dans la position originelle et leur préoccupation n'est pas de déterminer des principes qui serviront de conception publique de la justice pour une société bien ordonnée. La casuistique est un art pratiqué par des individus ayant à se prononcer sur des questions en rapport avec la justice sociale. Toutefois, leur ambition n'est pas d'élaborer ou d'appliquer des principes pour décider de ces questions : ils se proposent simplement de construire une solution acceptable à un problème ponctuel. A. Jonsen et S. Toulmin font connaître leur principale critique du modèle déductiviste du raisonnement moral en disant de lui que sa véritable fonction est de garantir une conclusion, des prémisses étant admises, et non de résoudre un dilemme moral (*quandary*). De façon explicite, ils affirment à propos de l'argumentation en éthique qu'elle a pour objet non pas « des relations théoriques internes à un système de concepts, mais la mise en relation et l'application de ces concepts à l'extérieur, à un monde d'objets concrets et d'états de choses réels »[46]. En ce sens, l'importance donnée au modèle déduc-

---

43. Rawls, « Le Constructivisme kantien », p. 146.

44. Rawls, « Le Constructivisme kantien », p. 146. Egalement : « on les décrit comme n'étant mobilisés que par leurs intérêts supérieurs, ceux qui ont pour objet leurs facultés morales, et par leur souci de réaliser leurs fins ultimes, déterminées quoique inconnues », « Le Constructivisme kantien », p. 90.

45. Rawls, « Le Constructivisme kantien », p. 90.

46. Jonsen et Toulmin, *The Abuse of Casuistry,* p. 327.

tiviste est l'indice d'une « quête de la certitude » (*quest for certainty*) que rien ne recommande réellement. A ce propos, il existe un article célèbre de S. Toulmin dans lequel il récuse la nécessité d'une telle quête en se réclamant, comme on pouvait s'y attendre, du même John Dewey dont John Rawls fait l'éloge en affirmant que son génie a consisté à « adapter ce qu'il y avait de plus valable dans l'idéalisme de Hegel à une forme de naturalisme spécifique de notre culture »[47].

Le constructivisme dont il est question dans la nouvelle casuistique est le *sister-ship* du navire de Neurath que l'on reconstruit en haute mer, sans jamais pouvoir le démonter dans un dock et le rebâtir à neuf avec de meilleures pièces. Le pavillon qu'il arbore est bicolore : naturaliste et anti-fondationnaliste.

---

47. Rawls, « Le Constructivisme kantien », p. 74. L'article en question s'intitule « The Tyranny of Principles », *The Hastings Center Report*, XI, 1981, p. 31-9. La référence à J. Dewey apparaît p. 37. Il n'aura pas échappé au lecteur que lorsqu'il est question de certitude dans le domaine déductiviste, A. Jonsen et S. Toulmin emploient le mot *certainty*, tandis que c'est le mot *certitude* qui désigne la certitude propre au modèle casuistique.

Document généré le 6 août 2020 15:55

Philosophiques

Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale

Stélios Virvidakis

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004996ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004996ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Virvidakis, S. (2001). Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale. *Philosophiques*, *28* (1), 109–128. https://doi.org/10.7202/004996ar

Résumé de l'article

La théorie de la connaissance des années 60 et 70 a été marquée par l'emploi des arguments transcendantaux de toutes sortes. Ces arguments pourraient servir à défendre l'applicabilité de nos concepts fondamentaux qui font l'objet d'une variété d'attaques sceptiques. Malheureusement, la prise de conscience des difficultés mettant en cause l'efficacité ou même la validité des arguments transcendantaux a progressivement conduit à leur abandon, quoique certains philosophes n'aient jamais cessé de les utiliser. Mon analyse s'inspire du renouveau récent de l'intérêt pour l'argumentation transcendantale dans le domaine de la raison pratique, et en particulier de l'élaboration d'un modèle de ce genre d'argumentation par A. W. Moore. Je procède à l'examen d'un argument de forme transcendantale développé par Christine Korsgaard afin de justifier l'autorité des normes morales. Je tente d'évaluer l'efficacité de cet argument et du modèle général auquel il se conforme, de le comparer à des approches alternatives et d'étudier les rapports de ses prémisses et de sa conclusion avec des prises de position réalistes et anti-réalistes en métaéthique.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale

STÉLIOS VIRVIDAKIS
Université d'Athènes
svirvid@cc.uoa.gr

RÉSUMÉ. — La théorie de la connaissance des années 60 et 70 a été marquée par l'emploi des arguments transcendantaux de toutes sortes. Ces arguments pourraient servir à défendre l'applicabilité de nos concepts fondamentaux qui font l'objet d'une variété d'attaques sceptiques. Malheureusement, la prise de conscience des difficultés mettant en cause l'efficacité ou même la validité des arguments transcendantaux a progressivement conduit à leur abandon, quoique certains philosophes n'aient jamais cessé de les utiliser. Mon analyse s'inspire du renouveau récent de l'intérêt pour l'argumentation transcendantale dans le domaine de la raison pratique, et en particulier de l'élaboration d'un modèle de ce genre d'argumentation par A. W. Moore. Je procède à l'examen d'un argument de forme transcendantale développé par Christine Korsgaard afin de justifier l'autorité des normes morales. Je tente d'évaluer l'efficacité de cet argument et du modèle général auquel il se conforme, de le comparer à des approches alternatives et d'étudier les rapports de ses prémisses et de sa conclusion avec des prises de position réalistes et anti-réalistes en métaéthique.

ABSTRACT. — There is a revival of interest in transcendental arguments, which used to be very popular in recent decades but were progressively abandoned because of doubts concerning their plausibility and even their validity, although of course some philosophers never ceased to use them. My paper deals with a particular model of transcendental arguments which can be employed in the area of practical philosophy, elaborated by A.W. Moore. I examine an application of this model in the construction of a complex argument by Christine Korsgaard which aims at establishing the authority of moral norms. I discuss its structure and the relations of its premises and of its conclusion to certain realist and anti-realist positions in metaethics, I compare it to alternative approaches to the same problem, and I try to evaluate its strengths and weaknesses.

1. Introduction

La théorie de la connaissance analytique des années 60 et 70 a été marquée par l'étude et l'emploi des arguments transcendantaux. Suivant la lecture de Kant et l'approche de la métaphysique descriptive élaborées par Peter Strawson, on considérait comme transcendantal tout argument visant à mettre en lumière des conditions de possibilité de l'expérience. Des arguments de ce genre pourraient éventuellement permettre la réfutation de plusieurs formes de scepticisme et aboutir à des conclusions portant sur les éléments de base d'une métaphysique de l'expérience. Malheureusement, la prise de conscience d'une série de problèmes concernant leur structure et surtout l'inter-

prétation de leurs prémisses principales a conduit à remettre en cause leur plausibilité, ou même leur validité, et à abandonner la plupart des projets épistémologiques plus ou moins ambitieux pour le développement d'une méthode transcendantale. Cependant, on n'a pas cessé de construire des arguments cherchant à établir les conditions de possibilité de la compréhension de divers aspects de notre expérience et de l'usage de nos concepts fondamentaux dans le domaine de l'ontologie, de la philosophie de l'esprit et de la philosophie du langage. En effet, on témoigne aujourd'hui d'un renouveau du débat sur les perspectives et les limites de l'argumentation transcendantale[1]. Ce renouveau intéresse aussi les philosophes qui participent aux discussions métaéthiques, dans la mesure où l'argumentation en question pourrait servir à élucider et à défendre certaines conceptions de la raison pratique.

Dans ce qui suit, mon analyse a précisément pour objet l'élaboration et l'emploi d'un modèle transcendantal pour l'argumentation en métaéthique qui se prête à la justification de l'autorité des normes morales. Il s'agit du modèle de ce que A. W. Moore appelle « des arguments transcendantaux conatifs[2] » et de son application à la reconstruction et à l'évaluation de certains arguments des philosophes qui aspirent à défendre des formes d'objectivisme plus ou moins fort en éthique. La mise en évidence des impasses du débat sur le réalisme moral rend nécessaire l'examen critique de toute stratégie argumentative qui pourrait faciliter la compréhension de la problématique actuelle et contribuer à la résolution des controverses métaéthiques[3]. Je veux donc me concentrer sur un exemple d'argumentation transcendantale dans le domaine de la philosophie pratique afin d'en examiner la structure et les prémisses principales et de prendre en considération ses rapports avec certaines positions réalistes et antiréalistes portant sur les questions de l'origine, de l'objectivité et de l'autorité des normes morales.

2. Les arguments transcendantaux conatifs

Selon Moore, on pourrait résumer les caractéristiques principales des arguments transcendantaux par l'esquisse de la forme suivante (T) :

---

1. Pour une présentation récente des discussions concernant les arguments transcendantaux, voir Stern, Robert, dir., *Transcendental Arguments : Problems and Prospects*, Oxford, Clarendon Press, 1999. Ce recueil des communications à un colloque de 1997 sur les arguments transcendantaux contient aussi une bibliographie détaillée qui inclut dans sa liste les premiers ouvrages sur ce sujet.

2. Moore, A. W., « Conative Transcendental Arguments and the Question Whether There Can Be External Reasons », dans Stern, dir., *Transcendental Arguments : Problems and Prospects*, p. 271-292.

3. Pour une discussion critique du débat sur le réalisme moral, voir Virvidakis, Stélios, *La robustesse du bien*, *Essai sur le réalisme moral*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1996. Cf. aussi Ogien, Ruwen, dir., *Le réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

(1t) *p*
(2t) Il ne serait pas possible que *p* si nous ne pensions pas que *q*
(3t) Nous devons[4] penser que *q*
(4t) Il est vrai que *q* [5].

En général, « *p* » se réfère à une façon de se représenter la réalité, que l'on pourrait décrire comme une sorte d'expérience consciente ou intelligible, telle que la conscience de soi, l'emploi des concepts, la formation des croyances et la formulation des assertions ou la communication par le langage, et « *q* » désigne un aspect de la réalité faisant souvent l'objet de quelque doute sceptique. Il y a bien sûr plusieurs problèmes, auxquels on a déjà fait allusion, qui portent sur la vérité de (2t), sur la modalité invoquée dans (2t) et (3t) et la nécessité attribuée à *q*, et surtout sur la validité de la transition de (3t) à (4t), effectuée sans le soutien d'une prémisse vérificationniste ou idéaliste[6].

La variante de cette structure du raisonnement transcendantal qui constitue le modèle des arguments « conatifs » se base sur l'hypothèse de la substitution d'un état mental du genre du désir à celui du genre de la croyance. C'est pourquoi Moore propose l'emploi du terme générique « désirer » (que *q*), qui pourrait signifier « espérer, vouloir, souhaiter », ou même « considérer comme juste et approprié ». Ici, il convient de noter que, selon la suggestion de Moore, cette modification de l'approche des états mentaux en question n'entraînerait pas forcément le besoin de transformer toutes les prémisses des arguments transcendantaux afin de les adapter à la nature conative des composantes de la réflexion pratique. Le contenu de *p* et de *q* pourrait correspondre à des états mentaux qu'on serait autorisé à concevoir comme des attitudes de croyance et de désir à la fois, comme par exemple « être un agent rationnel ». Ce qui importe c'est de remplacer la dérivation des conditions de possibilité qui concernent ce que l'on doit penser ou croire par des conditions de possibilité qui indiquent ce que l'on doit désirer, dans un sens plutôt large du terme[7]. Aussi pourrait-on adopter le modèle suivant (C) :

---

4. Dans les formulations des prémisses des arguments qui suivent, j'emploie le verbe « devoir » pour traduire l'anglais « must », quoique le terme n'ait aucune implication déontique ou morale ni dans le schéma général, ni dans le cas du modèle conatif, et exprime une nécessité transcendantale plus forte que seule exprimée par le sens de « ought ». Je veux souligner la référence au sujet (« nous »), et j'ai choisi le mot « devoir » au lieu de « être obligé à » ou même de « il faut que » (malgré ses connotations de neutralité et de force modale) pour des raisons stylistiques. Nous reviendrons plus bas aux nuances de la modalité en question.

5. Moore, « Conative Transcendental Arguments... », p. 271. Le choix du pronom personnel « nous » au lieu de « on » (indéfini) — « we » au lieu de « one »— facilite la mise en évidence du problème de l'extension et de la référence exacte du terme employé pour désigner le sujet des prémisses et des conclusions des arguments transcendantaux.

6. En ce qui concerne ces critiques, voir Stroud, Barry, « Transcendental Arguments », *The Journal of Philosophy*, 65, 1968, p. 241-256, et Virvidakis, Stélios, *Transcendental Arguments, Transcendental Idealism and Scepticism*, (thèse de doctorat inédite), Princeton, 1984.

7. Moore, « Conative Transcendental Arguments... », p. 272-273. Moore parle de l'opposition entre représentation et « conation ». Il serait peut-être plus juste de renvoyer au contraste

(1c) *p*
(2c) Il ne serait pas possible que *p* si nous ne désirions pas que *q*
(3c) Nous devons désirer que *q*
(4c) Il est désirable que *q* [8].

Comme le constate Moore, les arguments conatifs présentent en même temps des avantages et des défauts particuliers comparativement aux autres arguments transcendantaux. D'une part, la transition de (3c) à (4c) peut s'effectuer sans l'appel à une prémisse vérificationniste ou idéaliste qui nous permettrait d'assurer la conformité du contenu ou de la structure de nos états mentaux, dont on aurait démontré le caractère nécessaire, à une réalité tout à fait indépendante. En éthique, il est très difficile de soutenir des positions réalistes fortes, stipulant la possibilité d'une indépendance ou divergence radicale des faits moraux dont il est question par rapport à nos capacités épistémiques de les atteindre. Il est probable que les partisans de toute une variété de conceptions réalistes et cognitivistes modérées s'accorderaient avec les défenseurs de certaines alternatives antiréalistes pour reconnaître la légitimité de la dérivation de (4c) à partir de (3c)[9]. D'autre part, la nécessité de la conclusion (4c) que l'on tâche d'établir est apparemment beaucoup plus faible que la nécessité de la conclusion (4t) de la plupart des arguments transcendantaux en théorie de la connaissance et en métaphysique. En tout cas, il s'agit d'une sorte de nécessité conditionnelle qui dépend du statut de la première prémisse *p*, aussi bien que de la relation spécifiée respectivement par (2t) et (2c). Sans prendre en considération les difficultés concernant la nature de la modalité attribuée aux

---

traditionnel entre croyances et désirs, conçus comme deux sortes d'attitudes propositionnelles. On aurait alors affaire à deux espèces de représentation qui diffèrent en ce qui concerne ce que l'on pourrait appeler leur « direction d'ajustement ». Dans le cas des croyances, « l'esprit s'ajuste au monde », puisque les croyances vraies doivent se conformer à la réalité telle qu'elle est, tandis que les désirs indiquent comment « le monde devrait s'ajuster à notre esprit », c'est-à-dire se transformer afin de se conformer à notre volonté (cf. Platts, Mark, *Ways of Meaning : An Introduction to a Philosophy of Language*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979, p.265-7 ; Anscombe, Elizabeth, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, §32). Moore insiste sur la composante conative de sa conception générale du « désir », tout en reconnaissant le besoin de prendre en considération l'aspect représentationnel qu'il est prêt à relier à nos tendances réalistes. Cf. Moore, « Conative Transcendental Arguments... », p. 277, n. 16.

8. *Ibid*., p.274. Moore remarque le parallèle apparent entre l'inférence de (3c) à (4c) et l'argument supposément fallacieux de John Stuart Mill, soutenant que le fait que les gens désirent quelque chose prouve que cette chose est (objectivement) désirable, tout comme le fait que les gens voient quelque chose prouve que cette chose est visible. En effet, cet argument avait été analysé par G.E. Moore comme un cas caractéristique de *sophisme naturaliste*. (Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, London, Fontana, 1962, p. 288-289, Moore, G. E., *Principia Ethica,* Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 67). Cependant, (3c) indique déjà ce que nous *devons* désirer, quoique, comme on le verra plus bas, la nature de la nécessité impliquée par nos prémisses ne soit pas tout à fait claire.

9. Pour un premier compte rendu de certaines formes de réalisme moral modéré, voir Virvidakis, Stélios, « Stratégies de modération du réalisme moral », dans Ogien, Ruwen, dir. *Le réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 420-456. Cf. aussi, Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 262-276.

prémisses, aussi bien qu'à la conclusion que l'on prétend en dégager, qui se présente comme une sorte d'hybride transcendantal comportant des aspects conceptuels et psychologiques à la fois, on remarque que dans le cas des arguments conatifs, on ne parvient pas à assurer la vérité, et *a fortiori* la vérité nécessaire — dans un sens transcendantal — de *p*. En plus, il n'est pas du tout évident que « désirer » que *q* constitue une condition nécessaire de *p*.

D'un point de vue dialectique, même le sceptique le plus obstiné ne pourrait pas facilement nier le fait qu'il est, par exemple, conscient de son expérience subjective ou qu'il est capable d'exprimer ses positions de façon intelligible. Par contre, le rejet de toute assertion qui stipule, par exemple, que nous sommes des agents rationnels, ou que nous sommes contraints à vouloir assumer cette rationalité — la « désirer » — ou lui attribuer une valeur fondamentale n'entraîne pas une contradiction dialectique ou pragmatique quelconque qui pourrait servir de prémisse pour une *reductio* du scepticisme en éthique. La clause initiale de notre raisonnement n'engage pas un amoraliste ou un nihiliste déterminé, qui se sentirait capable de poursuivre le débat sans partager ce que nous considérons comme des présupposés communs.

Néanmoins, d'après Moore, on ne devrait pas hésiter à avoir recours aux arguments transcendantaux conatifs afin d'essayer de défendre certaines conceptions des éléments de base et du fonctionnement de la raison pratique, pourvu qu'on les traite comme des tentatives de justification plus ou moins souples plutôt que comme des démonstrations strictes et définitives. Il s'agirait d'une « déduction » transcendantale d'inspiration kantienne, mais dans le sens assez large d'un processus de légitimation de l'emploi d'un concept ou d'un principe auquel on reconnaîtrait un rôle central dans notre pensée éthique[10]. Plus précisément, le modèle proposé par Moore fournirait une telle déduction du caractère « désirable » de l'adoption d'un concept ou d'un principe de ce genre. En effet, suivant son analyse, l'application du modèle transcendantal conatif pourrait avant tout permettre de surmonter l'opposition entre l'internalisme et l'externalisme concernant l'existence des raisons d'agir indépendantes ou externes à l'ensemble des motivations subjectives — qui dépendent des désirs subjectifs — d'un agent[11]. Selon Moore, la contro-

10. Moore, « Conative Transcendental Arguments... », p. 282 et 289. En ce qui concerne le sens exact du terme *Deduktion* chez Kant, voir Henrich, Dieter, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the *First Critique* », dans Förster, Eckhart, dir., *Kant's Transcendental Deductions,* Stanford, Stanford University Press, 1989. Henrich trace les origines juridiques de la notion d'une « déduction » visant à établir la légitimité des prétentions à un droit. Pour une interprétation des arguments transcendantaux dans la philosophie pratique de Kant, voir, Benton, Robert, J., *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.

11. Il ne faut pas confondre la distinction entre l'externalisme et l'internalisme dans ce sens (voir Williams, Bernard, « Internal and External Reasons », dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 101-113 et McDowell, John, « Might There Be External Reasons ? » dans Altham, J.E.J. et Harrison, Ross, dir., *World, Mind and Ethics :*

verse perd sa pertinence et même son contenu s'il y a des choses que nous ne pouvons pas éviter de désirer en tout cas, étant donné notre nature rationnelle. À part cette tentative de résoudre le problème de l'existence des raisons externes, Moore procède à l'énumération d'une variété d'arguments qui semblent se conformer à son modèle, sans toutefois tâcher de les reconstruire et de se prononcer sur leurs mérites et leurs faiblesses particulières. Il est prêt à anticiper plusieurs difficultés auxquelles on doit faire face si on décide de développer ces arguments, mais il se contente de discuter certaines questions plutôt générales concernant l'extension du sujet pluriel des prémisses (« nous ») et la référence collective ou distributive aux états mentaux de tous les individus impliqués[12].

Il est clair que cette présentation sommaire des suggestions de Moore ne parvient pas à rendre justice à la subtilité de son raisonnement. Cependant, on n'a pas besoin d'une analyse détaillée pour observer que le modèle proposé soulève déjà des problèmes portant sur l'applicabilité et l'efficacité des procédures argumentatives transcendantales dans le domaine de la philosophie morale. En effet, on ne pourrait pas tenter de les résoudre sans prendre en considération des tentatives spécifiques d'employer des arguments de ce genre afin d'en élucider les caractéristiques et d'en évaluer la plausibilité et la force.

Dans les sections suivantes, j'examinerai une approche de la justification de l'autorité des normes morales qui pourrait être considérée comme transcendantale et qui dérive de la pensée de Kant. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas tellement la fidélité de l'interprétation des notions kantiennes et des arguments qui les étayent, mais plutôt leur fonction dans le contexte des débats contemporains. C'est pourquoi j'éviterai presque totalement les questions exégétiques, en me limitant à la discussion critique des reconstructions actuelles. En particulier, je propose d'étudier l'argumentation de Christine Korsgaard portant sur les sources de la normativité, qualifiée de transcendantale par elle-même de façon explicite et mentionnée par Moore parmi les exemples de réalisation de son schéma. J'aimerais isoler la structure et les prémisses de base de son raisonnement afin d'essayer d'aborder les problèmes que nous avons identifiés. Je veux aussi me référer brièvement à des conceptions alternatives de la raison pratique et des normes morales. Ces

---

Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, p. 68-85) avec l'opposition entre les notions de l'internalisme et de l'externalisme signifiant respectivement l'affirmation de la présence ou de l'absence d'un lien interne et nécessaire entre les jugements moraux et la volonté ou l'action. Sur les variantes de cette opposition et son importance pour le débat sur le réalisme moral, voir Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 128-133, 191-195, 251-256, et Smith, Michael, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994. Voir aussi Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell, 1993, app. I et Nagel, Thomas, « L'éthique et la motivation humaine », dans Ogien, Ruwen, dir., *Le réalisme moral*, p. 362-381 (extrait de Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.).

12. Moore, « Conative Transcendental Arguments... » p.282-292. Voir ci-dessus notes 4 et 5.

conceptions, quoique également d'inspiration rationaliste et jusqu'à un certain point tributaires de la pensée kantienne, sont soutenues par des arguments qui, au moins suivant une première lecture, ne semblent pas relever du modèle transcendantal ou être réductibles à sa structure. En les mettant en comparaison avec les idées centrales et la démarche argumentative de Korsgaard, on pourrait aspirer à une meilleure compréhension et appréciation de la spécificité de la stratégie transcendantale en métaéthique.

3. Une tentative de déduction transcendantale de la normativité morale

3.1. La « question normative »

La « question normative » à laquelle nous devons répondre est, selon Korsgaard, la question centrale qui concerne la justification de nos obligations morales :

> Quand nous sommes en quête d'une fondation philosophique de la moralité, nous ne cherchons pas seulement une explication de nos pratiques morales. Nous voulons apprendre ce qui justifie les demandes qui nous sont adressées par la morale[13].

Il s'agit du problème qui préoccupe la pensée des philosophes depuis l'époque de Socrate et de Platon : pourquoi accepter les demandes de la morale ? Autrement dit, pourquoi adopter un point de vue imposant la régulation de notre comportement selon des exigences qui, souvent, vont à l'encontre de nos désirs et de nos inclinations égoïstes ? Bref, pourquoi être *moral* ? Ayant perdu l'appui des conceptions métaphysiques de la philosophie grecque qui nous permettaient de croire que les valeurs existent dans le monde, nous ne pouvons plus aspirer à l'acquisition de la vertu éthique, conçue comme la réalisation d'une excellence plus ou moins naturelle. Nous sommes réduits à une morale du devoir ou de l'obligation qui constitue l'héritage de la pensée judéo-chrétienne[14]. Il devient très difficile de répondre

13. Cf. Korsgaard, Christine, avec G. A. Cohen. [et al.], *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, § 1.2.1 p. 9-10. Pour son interprétation des textes de la philosophie morale de Kant, voir les articles dans Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Voir aussi les discussions sur l'approche interprétative de Korsgaard dans le Symposium consacré à *Creating the Kingdom of Ends*, *Ethics* 109, 1998, p. 5- 66, qui sont très utiles pour la meilleure compréhension de son ouvrage *The Sources of Normativity*.

14. Pour une analyse de ce processus historique et de ses conséquences -désastreuses selon un certain nombre de philosophes prêchant le retour à une éthique de la vertu, si bien-sûr un tel retour s'avérait possible, voir les écrits de Elizabeth Anscombe, de Iris Murdoch, et de Alasdair MacIntyre. Cf. Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 38-49. En ce qui concerne le problème de l'emploi des termes « morale » et « éthique », que l'on propose parfois de distinguer afin de désigner respectivement une notion plus étroite portant sur le code de l'obligation (l'ordre du « juste ») et une notion plus large qui relève de la vie éthique (l'ordre du

à la question normative dès lors que l'on est témoin de la sécularisation progressive des sociétés modernes, qui entraîne l'éclipse de la métaphysique chrétienne et l'effondrement général de la foi religieuse.

Suivant le compte-rendu historique de Korsgaard, on pourrait isoler quatre réponses principales à la question normative, réponses formulées et élaborées par les philosophes de l'époque moderne jusqu'à nos jours : a) le volontarisme attribué à Pufendorf et à Hobbes selon lequel la normativité dérive d'une volonté législative qui ressemble à l'autorité divine et s'exprime sur le plan politique ; b) le réalisme qui se base sur l'idée de l'existence d'une dimension d'entités intrinsèquement normatives qui fournissent des raisons d'agir appréhendées par une sorte d'intuition rationnelle et décrites par nos jugements moraux vrais. Cette conception est défendue par les intuitionnistes en éthique, de Clarke jusqu'à Moore, Prichard et Ross, et est représentée aujourd'hui par Nagel ; c) l'« endossement réfléchi » des raisons d'agir qui sont censées être conformes à notre nature, pratiqué par une variété de philosophes tels que Hutcheson, Hume et John Stuart Mill, et adapté à ses fins et développé de façon consciente par Kant ; d) l'appel à l'autonomie proposé par Kant, accepté aussi par des philosophes, tel que Rawls, qui se réclament de toute forme de constructivisme d'origine kantienne, et élaboré par Korsgaard elle-même comme la solution la plus appropriée à la conception du monde et à la sensibilité des temps modernes.

Ici, nous ne pouvons pas examiner la plausibilité de la classification adoptée par Korsgaard et la façon dont elle interprète les diverses positions des penseurs modernes qu'elle étudie. Nous sommes surtout intéressés par sa propre interprétation de la réponse kantienne et plus particulièrement par sa version de la déduction transcendantale de la normativité morale, qui constitue un exemple caractéristique d'argument transcendantal conatif.

« bien »), voir Ricoeur, Paul, « Éthique et morale », *Pouvoirs*, no 65, 1993, p. 5-18. Comme le remarque Charles Larmore il faudrait peut-être reconnaître la « priorité du bien par rapport au juste » seulement dans le contexte de l'éthique ancienne de la vertu, sans se référer au contraste entre théories conséquentialistes (comme l'utilitarisme) et théories déontologiques (comme la théorie kantienne) qui se devéloppent dans l'ère moderne. (Larmore, Charles, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.43-69). Voir aussi Virvidakis, *La robustesse du bien*, p.7n, 209n. Cependant, malgré le fait que Korsgaard se concentre sur le problème de l'obligation et son approche, aussi bien que les autres positions que nous allons prendre en considération, se limitent à la discussion des normes de la raison pratique et des valeurs qui fondent ces normes, de façon qui semble renvoyer au sens plus étroit d'un code moral, je veux employer les termes « morale » et « éthique », comme des variantes stylistiques sans signification particulière, sauf au cas où les auteurs adoptent une distinction d'usage de manière explicite. Sur les relations de priorité logique, sémantique, épistémologique ou métaphysique entre les valeurs et les normes, voir Ogien, Ruwen, « Normes et Valeurs », dans Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 1056-1064.

3.1.1. L'argument central de Korsgaard

Les prémisses de base de l'argumentation de Korsgaard, suivant une première lecture (A) que l'on peut ajuster au schéma de Moore se réfèrent au fait que nous agissons en reconnaissant la validité et la force des raisons déterminées par nos facultés intellectuelles (p), aussi bien qu'aux conditions de possibilité de cet agir rationnel, et en particulier le « désir » qui a comme objet l'existence de notre « humanité » (q) [15] :

1a) Nous agissons de façon rationnelle.
2a) Nous ne pourrions pas agir de façon rationnelle, si nous ne désirions pas l'existence de ce que nous reconnaissons comme notre humanité.
3a) Nous devons désirer l'existence de notre humanité.
4a) Il est désirable que notre humanité existe.

La notion du « désir », dans le sens large d'état conatif, renvoie dans ce cas à l'appréciation, ou plus précisément à l'affirmation, ou l'attribution de la valeur (« valuing »)[16]. La conception de notre humanité se réfère à notre qualité humaine essentielle et commune à tous. L'argument (B) pourrait alors servir à établir la relation constitutive entre l'agir rationnel et l'attribution de la valeur à notre humanité :

1b) Nous agissons de façon rationnelle.
2b) Nous ne pourrions pas agir de façon rationnelle si nous n'attribuions pas de valeur à notre humanité.
3b) Nous devons attribuer de la valeur à notre humanité.
4b) Notre humanité a de la valeur.

Avant de procéder à l'analyse des difficultés soulevées par ce raisonnement plutôt dense et par sa formulation, il importe de noter que l'argument se développe par l'intermédiaire des prémisses supplémentaires qui relient l'agir rationnel avec la valeur attribuée à notre humanité. Ces prémisses se réfèrent à nos capacités de réflexion et au concept de notre « identité normative » ou, plus précisément, du concept du caractère normatif de notre

15. Korsgaard elle-même caractérise son argument comme transcendantal. Cf. *The Sources of Normativity*, p. 123-125sq. La reconstruction qui suit est une variante d'après le modèle de Moore. Cf. « Conative Transcendental Arguments... », p. 291.

16. Ici, nous voulons adopter une conception de la valeur intrinsèque et non-instrumentale, quoique la valeur en question soit aussi de nature relationnelle, dans la mesure où elle est supposée dépendre de l'activité de la volonté humaine. Nous avons affaire à une approche anti-réaliste, projectiviste ou constructiviste, et en même temps à une perspective épistémologique plus ou moins fondationnaliste. La valeur attribuée à notre humanité devrait être inconditionnelle et absolue, puisqu'elle serait la condition de toute autre évaluation dans le monde des faits, bien qu'elle dérive d'une source purement subjective ou plutôt anthropocentrique. En plus, il faut éviter la confusion éventuelle entre la notion générique du « désir » au sens large de tout état mental conatif (qui pourrait bien sûr impliquer une composante épistémique, et plus précisément doxastique), proposé par Moore, et le concept du désir, au sens étroit d'un état affectif qui relève entièrement de l'ordre de l'appétition, suivant la tradition de la psychologie humienne.

identité pratique en tant qu'agents rationnels. On pourrait donc adopter une reconstruction beaucoup plus détaillée (V) :

1v) Nous agissons de façon rationnelle.
2v) Nous ne pourrions pas agir de façon rationnelle si nous n'étions pas capables de soumettre nos inclinations à une épreuve critique afin de savoir si et quand elles constituent des raisons d'agir fournissant des motifs pour nos actions particulières.
3v) Nous ne pourrions pas soumettre nos inclinations à une épreuve critique si nous n'employions pas de principes de volition ou de raison pratique qui nous permettent de déterminer nos raisons d'agir.
4v) Nous ne pourrions pas employer de principes de volition ou de raison pratique, et *a fortiori* déterminer nos raisons d'agir, si nous n'avions pas une identité pratique de caractère normatif (une identité normative).
5v) Nous ne pourrions pas avoir une identité normative si, ayant réfléchi sur notre propre identité, nous n'attribuions pas de valeur à notre humanité (si nous ne nous « endossions pas nous mêmes de façon réfléchie » comme des êtres ayant de la valeur — si nous ne « trouvions » pas que notre propre humanité a de la valeur).
6v) Nous ne pourrions pas attribuer de valeur à notre propre humanité si nous n'attribuions pas de valeur à tous les êtres humains (si nous ne « trouvions » pas que tous les êtres humains ont de la valeur).
7v) Nous devons trouver que (tous) les êtres humains ont de la valeur.
8v) Nous trouvons que les êtres humains ont de la valeur.
9v) Les êtres humains ont de la valeur.

Conclusion :

10v) L'obligation morale — la force des normes morales — dérive de la nature de notre agir rationnel qui nous impose l'attribution de la valeur à nous-mêmes [17].

L'évaluation de cet argument assez complexe pose plusieurs problèmes qu'on ne peut pas traiter ici de manière adéquate. Nous allons nous limiter à une discussion critique des aspects du contenu des prémisses et de la forme des transitions logiques qui concernent son caractère transcendantal. Nous voulons également prendre en considération des remarques, des objections,

17. Voir Korsgaard, *The Sources of Normativity*, *passim*. La reconstruction proposée se base en partie sur le résumé de l'argument fait par Cohen G.A. *ibid*., p.185 et sur la discussion de Allan Gibbard (cf. Gibbard, Allan, « Morality as Consistency in Living : Korsgaard's Kantian Lectures », *Ethics* 110, 1999, p. 140-164). Pour la formulation de certaines prémisses (2c-4c), on devrait compléter le raisonnement développé dans *The Sources of Normativity* par la lecture de Kant proposée par Korsgaard dans ses autres ouvrages, notamment dans *Creating the Kingdom of Ends*. Cf. aussi Korsgaard, Christine, « Motivation, Metaphysics and the Value of the Self : A Reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind », (dans Symposium on Christine Korsgaard's *Creating the Kingdom of Ends*) *Ethics*, 109, 1998, p. 49-66, (50-51). Voir aussi Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 243 sq. J'ai décidé d'adopter une traduction littérale des expressions employées par Korsgaard (« reflective endorsement », « we find our own humanity valuable ») afin d'essayer de fournir une description de ses positions aussi exacte que possible.

des parallèles et des conceptions alternatives qui pourraient mettre en évidence des préoccupations auxquelles nous avons déjà fait allusion à l'égard du schéma conatif proposé par Moore. Comment devrait-on concevoir l'extension du prénom qui se réfère aux sujets humains constituant des agents rationnels ? Quelle est la nature et la portée des modalités invoquées afin de montrer les liens nécessaires entre les concepts que l'on propose d'élucider ? Quel est le statut métaphysique des faits décrits dans les prémisses adoptées de manière explicite ou tacite, et des faits supposés établis dans la conclusion ? Jusqu'à quel point pourrait-on assurer la validité de la dérivation accomplie ? Quelle est la force de la conclusion et dans quelle mesure dépend-elle du caractère transcendantal du raisonnement employé ?

3.1.2. *Une fondation subjective et volontariste de l'objectivité morale ?*

On doit commencer par noter que le « nous » dont il est question dans l'argument (V) — mais aussi dans ses formes plus courtes (A) et (B) — désigne tout être humain pourvu de raison pratique. En tout cas, il semble qu'on ne rencontrerait aucune difficulté dans l'attribution commune de la valeur à *notre* humanité, dans la mesure où cette humanité est partagée par tous et où on ne risque pas de se borner à une référence exclusive à soi, de se trouver dans une situation où chacun privilégie *sa propre* humanité, conçue séparément et indépendamment de celle des autres[18]. Néanmoins, il n'est pas évident que Korsgaard puisse établir le lien transcendantal entre la conception de notre *identité normative* et l'attribution de la valeur à notre *humanité commune* sans un argument supplémentaire qui montre la nécessité de la transition d'un idéal souvent de caractère personnel, ou même relatif par rapport à une communauté restreinte, aux exigences de la raison pratique qui nous impose des valeurs et des normes universelles qu'il serait juste de reconnaître comme morales. Autrement dit, il faut voir comment (6v) découle de (5v), comment on procède pour déduire la loi morale à partir de notre réflexion sur nos identités plus ou moins contingentes. On devra bien sûr se référer à l'emploi du théorème kantien de l'universalisabilité nécessaire de nos maximes, qui est codifié dans la première formulation de l'impératif catégorique, comme la première étape de l'institution du « Royaume des Fins ». Le problème est que l'utilisation de ce théorème ne peut pas garantir par elle-même la fondation de ce Royaume et l'intention de s'y installer.

C'est sur ce point que l'on est obligé de faire face à des difficultés bien connues depuis les premières tentatives d'interprétation et d'évaluation des positions kantiennes et de leurs analogues contemporains. La lecture de Kant

18. Voir l'observation de Moore sur ce point ; cf. Moore, « Conative Transcendental Arguments... », p. 291. Pourtant Moore ne prend pas en considération la question difficile des relations entre nos conceptions personnelles et peut-être divergentes de « notre identité normative » et cette humanité commune. Voir la discussion qui suit.

par Korsgaard essaie de minimiser, sinon d'éliminer, tout appel à des notions métaphysiques qui pourraient menacer l'autonomie de la raison pratique. Elle s'oppose à tout intuitionnisme rationaliste qui rendrait possible la défense de quelque forme de réalisme «substantiel» en éthique, quoiqu'elle accepte ce qu'elle appelle le « réalisme procédural », c'est-à-dire la position selon laquelle il y a des réponses aux questions morales parce qu'il y a des procédures correctes pour les atteindre. Elle rejette d'emblée toutes les versions de réalisme substantiel qui impliqueraient l'existence des faits moraux indépendants ou des vérités que nos procédures nous permettraient de détecter[19]. En effet, on doit se demander si son traitement transcendantal de la « question normative » aboutit à des conclusions solides, précisément dans la mesure où elle ne veut pas aller au-delà des sources subjectives et des procédures de construction dont, suivant son analyse, dépend entièrement l'attribution de la valeur à notre humanité.

Selon Korsgaard, il suffit de renvoyer à l'autorité de nos pouvoirs de réflexion mis en œuvre par notre volonté pour accomplir la dérivation de l'impératif catégorique et de l'extension de cet impératif à la loi morale qui engage tout être rationnel. Ici, il importe de faire remarquer qu'elle nous appelle à distinguer clairement entre l'impératif catégorique qui fournit la structure des règles régissant la volonté libre de chaque personne douée de raison pratique et la loi morale proprement dite, qui régit effectivement le domaine entier de la communauté de telles personnes. Le besoin d'éliminer toute contradiction éventuelle dans l'opération de notre volonté dirigeant l'action indique seulement le critère qui, selon Kant, nous permet de décider quelles maximes pourraient être acceptées comme lois du « Royaume des Fins ». On devrait peut-être accepter cette épreuve de l'impératif catégorique, afin de spécifier les conditions nécessaires, quoique non suffisantes, pour la détermination du contenu des lois en question, tout en reconnaissant la possibilité d'avoir recours à des ressources et à des procédures alternatives qui achèveraient la tâche de la législation morale recherchée. Cependant, on serait

19. L'exemple le plus récent d'un tel réalisme, élaboré à partir des prémisses rationalistes, qui constitue l'objet de son attaque, est le réalisme normatif de Thomas Nagel. Le débat avec Nagel se poursuit, dans le contexte des réactions de Korsgaard aux critiques de son argumentation développée dans *The Sources of Normativity*.Voir Korsgaard, *The Sources of Normativity*, §1.4.1-1.4.9, p. 28-47, p. 35-37 sur la distinction entre « réalisme procédural » et « réalisme substantiel ». Pour la discussion des positions de Nagel, voir pp. 40-44 et 242-251 (« Reply to Nagel »). Voir aussi la critique de Nagel, « Universality and the Reflective Self », dans Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 200-209. Cf. Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 139-140 (*Le point de vue de nulle part*, trad. française par Sonia Kronlund, Combas, Édition de Éclat, 1993) et l'expression modifiée de son approche dans son ouvrage le plus récent, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Pour une autre discussion des caractéristiques du réalisme normatif de Nagel et de l'ambivalence de certaines de ses positions, voir Virvidakis, *La robustesse du bien*, p.236-245 et « Stratégies de modération du réalisme moral », dans Ogien, Ruwen, dir., *Le réalisme moral*, p. 420-456. Voir aussi l'analyse qui suit (3.1.2, 3.2).

encore en quête d'un autre argument qui établirait la raison pour laquelle nous serions obligés de devenir citoyens de ce Royaume, c'est-à-dire de nous soumettre à l'autorité de la loi morale[20]. C'est justement afin de construire un tel argument que Korsgaard introduit sa conception de l'identité pratique, qui se présente sous la forme d'une identité *normative* et qui, suivant son raisonnement, est présupposée par toute action rationnelle. Malheureusement, bien que l'attribution de la valeur à cette identité semble effectivement fournir le fondement existentiel de l'agir rationnel, ce n'est pas du tout évident que la fonction de notre volonté en tant que source de toute valeur puisse supprimer, par elle-même, l'écart entre, d'une part, des raisons d'agir et des motifs basés sur des inclinations tout à fait égocentriques et, d'autre part, des raisons d'agir impartiales et objectives, capables de nous aider à juger et à rectifier ou à restreindre ces inclinations. C'est aux exigences des raisons d'agir proprement morales de caractère objectif que nous devons nous soumettre.

Ce problème, auquel on a déjà fait allusion plus haut en parlant de la difficulté d'assurer la validité de l'argument (V) — en particulier concernant la transition de (5v) à (6v) — est souligné par Thomas Nagel dans sa critique de l'approche de Korsgaard[21]. Selon son analyse, elle semble s'inspirer d'une idée existentialiste assez éloignée de la pensée de Kant, dans la mesure où elle ne reconnaît aucune dimension indépendante de raisons d'agir en dehors de la nature de la volonté humaine qui constitue la seule source de la construction autonome de notre identité. Nagel croit qu'il existe de telles raisons d'agir nous permettant d'éviter le subjectivisme et le relativisme dans l'attribution de la valeur, non seulement à notre identité mais à l'humanité de tout être humain. Selon son approche, la réflexion sur l'éthique nous révèle des principes et des vérités qui « peuvent déterminer partiellement nos identités mais ne dérivent pas d'elles »[22]. En plus, il insiste sur le fait que sa position réaliste à l'égard des raisons non subjectives ne l'engage pas forcément à adopter une métaphysique postulant l'existence de faits, d'entités ou de propriétés bizarres de caractère intrinsèquement normatif[23].

Comme le suggère aussi G. A. Cohen dans sa discussion de l'argumentation de Korsgaard, ce qui manque à la dérivation de la valeur de l'humanité à partir de la réflexion sur la nature de notre identité pratique est l'appel kantien à un élément qui « transcende la nature humaine », qui constitue la « souveraineté » de la raison, et qui s'impose à notre volonté « de l'extérieur ».

---

20. Cf. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, §3.2.4., p. 98-100.

21. Cf. Nagel, « Universality and the Reflective Self ». Je trouve le qualificatif « existentialiste » (p. 203) assez juste. Il serait intéressant de comparer les suggestions de Korsgaard aux engagements et aux prétentions à l'universalisabilité de Sartre — qui sont, à vrai dire, présentés dans un contexte très différent de celui de la pensée kantienne. Cf. Sartre, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

22. *Ibid*., p. 206.

23. *Ibid*., p. 205. Cf. aussi, Nagel, *The View from Nowhere*, p. 140 et Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 236-245.

Aucune lecture purement constructiviste de Kant ne pourrait rendre justice ni à l'évidence des prémisses quasi-axiomatiques qui servent de point de départ pour la construction ni à la rigidité de la structure de la raison pratique[24]. On devrait peut-être avouer que le *fait de la raison* sur lequel se base et auquel doit se soumettre notre volonté rationnelle et libre ne consiste pas simplement en actes d'affirmation et en processus de construction de notre identité, comme semble le croire Korsgaard.

En effet, il ne suffit pas de constater que « la prétention à la généralité ou à l'universalité est essentielle à ce qui rend un acte, acte de la volonté » pour réussir dans la dérivation de l'engagement à la loi morale à partir de l'attribution de la valeur à notre identité pratique. Korsgaard elle-même ressent le besoin de développer des arguments supplémentaires afin d'établir ses conclusions concernant les règles constitutives de l'opération de la raison pratique. Cependant elle est persuadée que l'analyse de la conception de notre identité pratique, formée suivant la réflexion sur les sources de la valeur et l'endossement des résultats de cette réflexion par le sujet, révèle la nature, le fondement et la justification ultime de l'obligation *morale*[25].

Le problème est que plusieurs formes et exemples particuliers d'identité normative paraissent tout à fait acceptables à ceux qui les endossent après avoir réfléchi, sans que leur attribution de la valeur à eux-mêmes soit accompagnée d'une attribution de la valeur semblable à l'humanité commune de tous les gens. Ainsi un général nationaliste serbe est-il capable d'endosser une notion assez claire de son identité nationale et culturelle, qui détermine les règles de son comportement mais qui entraîne toutefois une éthique communautarienne et particulariste allant à l'encontre du respect d'autres êtres humains et de la loi morale telle que nous la concevons depuis Kant. Un nazi prêt à défendre la cohérence de ses actes de volonté et de ses actions cruelles pourrait même vouloir universaliser ses maximes, exprimant sa fierté à l'égard de son identité imaginaire politique et raciale, à laquelle il n'hésite pas à attribuer de la valeur[26]. Certainement, un philosophe kantien serait convaincu que

---

24. Cf. Cohen, G. A. « Reason, Humanity and the Moral Law », dans Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 167-188, 170-177. Sur le besoin d'intégrer des éléments intuitionnistes, sinon platonistes, dans les modèles constructivistes pour les protéger du danger de se pencher vers le subjectivisme ou le relativisme, voir Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 249-251, et les références bibliographiques p. 250n. Voir aussi Virvidakis, « On Constructing and Discovering Moral Facts », dans Funke, G., *Akten des Siebenten Kant-Kongresses* (Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990), Bonn, Bouvier, 1991, p. 429-438.

25. Voir ses réponses aux objections dans *The Sources of Normativity*, p. 219-258, 232, 235-236 et son affirmation catégorique concernant le rôle central de l'endossement réfléchi dans l'institution de la morale : « So, the reflective endorsement test is not merely a way of justifying morality. It is morality itself » (*ibid*., p. 89). Cf. aussi Korsgaard, « Motivation, Metaphysics and the Value of the Self... », p. 66 (« ...justification can come to an end only with a law you yourself will... »).

26. Pour d'autres exemples de ce genre, voir Cohen, « Reason, Humanity and the Moral Law », p. 183-4, Gibbard, « Morality as Consistency in Living : Korsgaard's Kantian Lectures », p. 154-155, 163.

les maximes qui soutiennent les choix de telles personnes ne peuvent pas résister à l'épreuve de l'impératif catégorique et ne sont pas universalisables. Elles ne seraient pas sanctionnées par les principes de la raison pratique. Néanmoins, Korsgaard n'explique pas de manière convaincante comment l'appel à l'identité normative, essentiel à l'orientation de notre agir rationnel, s'avère efficace et adéquat pour justifier la soumission à l'autorité de la *morale*, sans une spécification préalable et substantielle de l'identité en question. La simple analyse de la prétention à l'universalité ne parvient pas à établir la conclusion requise et prête encore le flanc aux critiques classiques de la vacuité du formalisme ou du « logicisme moral »[27] souvent adressées à la philosophie morale kantienne. D'autre part, la référence métaphorique de Korsgaard au besoin d'intégration et de cohérence des « parties de l'âme », qui renvoie à la conception de la santé de l'âme rationnelle d'après Platon[28], trahit peut-être la dépendance tacite de sa notion d'identité à une perspective beaucoup plus objective et substantielle que l'activité autonome de détermination de soi et de l'attribution de la valeur à l'identité de soi-même.

3.1.3. Le statut ontologique de la valeur attribuée à l'humanité

Cependant, même si on parvient à établir la transition à la reconnaissance de l'autorité des demandes morales sans avoir recours à aucune version de réalisme autre que strictement « procédural », il ne faut pas sous-estimer les difficultés qui assaillent le reste de l'argument. Korsgaard présente l'attribution de la valeur à l'humanité de tous les êtres humains comme une condition nécessaire de l'attribution de la valeur à notre propre humanité (qui à son tour constitue la condition nécessaire de l'affirmation de notre identité normative, reconnue aussi dès le début comme une condition nécessaire de l'agir rationnel). Elle constate que cette attribution a lieu dans la mesure où nous reconnaissons (« trouvons ») en effet que les êtres humains ont de la valeur (8v) et elle en infère ensuite l'existence actuelle de la valeur (9v). Elle défend cette inférence contre l'objection selon laquelle notre attribution ou reconnaissance subjective de la valeur ne nous permettrait pas de parler de détection ou de connaissance d'une qualité objective qui pourrait appartenir aux êtres humains en réalité. On ne devrait pas assimiler son argument au raisonnement problématique de Mill, qui visait à mettre en lumière ce qui est objectivement

27. On pourrait appeler « logicisme moral » la position selon laquelle la morale « fait simplement partie de la logique de ce que nous devons faire. » Cf Gibbard, « Morality as Consistency in Living : Korsgaard's Kantian Lectures », p. 143.

28. Korsgaard se réfère à la conception de l'âme de Platon dans sa réponse à Bernard Williams et tâche de limiter son appel à l'analogie à un sens plutôt formel, en admettant qu'elle ne peut pas pour le moment élucider les implications spécifiquement morales du principe du contrôle de soi et de l'harmonie de l'âme qu'elle trouve chez Platon. Cf. Williams, Bernard, « History , Morality and the Test of Reflection », dans Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 210-218, et *ibid*., p. 232-233.

désirable en invoquant ce que tous les gens désirent, afin de « prouver » le principe d'utilité, puisque la dérivation transcendantale de la normativité ne se limite pas à la simple description d'un fait empirique, dont les implications normatives seraient acceptées seulement par les philosophes utilitaristes, mais se base sur l'inévitabilité de l'affirmation de notre identité normative en tant qu'êtres humains. En d'autres termes, il s'agit d'une déduction à partir de l'activité de notre réflexion sur la nature de l'agir rationnel, qui est censée expliquer et légitimer l'existence même de la valeur attribuée. Si on voulait prendre au sérieux le terme plutôt ambigu employé par Korsgaard, on pourrait dire que l'on « trouve » (« find ») ce que l'on « place » soi-même. Il s'agit d'une sorte de projection et de découverte à la fois[29]. La réalité de la valeur en question est accessible seulement du point de vue de la première personne et de l'intérieur des formes de vie humaine, exactement comme la réalité phénoménologique des couleurs est accessible seulement du point de vue de la perception humaine et disparaît sous la perspective de l'analyse scientifique[30]. La question est de savoir si la position de Korsgaard, qui découle de son approche transcendantale, pourrait contourner les objections adressées à toute forme de réalisme ou d'objectivisme anthropocentrique qui se base, en dernière analyse, sur les critères épistémiques de la première personne.

3.2. Les présupposés et les limites de l'argumentation transcendantale conative

Nous pouvons maintenant élaborer nos remarques critiques sur le raisonnement de Korsgaard, afin, premièrement, de tâcher d'en dégager certaines conclusions en ce qui concerne les aspects caractéristiques de l'argumentation transcendantale conative mise en relief par Moore et, deuxièmement, d'éva-

---

29. Ici, on se rappelle la position apparemment paradoxale de David Wiggins, à mi-chemin entre le subjectivisme et le réalisme, selon laquelle on crée et on découvre les valeurs à la fois. Voir Wiggins, David, « A Sensible Subjectivism », dans *Needs, Values, Truth*, 2ème éd., Oxford, Blackwell, 1991, p. 185-214. Bien sûr, l'approche anthropocentrique de Wiggins est plus proche d'Aristote et de Hume et ne peut pas être assimilée au rationalisme kantien de Korsgaard. Cf. Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 144-209. Korsgaard pourrait s'accorder avec Michael Smith sur une conception de l'attribution de la valeur basée sur des croyances concernant ce qu'on désirerait si on possédait une rationalité « pleine » ou idéale. Cf. Smith, *The Moral Problem*, p. 147-177. Pourtant, sa stratégie transcendantale est très différente des méthodes de Smith. Voir la discussion qui suit.

30. *Ibid*., §3.4.10, p. 124-125. Sur le problème apparent du parallèle entre les étapes finales de l'argumentation transcendantale du genre conatif et la « preuve » de validité douteuse de Mill, voir aussi *ibid*., §2.4.1., p. 79-80, et les remarques de Moore, ci-dessus, note 8. La référence au parallèle avec les couleurs fait penser à toute une série d'arguments concernant l'analogie entre les propriétés morales et les qualités secondes comme les couleurs. Quoique la position de Korsgaard, se rapproche d'une forme de réalisme modéré concernant la normativité, elle est très différente des modèles de réalisme moral dispositionnel qui se basent sur l'analogie avec les couleurs, employée par Wiggins et John McDowell. Cf. Virvidakis, *La robustesse du bien*, p. 150-176. Voir aussi la note précédente.

luer l'apport de cette forme d'argumentation aux tentatives d'explication et de justification de l'autorité des normes morales. Comme nous l'avons déjà suggéré au début de notre discussion, nous devons prendre en considération des approches de la raison pratique complémentaires ou alternatives.

Il est clair que, même si on accepte la validité des transitions logiques effectuées entre les diverses prémisses de l'argument développé par Korsgaard, on doit s'accorder sur le contenu et le statut épistémique et modal des prémisses. Comme dans tout argument transcendantal, la nécessité des conditions invoquées et des positions défendues n'est ni strictement logique ou conceptuelle ni simplement psychologique. Cette ambiguïté de la modalité en question, qui de prime abord paraît comme un défaut dans l'articulation du raisonnement, pourrait en fait indiquer le caractère particulier de l'approche anthropocentrique adoptée permettant la justification de la normativité morale sans faire appel à des assertions dogmatiques invoquant nos intuitions réalistes.

Si la source ultime de la valeur de notre humanité commune et de la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas moralement juste est tout simplement le sujet de la réflexion qui procède à endosser sa propre rationalité, nous n'avons peut-être besoin d'aucune autre fondation naturelle ou surnaturelle de l'obligation de nous soumettre aux demandes de la loi morale. Nous « devons » réfléchir sur notre identité normative, en tant qu'agents rationnels, et nous « devons » lui attribuer de la valeur, dans la mesure où nous acceptons de continuer à mener notre existence contingente. C'est pourquoi la nécessité de la reconnaissance de la valeur que nous « trouvons » dans tous les êtres humains n'est pas conçue *sub specie aeternitatis*, mais plutôt *sub specie humanitatis*. Elle aussi, comme la loi morale, semble dériver de nos actes de volonté qui forgent nos identités de façon autonome, conformément à l'idée de la liberté qui constitue le fond de notre raison pratique.

Il n'y a de place pour aucune forme de réalisme ontologique substantiel si la stratégie argumentative transcendantale se base entièrement sur le postulat d'une activité de construction ou de projection de la valeur (constituant une forme d'expression rationnelle de nos états conatifs). En effet, Korsgaard rejette la distinction, acceptée par Nagel, entre des raisons d'agir (et des valeurs) relatives et des raisons d'agir (et des valeurs) neutres par rapport à l'agent, parce qu'elle est persuadée qu'il n'y a que des raisons que nous pouvons et devons partager, il n'y a que des valeurs morales que nous pouvons et devons créer et attribuer, en nous référant toujours à notre humanité commune[31]. D'après son analyse, les raisons normatives et les valeurs qui les

31. Voir Korsgaard, Christine, « The Reasons We Can Share : An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », *Social Philosophy and Policy*, 10, 1993, p. 24-51, repris dans Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, chap. 12. Ici, il importe de noter le parallèle avec l'argument de Moore, selon lequel le raisonnement transcendantal conatif nous permet de nous débarrasser de l'opposition entre « raisons internes » et « raisons externes » déterminant la décision et l'action morale. Cf. ci-dessus, section 2 et note 11. En ce

étayent sont de caractère intersubjectif. Comme on l'a déjà vu, il ne pourrait pas y avoir de raisons d'agir purement objectives, conçues de l'extérieur de notre réflexion, du point de vue de la troisième personne. Pourtant, il n'y a pas non plus de raisons exclusivement personnelles ou égocentriques, comme il ne pourrait pas y avoir de langage privé[32]. En tout cas, la dimension intersubjective des raisons que nous sommes capables de partager devrait suffire pour étayer le réalisme « procédural » adopté par Korsgaard, selon lequel il existe des réponses correctes et incorrectes aux questions morales, réponses qui ne dépendent pas de nos goûts arbitraires[33].

Néanmoins, la tentative ambitieuse d'une déduction transcendantale de l'autorité, sinon de la souveraineté, de la normativité morale qui fait appel aux conditions de possibilité de l'identité normative de tout agent rationnel ne peut pas réussir si elle se limite à une perspective entièrement constructiviste. Comme on l'a déjà noté, on ne peut pas établir l'extension de l'attribution de la valeur à l'humanité de tous les êtres humains par la simple réflexion sur la structure de la notion d'identité normative. En plus, la défense du caractère public des raisons, qui invoque l'analogie avec l'argument wittgensteinien mettant en cause la possibilité d'un langage privé, ne parvient pas à démontrer l'incohérence de toute forme d'égoïsme et de relativisme[34].

Ici, il importe de remarquer que la prise de conscience de ces problèmes n'entraîne pas forcément l'abandon de tout argument transcendantal conatif visant à répondre à la « question normative ». Cependant, on est obligé, ou bien de modifier les prémisses cruciales qui postulent des conditions de possibilité de nos concepts et de notre agir rationnel, ou bien de modérer les prétentions à la légitimation des pouvoirs de la raison pratique[35].

La première voie que l'on pourrait suivre serait donc de persister dans la recherche des conditions de possibilité ou des éléments constitutifs de l'agir et de l'opération de notre volonté, tout en reconnaissant que les relations *a priori* que l'on parviendrait à mettre en lumière *ne dépendent pas de notre réflexion et de nos actes d'endossement*. Une telle approche signifierait pourtant l'adoption de certains présupposés réalistes qui ne seraient pas faci-

---

qui concerne le pouvoir motivationnel des jugements moraux, Korsgaard adopte une forme d'internalisme (idéal), quoiqu'elle préfère éviter d'aborder le débat, parce que la « question normative » qui la préoccupe concerne la reconnaissance et la sanction ultime de l'autorité des normes morales, *étant donné* que nous admettons leur pouvoir de nous inciter à l'action sans l'intermédiaire d'un facteur motivationnel tout à fait externe ou indépendant de nos croyances morales. Cf. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 81-82, 82n.

32. Voir l'emploi de l'argument de Wittgenstein concernant l'incohérence de la notion d'une langue privée dans le contexte de la défense du caractère public et intersubjectif des raisons normatives. *Ibid.*, §4.2.3, p. 81-82.

33. *Ibid.*, §1.4.4, p. 34-35.

34. Cf. Nagel, « Universality and the Reflective Self », p. 208.

35. Pour une modération des prétentions anti-sceptiques des arguments transcendantaux visant à établir les relations entre nos concepts les plus fondamentaux, voir Strawson, P.F., *Scepticism and Naturalism : Some Varieties*, New York, Columbia University Press, 1985.

les à justifier. Comme on le constate quand on étudie les ouvrages récents de Nagel, le prix à payer serait peut-être un certain degré de dogmatisme, un appel direct à l'autonomie de la pensée morale substantielle et une incitation au quiétisme métaéthique, une affirmation de l'autorité du sens commun et des intuitions qui jouent un rôle décisif dans notre raisonnement pratique et semblent peser plus que n'importe quel doute sceptique[36]. La solution alternative proposée impliquerait un *relâchement des exigences transcendantales* et entraînerait *la dérivation de conclusions moins fortes*. Ainsi pourrait-on établir des relations constitutives ou *a priori* entre les composantes de notre pensée éthique à partir de nos intuitions communes et des « platitudes » qui servent de base pour une première conception de la moralité. On serait pourtant prêt à admettre, comme le fait Michael Smith, que l'on devrait avoir recours à l'expérience et suivre le développement actuel et la mise à l'épreuve pratique des théories morales, afin de confirmer ou de falsifier nos énoncés concernant l'existence des raisons normatives, telles que nous les concevons du point de vue d'un agent doué de rationalité idéale[37]. On pourrait également soutenir que la conception et surtout l'application de tout principe contractualiste (comme ceux élaborés par John Rawls et Jürgen Habermas) présupposent une base morale qui renvoie à la notion kantienne du respect inconditionnel des personnes qui voudraient l'adopter[38]. Cependant, cette base morale est acceptée de façon plus ou moins contingente et pragmatique et n'a pas le caractère universel ou même nécessaire auquel on prétend souvent aspirer quand on entreprend la construction d'une théorie éthique.

---

36. Cf. Nagel, *The Last Word*, chap. 6. Voir aussi Dworkin, Ronald, « Objectivity and Truth : You'd Better Believe It », *Philosophy and Public Affairs*, 25, 1996, p. 87-139.

37. Cf. Smith, Michael, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 182-202.

38. Voir Larmore, Charles, « The Moral Basis of Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, 96, 1999, p. 599-625. Larmore discute le *principe libéral de légitimité* de Rawls (présenté dans *Political Liberalism*, New York, Columbia, 1993) et le *principe du discours D* de Habermas (élaboré dans *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993) qui révèlent leur désir d'éviter tout engagement métaphysique ou moral substantiel. Il pourrait également se référer à la conception d'un principe de base contractuel, proposé par Scanlon. Cf Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1999, et pour une première critique, Pettit, Philip, « Two Construals of Scanlon's Contractialism », *The Journal of Philosophy*, 97, 2000, p. 148-164. Toutes ces approches, qui visent à une légitimation des obligations morales par le biais de l'appel à une sorte d'accord hypothétique sur les normes que des êtres rationnels et raisonnables seraient enclins à accepter ou au moins à ne pas rejeter, pourvu qu'elles soient acceptées aussi par les autres, pourraient être considérées comme des descendantes de la famille de positions que Korsgaard appelle « volontarisme » et dont elle doute de la plausibilité en tant que réponse à la « question normative ». Cf. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 21-27.

4. Conclusions

L'argumentation de Korsgaard nous fournit un exemple concret de l'application du modèle transcendantal conatif décrit par Moore. Ayant examiné sa structure et ses prémisses afin d'en identifier les avantages et les défauts, nous pouvons maintenant résumer nos conclusions modestes et provisoires, qui confirment en partie les observations initiales de Moore et permettent une première évaluation :

a) On peut essayer, en métaéthique, de construire des arguments valides qui sont conformes au modèle transcendantal, mais il est très difficile de s'accorder sur les prémisses de base et de trouver un point de départ assez solide pour résister de manière efficace aux attaques sceptiques. b) L'aspect conatif de tout argument de ce genre qui porte sur la nature de la raison pratique, aussi bien que la réflexivité des prémisses qui se réfèrent à la pratique des sujets dont il est question, se prêtent mieux à la défense des positions antiréalistes en éthique, quoique cet antiréalisme soit compatible avec quelques formes de réalisme modéré et anthropocentrique et aille de pair avec l'élaboration de certaines versions d'objectivisme ou d'intersubjectivisme. c) Il faut se méfier de tout argument qui prétend dégager des conclusions substantielles concernant le contenu et l'autorité des normes morales seulement à partir de la forme et de la structure *a priori* de la raison pratique et sans aucune référence aux données de l'expérience éthique.

Cependant, l'analyse de la réponse kantienne à la « question normative » proposée par Korsgaard ne suffit pas pour une appréciation juste du potentiel et des défauts des arguments transcendantaux en philosophie morale. On devrait procéder à une étude comparée d'une variété de tels arguments en philosophie morale, afin d'en établir la conformité au modèle conatif, et d'en repérer les prémisses communes et les points de convergence et de divergence, avant d'essayer de les évaluer. Si les doutes concernant leur validité et la plausibilité de leurs prémisses persistent, on serait d'abord obligé de réexaminer le modèle de Moore, adopté dès le début en tant que reconstruction du raisonnement transcendantal. En tout cas, il serait toujours possible d'employer des arguments transcendantaux conatifs qui ne conduisent pas à des solutions exclusives et définitives aux problèmes des théories normatives et métaéthiques, mais seulement afin d'élucider les relations de nos concepts centraux en philosophie pratique et d'explorer des interprétations complémentaires de nos principes moraux[39].

39. Une version plus courte de cet article a été présentée au Deuxième Congrès International de la Société de Philosophie Analytique (SOPHA) à Brest (4-6 Septembre). Je remercie les participants au Congrès et plus particulièrement Steven Davis, Pascal Engel, Ulisses Moulines, Emmanuel Picavet, Claude Panaccio et Christine Tappolet de leurs questions et de leurs remarques critiques soulignant les faiblesses du modèle de l'argumentation transcendantale conative et de son emploi par Christine Korsgaard. Je remercie aussi les évaluateurs de la revue *Philosophiques*, aussi bien que Christine Tappolet de leurs suggestions pour l'amélioration de la structure et du style de mon exposé.

Document généré le 6 août 2020 15:55

Philosophiques

Explication et justification en philosophie morale

Jocelyne Couture

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004912ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004912ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Couture, J. (2001). Explication et justification en philosophie morale. *Philosophiques*, *28* (1), 129–150. https://doi.org/10.7202/004912ar

Résumé de l'article

L'hypothèse qui guide le présent article est que les méthodes et techniques de dérivation ou de modélisation utilisées en éthique contemporaine, ont une incidence sur les contenus proprement moraux de la théorie morale ; vues comme de simples outils à l'usage du philosophe moral, elles agissent en fait comme des sources de normativité morale. Cette hypothèse n'est pas une simple reformulation de l'idée voulant qu'il existe, au sein de la théorie morale, un rapport entre explication et justification ou entre méta-éthique et éthique. Pour le montrer, je m'appuierai d'abord sur une caractéristisation générale de ces composantes de la théorie morale et des rapports qu'elles entretiennent entre elles. Dans un deuxième temps j'arguerai que l'usage d'outils méthodologiques particuliers peut avoir une incidence sur les contenus moraux proprement dits. Pour caractériser cette incidence et en décrire les mécanismes, je ferai d'abord appel à une approche pragmatique de l'explication, puis je donnerai deux exemples, tirés de la philosophie morale contemporaine, et illustrant le fait que certains contenus moraux ainsi introduits échappent de fait à une justification en bonne et due forme.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Explication et justification en philosophie morale

JOCELYNE COUTURE
Université du Québec à Montréal
couture.j@uqam.ca

RÉSUMÉ. — L'hypothèse qui guide le présent article est que les méthodes et techniques de dérivation ou de modélisation utilisées en éthique contemporaine, ont une incidence sur les contenus proprement moraux de la théorie morale ; vues comme de simples outils à l'usage du philosophe moral, elles agissent en fait comme des sources de normativité morale. Cette hypothèse n'est pas une simple reformulation de l'idée voulant qu'il existe, au sein de la théorie morale, un rapport entre explication et justification ou entre méta-éthique et éthique. Pour le montrer, je m'appuierai d'abord sur une caractéristisation générale de ces composantes de la théorie morale et des rapports qu'elles entretiennent entre elles. Dans un deuxième temps j'arguerai que l'usage d'outils méthodologiques particuliers peut avoir une incidence sur les contenus moraux proprement dits. Pour caractériser cette incidence et en décrire les mécanismes, je ferai d'abord appel à une approche pragmatique de l'explication, puis je donnerai deux exemples, tirés de la philosophie morale contemporaine, et illustrant le fait que certains contenus moraux ainsi introduits échappent de fait à une justification en bonne et due forme.

ABSTRACT. — The central claim made in this article is that the various methodological devices used by contemporary moral philosophers in order to represent or derive moral principles affect the very moral content of their theory; seen by them as mere tools for philosophers, they in fact are sources of moral normativity. This claim is not a mere reformulation of the idea that there is within moral theory a connection between explanation and justification or between metaethics and ethics. To show that this is so, I first give a general characterization of the various components of moral theory and of their relationships. I then argue that the use of particular methodological devices affect the very moral content of the theory. To characterize such incidence and its mechanisms, I first appeal to a pragmatic conception of explanation and, finally, I discuss two examples from contemporary moral theory showing that substantive moral claims so introduced, in fact fail to be justified.

1. Introduction

Dans le présent contexte philosophique l'idée d'une réflexion d'ensemble sur les méthodes et sur les techniques de représentation, de modélisation ou de dérivation utilisées en éthique contemporaine, ne semble guère soulever d'enthousiasme. En plus de ressusciter le spectre d'une méta-éthique qui, durant la première moitié du vingtième siècle, aurait contribué, au dire de certains, à la sclérose de la philosophie morale, le projet d'une telle réflexion se heurte à la croyance, que semblent entretenir plusieurs philosophes, selon laquelle des tâches plus urgentes attendent la philosophie morale, comme

celles d'articuler et de défendre une conception de la justification morale et, bien sûr, de justifier conformément des jugements moraux particuliers. Mais c'est bien vite passer sous silence le fait que, dans plusieurs théories contemporaines, la justification des jugements moraux n'est pas redevable qu'à des conceptions philosophiques concernant le sens, la portée ou les limites de la justification morale, la nature des normes ou encore la nature des raisons susceptibles d'accréditer un jugement moral. La justification des jugements moraux particuliers est aussi redevable aux modèles théoriques, souvent issus des diverses disciplines des sciences sociales, et utilisés à titre de méthodes de dérivation de ces jugements.

L'analyse de ces modèles et du rôle qu'ils jouent dans la détermination du contenu des jugements moraux est à mon avis une tâche urgente de la philosophie morale. En effet, l'hypothèse qui guide le présent article est que ces méthodes et techniques de dérivation ou de modélisation ont une incidence, et une incidence souvent méconnue par ceux-là mêmes qui en font usage, sur les contenus proprement moraux de la théorie morale ; vues comme de simples techniques à l'usage du philosophe moral, elles sont en fait des sources de normativité morale. Si cette hypothèse a quelque plausibilité, et c'est ce que j'essayerai de montrer ici, alors il importe, pour la philosophie morale d'apprendre à distinguer ce qui, dans les normes morales avancées par les philosophes, découle de leur conception de la justification morale et ce qui relève au contraire de l'appareil méthodologique dont il font usage ; ce qui est justifié aux termes de la théorie morale et ce qui ne l'est pas. Et c'est aussi une tâche urgente que de mettre au point une approche systématique de l'éthique qui puisse nous permettre de comprendre exactement le rôle que peuvent jouer ces diverses composantes méthodologiques dans la conceptualisation et l'articulation des normes morales.

Il ne faudrait pas s'attendre à ce que ces tâches monumentales soient effectuées dans le cours du présent article. J'aimerais toutefois montrer ici qu'il existe de bonnes raisons d'élargir un peu le cadre de la philosophie morale de façon à pouvoir y inclure une réflexion critique sur sa propre pratique théorique et, en particulier, sur la portée d'une justification philosophique des jugements moraux. Dans cet article, j'ai d'abord voulu montrer comment les différentes composantes de la théorie morale contribuent respectivement à la détermination des contenus moraux proprement dits. Pour ce faire, il m'est apparu profitable d'adopter la perspective des rapports qu'entretiennent l'explication et la justification au sein de la théorie morale ; ces rapports, selon moi, existent à deux niveaux différents : celui ou s'élabore une conception ou une théorie de la justification morale et celui de la justification proprement dite des jugements moraux. C'est à ce second niveau que la justification fait le plus souvent intervenir, sous forme des techniques particulières de représentation, de modélisation ou de dérivation, des schémas explicatifs qui ont une incidence directe sur les contenus moraux. Pour caractériser cette incidence, et en décrire les mécanismes, je fais appel à

une approche pragmatique de l'explication. Pour terminer, j'illustre par deux exemples, la manière dont cette approche s'applique à la théorie morale tout en montrant que certains contenus moraux, que les philosophes estiment justifiés, échappent de fait à une justification en bonne et due forme.

2. Les objectifs de la théorie morale

Selon une conception assez répandue, mais à mon avis inadéquate, de la philosophie morale, celle-ci se caractérise par la poursuite de deux objectifs théoriques. Thomas Scanlon[1], par exemple, y distingue ce qu'il appelle « l'enquête philosophique » et « l'enquête morale ». L'enquête morale, dit-il, est « une enquête sur la recevabilité des jugements moraux particuliers ainsi que des raisons morales que nous faisons valoir en faveur ou à l'encontre de tels jugements. »[2]. L'objectif de l'enquête morale serait donc de *justifier* certains principes moraux en établissant la supériorité, d'un point de vue moral, des raisons particulières qui militent en faveur de ces principes. L'enquête philosophique, pour sa part, est selon Scanlon, « une enquête sur la nature de la moralité [qui] cherche à répondre à des questions telles que les suivantes : A quel genre de questions essayons-nous de répondre lorsque nous tentons de réfléchir à ce qui est bien ou à ce qui est mal ? Quel genre de faits, ou de vérité, si cela existe, peuvent correspondre aux réponses que nous donnons à ces questions ? Comment pouvons-nous découvrir des vérités de ce type ? Pourquoi ont-elles tellement d'importance pour nous ? C'est-à-dire, à quel genre de raison d'agir correspondent-elles et comment ces raisons peuvent elles avoir le type de priorité, qu'on attribue communément à la moralité, sur d'autres considérations ? »[3]. L'objectif de l'enquête philosophique serait donc de proposer une *explication* de la moralité ou de certains de ses aspects[4].

Ainsi conçues, l'enquête philosophique et l'enquête morale sont-elles reliées l'une à l'autre ? Toute une tradition métaéthique nous a enseigné qu'elles ne le sont pas ; que ce que nous disons ou croyons du savoir moral, du raisonnement moral, de la signification des concepts moraux ou de la

1. Scanlon, 1992
2. *Ibid*., p. 4
3. *Ibid*., p. 5
4. Le terme « explication » doit ici être pris dans le sens large que lui confèrent les sciences sociales. Pour n'en donner que quelques exemples, les explications proposées dans le cadre de l'enquête philosophique sont tantôt logiques, lorsqu'il s'agit par exemple de rendre compte de la structure des raisonnements moraux ; elles sont tantôt épistémologiques, lorsqu'elles cherchent à rendre compte de la nature ou de la possibilité d'un savoir moral ; elles peuvent faire appel à une philosophie de l'action, lorsqu'elles cherchent à caractériser les rapports entre croyances et actions ; elles sont tantôt sociologiques lorsqu'elles cherchent à rendre compte de la fonction ou du développement des pratiques morales et elles prennent quelquefois la forme de fables philosophiques au sujet d'un hypothétique état de nature, lorsqu'elles cherchent à rendre compte d'une morale par consensus.

structure du raisonnement moral, n'a rien à voir avec les jugements moraux substantiels que nous sommes prêts à endosser ou à rejeter[5]. Bref, les philosophes qui appartiennent à cette tradition et veulent la perpétuer, croient que les explications données dans le cadre de l'enquête philosophique sont moralement neutres et laissent entièrement ouvert le contenu de la morale. Il n'est pas difficile de voir que cette croyance est erronée. Si quelqu'un adhère à une conception conséquentialiste du raisonnement moral, il ne peut pas, du moins d'une façon cohérente, défendre ensuite un principe moral en vertu duquel on devrait toujours dire la vérité ; car, en certaines circonstances, dire la vérité, a des conséquences indésirables du point de vue moral. Si quelqu'un défend une conception de la moralité en vertu de laquelle toutes les obligations morales sont relatives à des contextes culturels et sociaux particuliers, il ne peut pas ensuite soutenir que les relations entre les peuples devraient être régies par une certaine conception des droits de la personne. Si quelqu'un croit qu'un principe moral est un principe auquel il est rationnel pour tous de se conformer, il ne peut pas ensuite défendre un principe de justice en vertu duquel la répartition des avantages sociaux devrait être fonction de l'hérédité. Cette personne ne pourrait pas non plus défendre, en tant que conception substantielle de la justice, une doctrine qui laisserait entièrement indéterminées des questions comme celle de la répartition sociale des devoirs et des privilèges, car une telle doctrine exigerait des agents, que l'on a supposé rationnels, qu'ils s'exposent délibérément à l'arbitraire de circonstances ou de décisions qui pourraient leur être préjudiciables.

Comment donc caractériser de telles relations entre l'enquête philosophique et l'enquête morale ? Si l'on s'en remet à la dichotomie établie par Scanlon, ce qu'il s'agit de caractériser est le rapport entre une explication de la moralité et la justification morale ; ainsi, les exemples précédents ne feraient que montrer la consistance à laquelle on doit s'attendre, entre une caractérisation *générale* de ce que c'est que d'être bien ou juste et une spécification des choses ou des actions *particulières* que nous jugeons bonnes ou justes. Mais comment peut-on adopter cette façon de voir les choses sans gommer une différence importante, dont on devrait pouvoir rendre compte, entre l'explication et la justification morale ? Tandis que la première cherche à rendre compte de ce qui *est*, (au sujet de la moralité, du raisonnement moral, de la vérité, des croyances et ainsi de suite), la seconde vise à établir ce qui *devrait être* d'un point de vue moral. Prétendre dans ces circonstances que le rapport entre le général et le particulier est au coeur, ou constitue

5. Les positions d'un philosophe comme J. L. Mackie sont tout à fait représentatives de cette tradition. « These are first-order moral view, positive or negative : the person who adopts either of them is taking a certain practical, normative, stand. By contrast, what I am discussing is a second-order view, a view about the status of moral values and the nature of moral valuing, about where and how they fit the world. The first- and second-order views are not merely distinct but completely independent : one could be a second-order sceptic without being a first-order one, or again, the other way round ». Mackie, 1977, p. 16.

l'essentiel, des relations qui existent entre l'enquête philosophique et l'enquête morale nous forcerait à admettre que les explications proposées dans le cadre de la première véhiculent déjà un contenu moral normatif et qu'elles le véhiculent de façon telle que la théorie morale serait irrémédiablement vouée à la circularité. A la question, qui relève de la justification morale : « Pourquoi cette action particulière est-elle moralement bonne ? », on devrait répondre, mais en faisant appel à une explication de la moralité : « Parce que cette action particulière a toutes les propriétés auxquelles nous nous référons lorsque nous disons qu'une action est bonne ». Et à la question, qui relève d'une explication de la moralité : « Pourquoi devrions nous vouloir dire telle et telle chose lorsque nous disons qu'une action est bonne ? », on devrait répondre, en faisant appel à une justification morale : « Ces choses particulières que nous estimons bonnes ont les propriétés auxquelles nous nous référons lorsque nous disons qu'une chose est bonne ». Concevoir la relation entre l'enquête philosophique et de l'enquête morale comme un rapport direct entre l'explication de la moralité et la justification morale nous conduit donc à une impasse : cette façon de voir les choses ne permet de rendre compte, ni de la différence qui existe entre les visées respectives de ces deux enquêtes, ni de l'hétérogénéité de leurs objets respectifs, ni du rôle que jouent les explications dans la théorie morale.

Il me semble que la réponse que nous devrions pouvoir donner, en théorie morale, lorsque nous demandons « Pourquoi devrions-nous croire que cette chose particulière est juste ? » n'est pas, « Parce qu'elle a toutes les propriétés auxquelles nous nous référons lorsque nous disons que quelque chose est moralement juste », mais plutôt « Parce que nous avons des raisons non morales de croire que les raisons morales que nous avançons pour soutenir que cette chose est juste sont elles-mêmes de bonnes raisons ». Ou dans une formulation qui évite toute ambiguïté au sujet des « bonnes raisons » : « Parce que nous disposons d'une explication de la moralité (du raisonnement moral, de la motivation morale) qui nous permet de voir que les raisons morales que nous avançons pour soutenir qu'une chose est juste, sont des raisons valides. Et si nous demandons : « Pourquoi devrions nous souscrire à une telle explication de la moralité ? » la réponse ne nous ramène pas directement aux « choses particulières que nous estimons être moralement justes » mais bien plutôt au domaine indépendant des explications rivales de la moralité. Si un conséquentialiste ne peut pas soutenir que nous devons dire la vérité en toutes circonstances, ce n'est pas, à strictement parler, parce que dire la vérité a parfois des conséquences non désirables du point de vue moral, mais parce que les raisons qu'il pourrait avancer pour soutenir que nous devons toujours dire la vérité ne sont pas valides en regard des standards conséquentialistes.

De ce point de vue, il apparaît que les explications données dans le cadre de l'enquête philosophique contribuent à l'élaboration d'une conception de la justification et qu'à ce titre, elles contribuent à déterminer les stan-

dards et les limites de la justification morale proprement dite. L'enquête philosophique a donc finalement une visée normative, bien que la normativité qui la caractérise ne soit pas de nature morale. Cette façon de voir la théorie morale rend compte de la relation qui existe entre l'enquête philosophique et l'enquête morale sans confondre les deux. Elle rend compte aussi des contraintes que la première fait peser sur le contenu de la morale. Ces contraintes ne sont pas elles-mêmes morales, elles ne sont pas non plus sémantiques, elles sont plutôt méthodologiques. L'enquête philosophique, comme le dit Norman Daniels dans d'autres termes, fournit à la fois « une conception théorique de ce qu'est la justification en éthique et un processus adapté à la résolution de problèmes moraux[6] ». Si, comme je le crois, Daniels a raison sur ce point, alors, l'enquête morale et l'enquête philosophique, telles que conçues par Scanlon, doivent être revisitées.

La bipartition qu'établit Scanlon entre les deux objectifs théoriques de la philosophie morale suggère une nette bipartition, au sein de celle-ci, entre l'explication, qui serait la tâche de l'enquête philosophique, et la justification qui reviendrait à l'enquête morale. Or, si l'on peut d'emblée convenir que l'enquête philosophique chercher à articuler des explications de la moralité ou de certains de ses aspects, il faut bien voir aussi que c'est dans un but normatif qu'elle le fait, à savoir, dans le but de déterminer les standards de la justification morale. Et si l'on convient d'emblée que l'enquête morale a pour objectif la justification des jugements moraux particuliers il faut bien voir aussi que la validité d'une telle justification dépend de sa capacité de se conformer à la conception de la justification issue de l'enquête philosophique. De plus, Scanlon pense que l'enquête morale consiste à donner des raisons *morales* à l'appui des jugements moraux particuliers. D'une part, il semble ainsi exclure *a priori* la possibilité que l'enquête morale fasse intervenir, outre des raisons morales, des raisons qui relèveraient, par exemple, de notre compréhension de la société, de son fonctionnement ou des mécanismes qui régissent les interactions sociales au sein de ses différents secteurs. Il semble ainsi exclure *a priori,* et à tort, j'en donnerai bientôt un exemple, que l'enquête morale fasse intervenir, elle aussi, des explications, et du même coup, que des explications autres que des explications de la moralité puissent trouver leur place au sein de la théorie morale. D'autre part, si, comme je le crois, le but de l'enquête philosophique est de fixer les standards de la justification, alors il faut bien admettre la possibilité, j'en donnerai un exemple plus bas, qu'en vertu de certaines enquêtes philosophiques, aucune raison proprement morale ne soit requise pour la justification des principes moraux particuliers. Mais même dans les cas, sans doute plus fréquents, ou des raisons morales sont requises pour qu'un principe soit justifié moralement, il est clair que la justification ne peut pas reposer entièrement sur des raisons de cette nature. Si, en effet, les explications données dans le cours de l'enquête

6. Daniels, 1996, p.1.

philosophique contribuent à fixer les standards de la justification, elles doivent aussi constituer, le cas échéant avec les raisons morales, les prémisses de tout raisonnement dont la conclusion est un jugement moral particulier. Pour le dire en d'autres mots, la structure logique de la justification des jugements moraux particuliers devrait montrer que la justification fait intervenir, conjointement ou non avec des raisons morales, des raisons non morales qui relèvent d'une enquête philosophique sur la nature de la moralité.

Je donnerai rapidement deux exemples pour montrer comment la pratique théorique des philosophes moraux contemporains endosse effectivement cette conception du rapport entre l'enquête philosophique et l'enquête morale. Mon premier exemple est celui des théories, maintenant de plus en plus nombreuses, qui font appel à ce qu'il est convenu d'appeler l'équilibre réfléchi[7]. L'équilibre réfléchi est d'abord un modèle — une explication — de la manière dont nous formons et abandonnons des croyances ; n'importe quelle croyance, aux dires de ses défenseurs. L'idée centrale en est que nous testons les différents éléments d'un système de croyances — supposons un système de croyances morales — en cherchant à les rendre cohérents entre eux, c'est-à-dire en cherchant des principes plus généraux ou plus abstraits susceptibles d'exprimer ce que ces croyances ont en commun. L'exercice suppose un processus d'ajustement mutuel — une mise en équilibre — des principes et des croyances au terme duquel certaines croyances devront être abandonnées ou, tout au moins, révisées. Lorsque John Rawls introduit ce modèle dans *A Theory of Justice*, il le *décrit* d'abord comme étant le mode de raisonnement approprié, entre autres choses, en matières de morale. Il *l'utilise* ensuite comme procédé de justification de ses propres principes de justice. Partant de ce qu'il appelle nos jugements moraux bien pesés, ces jugements particuliers qu'après mûre réflexion nous refuserions de renier, il montre qu'il peuvent être subsumés sous deux principes de justice qu'il estime dès lors justifiés moralement. Son explication du raisonnement moral est, dans les termes que j'ai utilisés plus tôt, une théorie de la justification fixant le domaine et la nature des raisons morales qui peuvent légitimement intervenir dans la justification morale proprement dite des principes moraux particuliers.

Mon deuxième exemple illustre le cas où la justification de jugements moraux particuliers, sans faire appel à des raisons de nature morale, évite néanmoins de se confondre avec « l'enquête philosophique sur la nature de la moralité ». Cet exemple montre aussi comment des explications peuvent intervenir directement dans la justification des jugements moraux particuliers, et non seulement dans l'enquête philosophique. Dans *Morals by Agreement* [8],

---

7. Norman Daniels, Kai Nielsen et plusieurs autres établissent une distinction entre l'équilibre réfléchi large et l'équilibre réfléchi étroit. Cette distinction n'affecte en rien la caractérisation générale que je donne ici de l'équilibre réfléchi. Daniels, 1996, 21-46, Nielsen, 1996, 13-21, 219-223.

8. Gauthier, 1986

David Gauthier emprunte à la théorie de la négociation rationnelle un modèle du choix rationnel. Selon la dichotomie établie par Scanlon, il aurait fallu s'attendre à ce que ce modèle, puisqu'il est un modèle *explicatif* , fasse partie de l'enquête philosophique. Mais si cette dernière constitue, comme je le crois, une conception de la justification alors il aurait de surcroît fallu s'attendre à ce que Gauthier, après avoir introduit ce modèle comme une explication du raisonnement pratique tel qu'il intervient dans le domaine de la moralité, *l'utilise* ensuite pour montrer qu'en suivant les règles du choix rationnel, en *matière de morale*, nous arrivons à sélectionner certains principes de justice plutôt que d'autres. Mais ce n'est pas ce que fait Gauthier ; il propose plutôt comme principe de justice, un principe (le principe de la concession relative minimax) qui, dans son modèle, sert à faire des choix rationnels c'est-à-dire, un principe qui ne doit apparemment sa validité qu'à la conception du choix rationnel dont il est issu. En vertu de la distinction de Scanlon, ce principe ne serait pas justifié car il ne fait appel à aucune raison morale. En outre il faudrait conclure que l'enquête philosophique, puisqu'elle est la seule, selon Scanlon à proposer des explications, s'est entièrement, et d'une façon illégitime, substituée à la justification morale proprement dite. Je ne crois pas qu'une telle conclusion s'impose. La thèse centrale de *Morals by Agreement* est que la moralité, à toutes fins pratiques, n'est rien d'autre que l'exercice de la rationalité instrumentale. Cette thèse ne peut être soutenue qu'en alléguant, comme le fait Gauthier, d'une explication de la moralité en vertu de laquelle aucune prémisse morale n'est requise pour la justification de principes de justice. C'est en pure conformité avec cette conception de la justification morale, que Gauthier fait ensuite appel à un modèle explicatif du choix rationnel et estime justifié, en tant que principe de justice substantielle, un principe qui ne fait appel à aucune prémisses morales. S'il apparaît à première vue que l'enquête philosophique chez Gauthier, se confond avec la justification de jugements moraux particuliers, ou encore s'y substitue, c'est que l'on confond dès le départ une conception de la justification et la justification proprement dite d'un principe donné ainsi que le rôle que l'une et l'autre sont appelées à jouer au sein de la théorie morale.

3. Explications et présuppositions : une approche pragmatique

Le rôle que jouent les explications formulées dans le cours de l'enquête philosophique n'accrédite nullement, comme nous venons de le voir, l'idée selon laquelle une explication de la moralité devrait être neutre par rapport aux contenus moraux proprement dits. Puisqu'une théorie de la moralité est aussi une théorie de la justification, elle impose effectivement des contraintes sur le domaine des raisons qui peuvent être alléguées en faveur de jugements moraux particuliers et, indirectement, sur la nature des jugements susceptibles d'être justifiés. Il faut cependant garder présent à l'esprit que l'absence de neutralité, ainsi entendue, ne se manifeste que sous la forme de contraintes sur le *type* des arguments ou des explications qui peuvent être utilisés dans

le contexte de la justification morale. Loin de constituer un empiètement direct sur les contenus moraux de la théorie morale, ces contraintes se portent au contraire garantes de la cohérence et de la validité internes de celle-ci.

Hors de ces limites, c'est avec raison que l'on peut s'inquiéter de l'absence de neutralité des explications données dans le cadre de l'enquête philosophique. Certaines de ces explications en effet ne sont pas neutres, au sens où elles réussissent à imposer des contraintes substantielles — et non pas seulement formelles — sur le contenu des principes moraux. L'absence de neutralité dans ce sens est celle que l'on s'attend à trouver lorsque les explications de la moralité véhiculent, d'une manière ou de l'autre, des présuppositions qui affectent les contenus moraux de la théorie. La faiblesse des théories morales où l'on trouve de telles explications de la moralité, réside en ce qu'elles soustraient à la justification proprement dite, cette partie de leur contenu moral qui dépend directement des présupposés de l'explication.

Une façon triviale pour une explication d'être non-neutre dans ce sens et avec ce résultat, est de présupposer une évaluation *morale*. Lorsque Hobbes, par exemple, explique l'émergence de la moralité en montrant qu'elle constitue la seule issue possible pour des personnes égales en force et en intelligence et uniquement guidées par la poursuite de leurs intérêts individuels, il est clair que son explication contient déjà, sous la forme d'une conception de la personne, une évaluation morale de ses semblables. On peut très bien comprendre comment cette conception de la personne, et le présupposé moral qu'elle véhicule, débouchent sur une doctrine politique autoritaire mais ni l'autoritarisme en tant que contenu normatif, ni l'évaluation morale qui lui sert de prémisse, ne sont justifiés de façon indépendante.

Certaines explications aboutissent à des résultats similaires du point de vue de la justification parce qu'elles véhiculent des présuppositions, non pas morales, mais *structurales*. Les présuppositions de ce type sont plus difficiles à détecter mais, comme nous le verrons dans la suite de cet article, certaines d'entre elles du moins, peuvent être mises en évidence grâce une analyse pragmatique de l'explication. Je présenterai brièvement les lignes directrices d'une telle analyse avant de montrer comment elle peut s'appliquer à la théorie morale.

L'idée d'une pragmatique de l'explication n'est pas nouvelle, mais elle a été articulée d'une façon particulièrement intéressante par Alan Garfinkel, dans un ouvrage qui, à ma connaissance, n'a jamais reçu toute l'attention qu'il méritait[9]. Dans la perspective spécifique mise de l'avant par une pragmatique de l'explication, toute explication est relative à un contexte. L'une des premières difficultés que doit surmonter cette approche est par conséquent de parvenir à une caractérisation suffisamment précise de ce qui constitue le contexte d'une explication. Selon Garfinkel, il serait vain d'en chercher une caractérisation syntaxique ; il propose plutôt de l'analyser en terme d'espace contrasté (contrast space). L'idée intuitive qui guide son analyse est que l'explication, en

9. Garfinkel, 1981

tant que réponse à une question préthéorique et habituellement ambiguë, sélectionne une interprétation possible de cette question et crée, par conséquent, son propre espace, différent de celui que créerait une autre explication répondant, cette fois-ci, à la question interprétée différemment. Ainsi l'espace contrasté d'une explication — ce qu'elle cherche à expliquer par opposition à ce qu'elle ne cherche pas à expliquer — constitue le contexte que l'on doit prendre en considération pour juger de sa pertinence ou de son bien-fondé. Pour illustrer son propos, Garfinkel emprunte à Fred Dreske[10] l'exemple suivant : Supposons que X vient de prêter 300 $ à Y et que Z, témoin de la scène, demande à X : « Pourquoi as-tu prêté 300 $ à Y ? ». La réponse de X est qu'il a prêté cette somme à Y parce que c'est la somme dont Y avait besoin. Mais X aurait pu répondre différemment à la question de Z : il aurait pu dire, par exemple, qu'il a prêté 300 $ à Y parce que le père de Y n'était pas là pour la lui prêter. Ou encore, qu'il a prêté cette somme à Y parce que c'est Y et non pas V qui la lui a demandée. Ou bien qu'il a prêté cette somme à Y parce qu'il ne voulait pas la lui donner. En répondant comme il l'a fait, X a sélectionné l'un des sens possible de la question de Z, à savoir, « pourquoi as-tu prêté 300 $ à Y plutôt que 500 $ ou 200 $? » Dans les termes de Garfinkel, X a ainsi crée l'espace propre de son explication, distinct de celui des autres explications qu'il aurait pu donner et qui constitue le contexte dans laquelle sa réponse est pertinente.

Souvent, dit Garfinkel, ce que nous considérons comme des explications rivales n'en sont pas du tout, puisqu'elles sélectionnent en fait des espaces différents, c'est-à-dire qu'elles répondent à des questions différentes. Ainsi, dit-il, la physique médiévale et celle de Newton ne sont pas des explications rivales du mouvement, parce qu'elles ne fonctionnent pas dans le même espace contrasté : alors que les physiciens du Moyen-Age expliquaient pourquoi une chose donnée se meut au temps t — plutôt que d'être immobile — Newton expliquait pourquoi une chose donnée possède une accélération donnée au temps t — plutôt que telle autre accélération[11]. Cette analyse permet aussi de caractériser plus précisément ce qu'il convient d'entendre par une bonne, ou une mauvaise, explication. Une bonne explication, dit Garfinkel, est une explication qui a le même espace contrasté que la question à laquelle elle veut répondre. La plupart du temps, dit-il, les explications ne répondent pas aux questions préthéoriques que nous avons en tête et, en conséquence, nous ne savons pas, la plupart du temps, ce qu'elles expliquent.

Le fait que les explications soient relatives à un contexte donné, caractérisé à la manière de Garfinkel, permet donc de comprendre les mécanismes grâce auxquels les explications peuvent véhiculer, souvent à l'insu de ceux qui les formulent, des présuppositions concernant, par exemple, l'importance de certaines questions par rapport à d'autres, l'orientation de nos intérêts cogni-

10. L'exemple est tiré de (Dretske 1973, p. 419) et il est présenté dans Garfinkel, 1991, p. 24
11. Garfinkel, 1991, p. 8, 25-26

tifs, voire la forme d'une représentation adéquate du monde. Sur ce dernier point en particulier, il importe de prêter une attention spéciale, selon Garfinkel, à une catégorie de présuppositions qu'il appelle les présuppositions *structurales*. Dans les sciences sociales, dit-il, les explications impliquant des individus qui sont eux-mêmes reliés à des systèmes, sont souvent le véhicule de ce type de présuppositions. Ici encore, Garfinkel illustre son propos par des exemples[12]. Supposons, dit-il, qu'un professeur ait décidé d'attribuer leur note à ses étudiants selon une courbe de distribution en vertu de laquelle seul le meilleur essai doit recevoir la mention A. Il s'avère que le meilleur essai de la classe est celui de Thérèse. Un collègue de ce professeur, s'enquérant auprès de celui-ci de la raison pour laquelle Thérèse a obtenu la mention A, reçoit cette réponse : « Thérèse a remis un essai rigoureux, bien documenté, bien écrit, et qui témoigne d'une réelle connaissance de son sujet ». Mais si le collègue insiste et demande encore si tous les étudiants qui ont produit un travail rigoureux, bien documenté, bien écrit et qui témoigne d'une réelle connaissance de leur sujet ont obtenu un A, la réponse ne peut être que négative puisque qu'il était décidé à l'avance qu'il n'y aurait qu'un essai, le meilleur de la classe, qui recevrait la mention A. Mais puisque tel est le cas, la réponse à la première question constitue une explication partielle du fait que Thérèse ait obtenu la mention A. C'est une explication qui ne tient compte que des faits concernant Thérèse et qui laisse dans l'ombre le fait relatif qu'elle ait écrit le *meilleur* travail de la classe, de même que cet autre fait relatif que *seul* le meilleur travail devait recevoir un A. Ces deux faits, relatifs à la structure ou au système dans lequel Thérèse est placée, sont présupposés par la première explication, dans le sens où celle-ci, plutôt que de répondre à la question posée, répond plutôt à cette autre question : « Etant donné qu'il était décidé à l'avance que seul le meilleur essai de la classe se mériterait la mention A, pourquoi Thérèse a-t-elle reçu la mention A ? ». C'est ce type de présupposition que Garfinkel nomme présupposition structurale et, selon lui, le test qui révèle la présence de telles présuppositions dans des explications est, comme dans le présent exemple, l'impossibilité de généraliser l'explication.

Selon Garfinkel, les défenseurs de l'individualisme méthodologique ou encore du réductionnisme n'ont pas suffisamment réalisé les conséquences, pour une théorie de l'explication, des principes épistémologiques qu'ils défendaient : les explications faisant intervenir des systèmes ou des macrophénomènes n'ont pas, dit il, le même espace de contraste que les explications qui ne font intervenir que des individus, des propriétés individuelles ou des microphénomènes. Par conséquent, elles n'expliquent pas les mêmes choses[13]. C'est d'abord faire preuve d'un apriorisme considérable au sujet de ce qu'est une représentation adéquate de l'univers, que de croire que les seules explications acceptables d'un point de vue épistémologique et les seules qui soient

12. *Ibid*., p. 41-45
13. *Ibid*., p. 14-19

susceptibles de faire progresser les connaissances soient des explications du second type. De plus, les explications du deuxième type contiennent, plus souvent qu'autrement, des présuppositions structurales, c'est-à-dire qu'elles négligent de prendre en compte les effets structuraux des systèmes plus vastes auxquels les individus sont liés et qui sont, de fait, des composantes inéliminables de ce que l'on cherche à expliquer.

4. Explication et justification morale

J'ai souligné à quelques reprises que les explications en théorie morale, n'interviennent pas uniquement dans le cadre de l'enquête philosophique mais aussi dans le cadre de l'enquête morale. Tel est, par exemple, le cas de la théorie de la négociation rationnelle que David Gauthier utilise comme modèle de la rationalité instrumentale et qui, comme nous l'avons vu, satisfait aux exigences de la justification posées par son explication de la moralité. C'est aussi le cas des explications de nature économique que l'on trouve dans certaines théories de la justice, ou d'explications de nature sociologique ou anthropologique qui viennent étayer l'argumentation en faveur de principes moraux substantiels. C'est au sujet de telles explications, qui ne sont pas des explications de la moralité, mais qui contribuent à la justification proprement dite, que je veux maintenant montrer qu'elles véhiculent parfois des présuppositions structurales qui affectent de façon subreptice les contenus proprement moraux de la théorie. J'en donnerai maintenant deux exemples avant de revenir ensuite aux explications de la moralité susceptibles de contenir, elles aussi, des présuppositions structurales.

1- Mon premier exemple est celui de la justice économique. Cette partie de la justice sociale cherche à articuler les principes et les mécanismes d'une distribution équitable de la richesse. Préalablement à toute argumentation morale portant sur des principes de justice particuliers, il est spécialement important pour les théories de ce type, de faire appel à des théories explicatives susceptibles de rendre compte de plusieurs phénomènes économiques empiriques reliés à la circulation, à l'acquisition, au transfert et à la production de la richesse et parfois à des modèles de l'agent économique. Une fois ces questions clarifiées, il s'agit ensuite d'évaluer, d'un point de vue moral, le bien fondé des mécanismes qui président actuellement à la distribution de la richesse, de formuler, le cas échéant, des règles ou des principes moraux susceptibles de les rendre plus équitables et, de déterminer, d'un point de vue empirique, la faisabilité des mécanismes qui peuvent contribuer à l'application de ces principes.

Certaines explications de la distribution de la richesse dans les sociétés actuelles mettent l'accent sur les caractéristiques individuelles des agents : leurs efforts, leurs talents ou leur capacité d'adaptation seraient, selon ces explications, les facteurs déterminants de l'existence des disparités économiques entre les individus. Supposons pour simplifier que cette explication soit

tenu pour supérieure à toute autre et qu'elle constitue la seule base à partir de laquelle on procède à l'évaluation morale des mécanismes de la distribution de la richesse. Sur la base d'une telle explication, on peut estimer que les mécanismes actuels de la distribution économique sont injustes et qu'ils doivent être rectifiés et on peut aussi estimer le contraire. Par exemple, on peut articuler et défendre un principe de justice visant à rectifier la distribution initiale, et en vertu duquel l'on devrait supporter économiquement les personnes moins talentueuses ou plus faibles. Ou au contraire, on peut arguer que la distribution initiale est *naturelle* et que d'un point de vue moral il ne faut ni la modifier, ni même songer à en déjouer les mécanismes. On peut même ajouter, dans cet esprit, que la plus grande richesse récompense les plus méritants, et qu'ils en seraient *injustement* privés si l'on changeait les règles du jeu ou si on procédait à une redistribution des richesses. Mais que l'on argue pour une amélioration des mécanismes actuels de la distribution des richesses ou pour le *statu quo* en cette matière, les arguments ne porteront toujours que sur les facteurs de la distribution identifiés par l'explication initiale, à savoir, les efforts, les talents ou les capacités d'adaptation des individus et jamais sur d'autres facteurs possibles.

Supposons au contraire une théorie de la justice économique qui se donnerait comme seul point de départ une explication systémique de la distribution des richesses. Une telle explication met l'accent non pas sur les caractéristiques individuelles des agents, bien qu'elle en tienne aussi compte, mais plutôt sur la place respective qu'ils occupent au sein d'une distribution donnée. Les disparités dans la richesses sont ainsi attribuées au fait que les personnes font partie d'un même système socio-économique au sein duquel la prospérité des uns s'acquiert aux dépens de celle des autres. Dans cette perspective, la propriété matérielle n'est plus vue comme une relation entre une personne particulière et les choses qu'elle possède, mais comme une relation entre les personnes. Sur la base d'une telle explication, les mécanismes actuels de la distribution économique ne peuvent plus être considérés comme des mécanismes *naturels,* ni la plus grande richesse comme une récompense bien méritée d'un point de vue moral et les principes de la justice économique ont plus de chance d'inclure les principes plus étendus de la justice sociale.

Ce que montre le contraste entre ces deux explications, c'est d'abord que la première explication de la distribution de la richesse contient une présupposition structurale. En effet si, appliquant le test proposé par Garfinkel, nous nous demandons s'il est raisonnable de croire que dans les sociétés actuelles, toutes les personnes également talentueuses, également disposées à l'effort ou également capables de s'adapter à leur environnement jouissent d'une situation économique approximativement égale, la réponse évidente est : non. D'autres facteurs sont donc à l'oeuvre dans la distribution de la richesse, des facteurs qui sont présupposés par l'explication individualiste et qui sont constitutifs du phénomène que l'on cherche à expliquer. Ce sont ces facteurs qui sont pris en compte dans la deuxième explication. Alors que la

première explication cherche à rendre compte de la distribution de la richesse en expliquant comment les individus en viennent à posséder ce qu'ils possèdent, la seconde en rend compte en expliquant comment, A et non pas B, en vient à occuper telle position au sein d'une distribution donnée de la richesse.

La seconde chose que montre le contraste entre ces explications est l'incidence qu'elles exercent sur le contenu et sur la portée des principes moraux qu'elles contribuent respectivement à justifier. D'une part, on peut remarquer que l'explication systémique, selon laquelle la richesse des uns dépend de la pauvreté des autres, rend le *statu quo* plus difficile à justifier d'un point de vue moral qu'il ne l'est sur la base de l'explication individualiste. Mais ce type de contrainte n'est ni le plus important ni le plus significatif. L'incidence la plus considérable, et aussi la plus implacable, qu'exerce l'explication sur les contenus moraux découle du fait qu'elle détermine la portée des principes de justice ; en se portant garante de l'identification des facteurs de distribution elle désigne du même coup ce qui, dans une théorie donnée, doit faire l'objet d'une évaluation morale. Sur la base de la seule explication individualiste, il n'y a aucune raison de réfléchir moralement aux sources d'inégalité économique que pourrait révéler l'explication systémique comme, par exemple, la discrimination raciale ou sexuelle, l'exploitation ou encore l'existence d'un système de caste. Tenues hors de la portée de l'explication individualiste, précisément parce que celle-ci recèle des présuppositions structurales, ces sources d'inégalités sont aussi tenues à l'extérieur du domaine de la justice économique comme autant de facteurs non problématiques du point de vue de la justice. Le résultat est donc que ces sources d'inégalité économique sont cautionnées moralement, de même que le système qui les génère, sans pour autant avoir fait l'objet d'une évaluation morale en bonne et due forme. C'est là l'effet le plus percutant des explication recelant des présuppositions structurales lorsqu'elles interviennent dans la justification des jugements moraux.

2- Mon deuxième exemple des présuppositions structurales à l'oeuvre dans la théorie morale est celui d'un argument utilisé par Rawls à l'appui du principe de différence[14]. Il s'agit d'un argument qui fait un appel sans équivoque à deux axiomes de la théorie du choix social. Cette théorie formelle, développée dans le champ de l'économie de bien-être, a comme point de départ intuitif l'idée qu'un ensemble de politiques sociales (constituant une « option sociale » parmi d'autres) peut être justifié si on peut montrer qu'il serait choisi, de préférence à tout autre, par les agents rationnels susceptibles d'être touchés par ces politiques. Dans cette optique, le « choix social » s'explique par la convergence des choix individuels vers une option donnée et le but de la théorie est précisément de représenter formellement les conditions dans lesquelles une telle convergence pourrait être réalisée. Or la formulation axiomatique de ces conditions vient ajouter une coloration bien particulière à

14. Rawls, 1971

l'idée intuitive du choix social. Le premier des deux axiomes qui m'intéressent ici, stipule l'indépendance des préférences individuelles : les préférences qu'entretient A ne dépendent pas du fait que B entretienne les préférences qu'il entretient et conversement. Un second axiome stipule l'indépendance des biens, c'est-à-dire de ce qui est préféré par les agents : le x préféré par A n'a aucun effet sur l'utilité, pour B, du y qu'il préfère et conversement.

Ces deux axiomes ont des implications qu'il importe de souligner. Le premier axiome impliquerait, par exemple, qu'une option *sociale* sera choisie par un agent sans que celui-ci fasse entrer dans ses considérations la probabilité que cette option soit aussi voulue par d'autres que lui ; ainsi, les choix des agents doivent demeurer indépendants de toute croyance concernant les mérites et les démérites, pour l'ensemble du corps social, de l'option qu'ils préfèrent. Le second axiome, de son côté, signifierait par exemple, qu'une société où les travailleurs peuvent se donner des organisations syndicales efficaces, si telle est l'option favorite de A, devrait être vue comme ne posant aucune limite aux avantages que B pense pouvoir retirer d'une société régie par les lois d'une économie capitaliste et conversement ; ainsi, les choix des agents devraient demeurer entièrement indépendant de toute considération concernant la manière dont la vie en société peut modifier, ou contrecarrer leurs attentes. Bref, ces deux axiomes font en sorte que les seuls choix individuels capables de contribuer au choix social, soient ceux qui sont basés sur des préférences individuelles, elles-mêmes uniquement fondées sur des considérations individualistes et jamais sur des considérations ou des croyances portant sur autrui, ses intérêts ou sur les conflits qu'ils sont susceptibles de susciter au sein d'une société. L'explication du choix social, donnée dans ce contexte, véhicule donc, par la voie de ces deux axiomes, son lot de présuppositions structurales. Les contraintes imposées par ces deux axiomes sont en fait des contraintes sur l'expression des préférences individuelles en matières sociales ; elles font en sorte que les préférences susceptibles d'être motivées par des considérations systémiques ne peuvent tout simplement pas être prises en considération.

En vertu du principe de différence de Rawls, les inégalités sont moralement acceptables au sein d'une société juste si elles contribuent à l'amélioration de la condition des moins bien nantis. Pour montrer que ce principe est justifié, Rawls suppose deux options sociales et argue que les choix d'individus rationnels convergeraient vers la première. Dans cette première option la distribution du bien-être s'effectue, disons, selon une échelle qui va de 6 pour les mieux nantis à 5 pour le groupe médian puis à 4 pour les moins bien nantis. La deuxième option illustre une société strictement égalitariste ou le niveau de bien-être se situe à 3. Rawls soutient que le choix d'individus rationnels convergent vers la première option car celle-ci représente, par rapport à la deuxième, une amélioration du sort de chacun, incluant celui des moins bien nantis. Ce ne sont pas des considérations portant sur les avantages individuels des agents, mais l'envie seule, dit-il, qui pourrait motiver le

rejet de la première option ; mais puisque l'envie, ajoute Rawls, n'est pas un motif valable d'un point de vue moral, alors la première option doit prévaloir[15].

Le raisonnement de Rawls, pourrait donc être reconstruit de la façon suivante : i) chaque individu jouit d'un plus grand bien-être dans la première option que dans la seconde. ii) chaque individu a donc des raisons personnelles, qui ne doivent rien aux préférences d'autrui, de choisir la première option. Ainsi, l'indépendance des préférences prévaut. iii) pour deux individus A et B ayant des niveaux de bien-être différents dans la première option, l'amélioration de la condition de A par rapport à la deuxième option, n'a aucun effet sur l'amélioration escomptée par B. Ainsi formulée, l'idée de Rawls selon laquelle la première option n'est préjudiciable pour personne (« seule l'envie... ») apparaît comme un corollaire de l'axiome stipulant l'indépendance des biens. Rawls semble donc prendre pour acquis que ce raisonnement est fondé puisqu'il satisfait aux deux conditions posées les axiomes dont il a été question plus tôt.

Mais n'eût été de ces conditions, le scénario décrit par Rawls aurait pu se prêter à un raisonnement bien différent, accréditant le choix de l'option égalitariste et justifiant par le fait même le principe de justice correspondant. Des individus rationnels, non limités par la condition découlant de l'indépendance des biens, auraient pu réaliser que certains tirent un plus grand avantage que d'autres de la première option[16]. Réfléchissant au fait que cette option ne peut pas satisfaire les attentes maximales de tous, et en particulier leurs propres attentes, et craignant peut-être les conflits sociaux qui pourraient en résulter, ils auraient pu choisir la seconde option. Et des individus rationnels, non limités par la condition résultant de l'indépendance des préférences auraient pu constater qu'une distribution inégalitariste avait pour effet l'attribution à différents individus d'un *rang* différent. Ils auraient pu faire intervenir dans leur raisonnement les avantages et les inconvénients marginaux résultant de la position relative qui échoit à chacun en vertu de cette distribution[17], comme les inégalités de pouvoir ou la perte pour certains

15. *Ibid*., p. 531-536

16. En vertu de l'axiome stipulant l'indépendance des biens, on ne peut pas prendre en considération le fait que l'utilité d'un individu qui choisit la première option parce qu'il espère accéder au niveau supérieur dans cette option, soit affectée par le fait qu'un autre individu y accède à sa place. Mais puisque ceci doit être pris en considération lorsque l'on compare entre elles les utilités dévolues à chaque niveau dans la première option alors le seul raisonnement possible doit être basé, comme l'argument de Rawls, sur la présence/absence d'amélioration par rapport à la deuxième option et ceci n'implique qu'une comparaison entre le niveau d'utilité dans la deuxième option et les niveaux d'utilité, pris un à un, dans la première option.

17. A. K. Sen a souligné que l'argument de Rawls ne fait intervenir que des considérations de niveau. Il établit un contraste, sur ce point, entre le contractualisme et l'utilitarisme qui, lui, se base sur une comparaison des gains encourus par les uns et des pertes encourues par les autres. Sen soutient que les deux points de vue sont complémentaires et qu'il est essentiel de combiner les deux lorsque l'on aborde les questions de justice distributive. (Sen,

de l'estime de soi et, au vue des risques encourus, opter pour une distribution égalitariste et ce, sans que l'envie n'entre en ligne de compte.

Plusieurs aspects de la théorie de Rawls nous invitent d'ailleurs à réfléchir en ces termes lorsqu'il est question d'inégalité socio-économique. Mais lorsque Rawls cherche à justifier le principe de difference, la question centrale, pour lui, est celle de savoir si chacun peut escompter un niveau de bien-être plus élevé dans une société inégalitaire. La question qu'il aurait du poser dans ce contexte est plutôt celle de savoir si chacun a des raisons de penser qu'une *distribution* inégalitaire lui sera profitable. Mais cette seconde question n'est même pas formulable dans le modèle du choix rationnel que retient Rawls, car elle impliquerait la possibilité, d'emblée exclue par ce modèle, d'une incursion dans le domaine des effets systémiques de la distribution. Si Rawls en arrive à la conclusion — étrange, compte tenu de ce qu'il dit par ailleurs des effets de l'inégalité sociale — que l'inégalité socio-économique peut être moralement justifiée dans certaines circonstance, c'est parce qu'il fait appel à une explication du choix rationnel qui détermine le cadre à l'intérieur duquel les agents doivent faire des choix, mais qui ne cherche pas à expliquer comment ou pourquoi des agents rationnels choisiraient de délibérer à l'intérieur d'un tel cadre. Si l'on soulevait sérieusement la question de savoir quels motifs pourraient avoir des agents rationnels pour restreindre ainsi le cadre de leurs délibérations, la réponse serait sans doute : aucun. Ce qui montrerait bien, s'il en était encore besoin, que ce modèle de la rationalité recèle des présuppositions structurales. Mais la justification morale du principe de différence hérite de ces présuppositions. Comme le modèle de la rationalité utilisé par Rawls ne permet pas de rendre compte de certains types de considérations dont on peut penser qu'elles font partie du raisonnement d'agents rationnels, ces considérations sont aussi exclues de celles qui devraient entrer dans l'évaluation du principe de différence. Mais ce qui est exclu de cette manière n'est pas pour autant laissé pour compte. Bien au contraire, les effets systémiques de la distribution, sur lesquels le modèle de la rationalité de Rawls nous force à fermer les yeux, sont par le fait même tenues pour inoffensifs du point de vue de la justice et donc, moralement cautionnés.

6. Les limites de l'enquête philosophique

Le problème soulevé en théorie morale par les explications qui recèlent des présuppositions structurales est donc double. D'abord ces explications mettent l'accent sur certains aspects du phénomène à expliquer tout en négligeant certains autres aspects de ce phénomène. Elles induisent de ce fait une perspective

---

non daté). Mon propre argument souligne la pertinence, dans ce contexte, d'un troisième point de vue : celui où on peut comparer les niveaux en tenant compte de leur valeur relative au sein d'une distribution. Je remercie Nicolas Kaufmann pour avoir attiré mon attention sur cet article de Sen qui m'a permis de formuler plus précisément la position que j'avance ici.

particulière qui délimite le domaine explicite de la justification morale. Mais ce faisant, et c'est la deuxième facette du problème, elles excluent de ce domaine les aspects négligés du phénomène qu'elles expliquent, avec comme résultat que ceux-ci sont, en dernière analyse, moralement cautionnés sans pour autant faire l'objet d'une justification morale en bonne et due forme.

La question que je voudrais soulever maintenant, et ceci nous ramène sur le terrain d'une théorie de la justification, est la suivante : Si, comme je l'ai soutenu dans la première section de cet article, la justification des jugements moraux particuliers peut être validée aux termes d'une conception donnée de la justification, peut-on s'attendre à ce que les explications recelant des présuppositions structurales et contribuant à la justification des jugements moraux particuliers, soient accréditées par certaines conceptions de la justification ? Supposons, par exemple, qu'une conception de la justification élaborée au terme de l'enquête philosophique ait comme conséquence que les seules explications pouvant contribuer à la justification morale proprement dite sont en fait des explications recelant des présuppositions structurales ; quelle conclusion pourrait-on en tirer, et au sujet de cette théorie de la justification, et au sujet de la validité des explications qu'elle requiert ? L'importance de répondre à cette question apparaît clairement lorsque l'on réfléchit au fait que les théories de la justification, du moins comme je les ai caractérisées, s'appuient en grande partie sur des explications de la moralité. Si l'on en venait à conclure qu'est inacceptable une conception de la justification qui requiert, au niveau de la justification des jugements moraux particuliers, des explications recelant des présuppositions structurales, cela pourrait bien signifier que certaines explications de la moralité ne sont pas non plus acceptables.

La réponse à cette question peut sembler évidente, mais je crois qu'elle ne l'est qu'en partie. Si une théorie donnée de la justification morale requiert que les contenus moraux soient en partie soustraits à la justification proprement dite, il est en effet évident qu'elle est inacceptable. Mais ceci, comme je l'ai souligné plus tôt, n'est qu'un aspect du problème soulevé, en théorie morale, par les explications contenant des présuppositions structurales. La réponse à la question devient moins évidente lorsque cette question porte sur la perspective particulière induite par une explication contribuant à la justification morale. Que pourrait-on conclure, pas exemple, d'une théorie de la justification exigeant que les seules explications valides susceptibles de contribuer à la justification de jugements moraux particuliers soient des explications individualistes ? Ces explications, comme je l'ai déjà dit, contiennent la plupart du temps des présuppositions structurales. Devrions-nous conclure que leur usage dans le cours de la justification morale peut être validé par une théorie de la justification ou devrait-on plutôt conclure que la théorie est elle-même inacceptable ?

A quoi pourrait ressembler, pour commencer, une telle théorie de la justification ? Elle devrait d'abord articuler, sur la base d'une explication de

la moralité ou de certains de ces aspects, une analyse qui établit la primauté d'un point de vue individualiste et justifier cette analyse en regard des explications rivales, c'est-à-dire des explications en vertu desquelles, par exemple, les notions de collectivité ou de contexte social doivent jouer un rôle de premier plan. Ce faisant une explication individualiste de la moralité souscrit aux standards de l'enquête philosophique c'est-à-dire, qu'elle cherche à s'appuyer sur des arguments plausible et valides, et prend en considération les objections possibles. Mais elle élucide du même coup la perspective qui, selon elle, doit prévaloir dans une justification des jugements moraux particuliers et elle le fait non seulement en articulant et en défendant cette perspective, mais en rendant explicite ce qu'elle exclut, c'est-à-dire, ce qu'elle estime être de mauvaises raisons à l'appui des jugements moraux particuliers. C'est dire qu'au niveau où s'articule une théorie de la justification, les présuppositions structurales des explications requises par cette théorie sont entièrement explicitées et que cette théorie n'en fait elle-même intervenir aucune, au niveau de son explication de la moralité, qui n'ait d'abord été explicitement motivée.

Jusqu'ici, une théorie de la justification ainsi conçue pose donc des contraintes sur la nature des raisons susceptibles de contribuer à la justification des jugements moraux particuliers, mais elle n'en pose aucune sur le domaine des objets susceptibles d'être soumis à une évaluation morale. Si cette théorie stipule que seules des explications individualistes peuvent légitimement intervenir dans la justification morale, elle ne requiert pas qu'aucun argument (individualiste) soit déployé, pour montrer, par exemple, la non-pertinence morale de facteurs systémiques. C'est-à-dire qu'elle ne requiert pas que les facteurs exclus du domaine des « bonnes raisons » par la perspective individualiste, demeurent aussi à l'abri d'une évaluation morale.

Mais ce qui n'est pas exigé par une théorie de la justification est-il permis par elle ? La justification morale pourrait-elle être validée par le simple fait qu'elle est compatible avec une théorie individualiste de la justification et, sous prétexte que cette dernière rend explicite la perspective individualiste et ce qu'elle exclut, être dispensée de soumettre à une évaluation proprement morale des jugements que par ailleurs elle cautionne moralement ? Autrement dit, la justification morale peut-elle prendre prétexte d'une conception de la justification pour faire usage d'explications contenant des présuppositions structurales ? Prétendre que oui serait prétendre à l'équivalence de deux ordres différents de normativité : celui où l'on détermine ce qui doit compter pour une bonne raison et celui où l'on donne des raisons particulières à l'appui de jugements moraux particuliers. Si la justification morale mise ainsi sur les présupposés structuraux d'une explication individualiste, ce ne peut être qu'à la faveur d'une confusion entre ces deux ordres de justification, mais une fois dissipée la confusion, il devient clair que ce que la théorie de la justification n'exige pas, ne peut pas non plus être validé en son nom. Et ce qu'elle n'exige pas ne peut pas non plus réussir à l'invalider. Il semble

donc qu'une conception philosophique de la justification, qu'elle soit basée ou non sur une explication individualiste, ne peut pas, si elle respecte les standards de l'enquête philosophique, exiger de la justification des jugements moraux particuliers qu'elle fasse appel à des explications contenant des présuppositions structurales.

Nous pouvons donc conclure que des conceptions de la justification qui exigeraient de la justification morale qu'elle fasse appel à des explications recelant des présuppositions structurales sont inacceptables. De telles conceptions, je l'ai déjà dit, sont inacceptables en regard de leurs conséquences parce qu'elles impliquent que les contenus moraux soient en partie soustraits à la justification morale proprement dite. Mais, de plus, il est difficile d'imaginer comment elles pourraient avoir une telle conséquence sinon en se basant elles-mêmes sur des explications de la moralité qui font intervenir des présupposés moraux ou structuraux. Comme nous venons de le voir, c'est un écueil que doivent réussir à éviter les conceptions crédibles de la justification morale.

C'est dire que dans aucun cas l'usage d'explications contenant des présuppositions structurales ne peut être accrédité aux termes d'une enquête philosophique : ou bien celle-ci est menée conformément aux standards philosophiques appropriés, et alors elle ne peut pas servir de caution à de telles explications, ou bien elle n'est pas conduite conformément à de tels standards et alors elle ne peut rien cautionner du tout.

Ce résultat est encourageant, car ce qu'il tend à confirmer, s'il est bien fondé, c'est que la critique que j'ai faite ici des explications recelant des présuppositions structurales et du rôle qu'elles jouent dans la justification des jugements moraux particuliers ne présume en rien de la valeur des conceptions substantives concernant soit la nature de la moralité soit le contenu de la morale. Cette critique se fonde entièrement sur une caractérisation générale de ce qu'est la justification morale, et mes conclusions, sur le rapport que celle-ci entretient, au sein de la philosophie morale, avec les explications de la moralité.

7. Conclusion

S'il était important d'établir le bien fondé de cette analyse en regard de l'économie générale de la théorie morale, il faut cependant souligner que l'usage d'explications recelant des présuppositions structurales dans le cours de la justification de jugements moraux particuliers, ne se revendique habituellement pas d'une conception philosophique de la justification. Comme dans le second exemple que j'ai présenté ici, l'usage de ce type d'explication est plutôt vu comme un moyen commode de représenter certains types de raisonnement et d'étayer, du même coup, des jugements moraux particuliers. Mais dans ce contexte, ces explications risquent d'autant plus d'avoir des effets pervers ; non seulement elles ont un impact sur les contenus moraux de la théorie, mais encore, cet impact risque de passer inaperçu aux yeux de ceux-là mêmes qui font usage de telles explications, tenant dès lors pour justifié ce qui en fait ne

l'est pas et ne pourrait pas l'être si l'on s'en remettait aux conceptions explicites de la justification et aux prémisses morales explicitement acceptées par ces auteurs. Il est remarquable que Rawls, dont on a l'habitude de dire en exagérant un peu que sa théorie de la justice est en fait une théorie de la justification morale, s'en soit remis, pour ce qui est de la justification de ses deux principes de justice, à un mode de représentation du raisonnement moral dont les présupposés structuraux, à supposer qu'ils aient jamais été clairement identifiés par lui, n'auraient jamais passé le cap de sa monumentale conception de la justification, ni contribué à justifier un principe de différence qu'aucune des prémisses morales admise par Rawls ne pouvait impliquer.

Les présuppositions structurales ne sont probablement qu'un indice parmi d'autres de l'impact qu'exerce subrepticement l'appareil méthodologique des théories morales sur les contenus moraux. Cela reste à explorer. Tout ce que j'ai voulu montrer ici, c'est qu'il y a au moins quelques bonnes raisons, pour les philosophes moraux qui sont de plus en plus enclins aux emprunts méthodologiques, d'entreprendre une telle exploration. Ces raisons tiennent à la clarification de ce que l'on entend, et de ce que l'on peut entendre, en théorie morale, lorsque dit qu'un principe ou qu'un jugement moral est justifié. Une raison supplémentaire de le faire, qu'il n'y avait pas lieu d'élaborer dans le contexte du présent article mais à laquelle les philosophes devraient être sensibles, est illustrée par le cas des explications recelant des présuppositions structurales. Ces explications sont, par définition, des explications inadéquates du point de vue empirique. Compte tenu des contraintes qu'elles font peser sur les contenus moraux proprement dits, on peut difficilement s'attendre à ce que les jugements moraux justifiés sur la base de telles explications soient compatibles, comme le souhaitent plusieurs philosophes, avec nos meilleures représentations du monde dans lequel nous vivons. Que l'on soit ou non compatibiliste, cet exemple montre que nous avons aussi intérêt à réfléchir au fait que ce que l'on considère comme de simples emprunts méthodologiques peuvent faire d'une entreprise de justification morale, un exercice d'autoréfutation.

Bibliographie

Daniels, Norman, 1996, *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dretske, Fred, 1973, « Constrastive Statements », *Philosophical Review* 82.

Garfinkel, Alan, 1981, *Forms of Explanation,* New Haven, Yale University Press.

Gauthier, David, 1986, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.

Mackie, J. L., 1977, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth : Penguin.

Nielsen, Kai, 1996, *Naturalism without Foundations*, Amherst, Prometheus Books.

Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press.
Scanlon, Thomas, 1992, « The Aims and Authority of Moral Theory », *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 12, no.1. 1-23
Sen, A. K., (non daté), « Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem » dans Daniels, Norman dir., *Reading Rawls*, New York, Basic Book.

Document généré le 6 août 2020 15:56

Philosophiques

À la recherche de la source des normes déontologiques

Sarah Stroud

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004989ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004989ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Stroud, S. (2001). À la recherche de la source des normes déontologiques. *Philosophiques*, *28* (1), 151–171. https://doi.org/10.7202/004989ar

Résumé de l'article

La pensée morale ordinaire semble incorporer une adhésion à des contraintes ou des restrictions déontologiques : des interdictions qui restent en vigueur même dans des cas où les actions interdites constituent le seul moyen de prévenir des conséquences encore pires. La *source* de ces normes déontologiques, cependant, n'est pas évidente. Plusieurs tentatives récentes pour trouver une base aux restrictions déontologiques ou pour expliquer ce qui les génère sont examinées. La plus prometteuse insiste sur la valeur intrinsèque du statut moral protégé que la morale déontologique attribue à chacun de nous. On discutera brièvement les points forts d'une telle approche et les difficultés auxquelles elle fait face.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

À la recherche de la source des normes déontologiques

SARAH STROUD
Université Mcgill
sarah@philo.mcgill.ca

RÉSUMÉ. — La pensée morale ordinaire semble incorporer une adhésion à des contraintes ou des restrictions déontologiques : des interdictions qui restent en vigueur même dans des cas où les actions interdites constituent le seul moyen de prévenir des conséquences encore pires. La *source* de ces normes déontologiques, cependant, n'est pas évidente. Plusieurs tentatives récentes pour trouver une base aux restrictions déontologiques ou pour expliquer ce qui les génère sont examinées. La plus prometteuse insiste sur la valeur intrinsèque du statut moral protégé que la morale déontologique attribue à chacun de nous. On discutera brièvement les points forts d'une telle approche et les difficultés auxquelles elle fait face.

ABSTRACT. — Ordinary moral thought seems to reflect a commitment to deontological constraints or restrictions on conduct: to prohibitions which remain in force even if such actions are the only way to avert still worse consequences. The *source* of these deontological norms, however, is not clear. Several recent attempts to offer a basis for deontological restrictions or to explain what gives rise to them are examined. The most promising such attempt emphasizes the intrinsic value of the protected moral status which deontological morality ascribes to each of us. The strong points of such an approach and the difficulties facing it are briefly discussed.

Un chapitre fort intéressant de la philosophie morale contemporaine a été ouvert par Samuel Scheffler lorsque celui-ci a clairement défini le contraste entre, d'une part, le conséquentialisme et, d'autre part, toute morale comprenant des restrictions déontologiques sur la conduite[1]. Les écrits de Scheffler ont amorcé de part et d'autre une vive discussion qui est toujours en cours. Le conséquentialisme présente les grands avantages de la simplicité et de la clarté structurelle et conceptuelle, mais sa conception de ce qui est moralement permis et de ce qui est interdit ressemble souvent très peu à nos convictions morales fermes. Le déontologisme profite donc d'un lien beaucoup plus étroit avec notre pensée morale : mais, en revanche, il lui manque la transparence conceptuelle dont bénéficie sa rivale. En particulier, nous ne comprenons pas très bien d'où viennent ces normes déontologiques. Quelle est leur source ? Quelles idées animent la conception morale déontologique et donnent lieu aux prohibitions qui la caractérisent ? Les réponses à ces questions ne sont pas évidentes, mais il faut continuer à les chercher, car en

1. Scheffler, 1982.

comprenant mal les normes déontologiques, nous comprenons mal notre propre conception morale.

Le conséquentialisme en tant que théorie morale se réduit en fait à une seule norme générale qui gouverne toute conduite. Le conséquentialisme base la classification morale de chaque acte uniquement sur ses conséquences (d'où son nom). Notamment, il nous prescrit d'accomplir en toutes circonstances l'acte qui, parmi toutes les lignes de conduite qui nous sont disponibles, aura les meilleures conséquences. En évaluant les états de choses qui résultent d'une action, le conséquentialisme peut utiliser n'importe quelle méthode *impartiale* et *neutre-quant-à-l'agent*. Suivant la première condition, les intérêts de chaque personne impliquée dans la situation doivent peser également dans le calcul du meilleur état de choses global : suivant la seconde, les valeurs comptées et calculées doivent être objectives et ne pas dépendre de la perspective particulière de l'agent. La forme la plus familière du conséquentialisme est l'utilitarisme, qui se sert du total du bien-être collectif comme seul critère d'évaluation des conséquences de différentes actions. Mais le conséquentialisme peut être marié à n'importe quelle axiologie qui répond aux conditions déjà notées. L'idée constante dans chaque forme du conséquentialisme, c'est qu'il faut toujours *maximiser* la valeur (quelle qu'elle soit) en agissant. Il faut toujours choisir l'action dont le résultat — vu d'une perspective impartiale et neutre-quant-à-l'agent — sera le meilleur à tous les points de vue.

Par contraste, un élément important de la pensée morale ordinaire est l'idée que certaines formes de conduite ou de traitement des personnes sont moralement inacceptables peu importe l'état de choses qui peut en résulter. La plupart d'entre nous ne sommes pas prêts à ne considérer que les conséquences d'une action pour la juger, comme le fait le conséquentialiste. Selon la conception morale intuitive que la majorité d'entre nous partageons, certains types d'actions — tels que le viol, la torture, le meurtre — sont interdits, et peuvent continuer de l'être même quand ils constituent le seul moyen de prévenir des conséquences générales encore pires. Dans la littérature, on appelle de telles prohibitions morales des *restrictions* ou des *contraintes déontologiques*[2]. Elles ont une toute autre structure que celle qui caractérise le conséquentialisme. Comme l'explique Charles Fried :

> C'est parce qu'il est mal (*wrong*), et pas seulement mauvais (*bad*), de mentir ou de tuer que ce sont des choses qu'on ne doit pas faire. Ce ne sont pas seulement des négatifs qui entrent dans un calcul et qui peuvent être compensés par le bien que vous puissiez faire ou par le plus grand mal que vous pourriez éviter. Ce caractère absolu est une expression de la manière dont les normes ou les jugements déontologiques diffèrent de leurs contreparties conséquentialistes.[3]

---

2. La terminologie suivante est également utilisée : restrictions (ou contraintes) *centrées sur l'agent* ou *relatives-à-l'agent*.

3. Fried, 1978, p. 9-10.

En réfléchissant sur nos jugements moraux, nous y trouverons probablement des éléments ayant cette structure (c'est-à-dire des éléments déontologiques) jouant un rôle important dans notre conception morale intuitive. Un exemple de Scheffler, légèrement modifié, nous aidera à voir la différence entre les conceptions conséquentialistes et déontologiques[4]. Un groupe terroriste est sur le point de lancer un attentat à la bombe qui blessera et tuera plusieurs personnes. Le seul moyen de prévenir cet attentat est de torturer l'enfant d'un des terroristes afin que ce dernier communique aux autorités les renseignements qui leur permettront de désamorcer la bombe. Le conséquentialiste dirait, semble-t-il, que le choix correct dans cette situation est de torturer l'enfant. En effet, le résultat de cet acte sera beaucoup moins mauvais que celui de la bombe, vu d'une perspective impartiale. Un grand nombre de personnes estropiées ou tuées constitue un état de choses bien pire qu'un seul enfant blessé (ou même tué). Dans ce cas, le conséquentialisme conçoit la torture comme nécessaire et en commande l'exécution afin d'éviter le premier scénario.

Si cette conclusion nous répugne, c'est que nous avons l'impression d'être confrontés à une norme puissante qui interdit de telles conduites. Comme l'explique Thomas Nagel, celle-ci ne nous apparaît pas comme une simple inhibition psychologique :

> Il semble que nous percevions dans (un tel) cas une raison relative à l'agent extrêmement forte de ne pas blesser une personne innocente. Cela se présente comme la perception d'une vérité normative, pas seulement d'une inhibition psychologique (...). Il nous est presque impossible de considérer cela comme une inhibition simplement utile.[5]

Remarquons que l'élément déontologique de la pensée morale ordinaire se manifeste même si nous nous sentons tiraillés par la nature de ce cas, qui nous apparaît comme un dilemme. Le fait même d'être tiraillé évoque le poids que nous accordons à un principe déontologique considéré comme un facteur important dans la décision. Autrement, il en irait beaucoup plus facilement : une fois les faits pertinents stipulés, la réponse conséquentialiste serait rapidement déduite et apparaîtrait clairement. Nous démontrons donc une adhésion au moins partielle aux contraintes déontologiques, même si nous ne sommes pas sûrs de ce qui constitue la bonne décision dans une telle situation. Il demeure qu'en nous référant à de tels principes déontologiques, nous écartons pour de bon le conséquentialisme, car ce dernier n'a pas de place pour des prohibitions qui restent en vigueur même quand le fait de les respecter entraîne des conséquences moins désirables qu'une violation préventive[6].

---

4. Scheffler, 1988, p. 3. Scheffler présente également dans son texte de 1982 un autre type de contraste assez frappant entre le conséquentialisme et la pensée morale ordinaire : celle-ci accorde à l'agent des « prérogatives » qui sont incompatibles avec les préceptes de celui-là. Nous ne considérons pas ici cet élément de la conception morale intuitive.

5. Nagel, 1986, p. 179 : l'ordre des phrases a été modifié.

En contraste avec la transparence de la genèse du principe conséquentialiste, la *source* des interdictions déontologiques auxquelles nous semblons croire peut paraître obscure. Le conséquentialisme exprime de façon directe l'idéal moral du traitement impartial, faisant appel également aux concepts qui nous sont déjà familiers de par d'autres contextes. Par exemple, nous utilisons déjà l'idée générale de faire ce qui aura le meilleur résultat dans le domaine de la prudence et de la rationalité individuelle. Par contre, les normes déontologiques ne semblent pas faire partie d'un tel cadre de raisonnement. D'où viennent-elles ? Comment expliquer la présence dans la morale des prohibitions de ce genre ? Nous aimerions mieux comprendre ces éléments déontologiques, afin de mieux comprendre nos convictions morales et l'univers moral dans lequel nous vivons. Dans ce texte, donc, nous ferons un bref tour d'horizon de la littérature afin d'examiner et d'évaluer quelques tentatives notables pour expliquer la base ou la source des normes déontologiques. Notre investigation commencera par de brèves discussions de quelques approches qui, bien que fort connues, s'avéreront peu prometteuses.

Dans certains écrits qui ne comptent pas parmi ses plus récents, et notamment dans *The View From Nowhere*[7], Thomas Nagel a suggéré que l'on pourrait trouver une explication ou une meilleure compréhension des restrictions déontologiques en supposant que ces restrictions sont particulièrement liées au fait d'*accomplir* ou de *viser* le mal. Quand on viole une interdiction déontologique, on incorpore le mal dans ce que l'on fait : voilà la raison pour laquelle on juge que cet acte est « mal ». Mais deux questions s'imposent à propos de cette suggestion. D'abord, il faut demander ce qui constitue exactement *faire* ou *viser* le mal. De plus, une fois le concept spécifique choisi (que ce soit *faire* ou *viser* ou un autre concept voisin), il faut expliquer plus précisément les conditions nécessaires pour l'application de ce concept à une action. Dans notre recherche d'une explication des normes déontologiques, il faut éviter que les concepts servant présumément à l'explication des prohibitions déontologiques puissent être également utilisés par un adversaire du déontologisme pour motiver une conception conséquentialiste (par exemple). Dans un tel cas, nous saurions que les concepts auxquels nous avons fait appel n'étaient pas suffisamment nets pour soutenir la conception déontologique contre ses rivales. Nous saurions que nous n'avons pas encore trouvé l'explication *complète* des convictions déontologiques.

Ce danger semble présent dans le cas de la suggestion de Nagel. Car il y a des interprétations *conséquentialiste*, peut-être plausibles, des concepts dont Nagel fait usage, qui rendraient ces concepts inaptes à expliquer ou à défendre le déontologisme. Considérons à titre d'exemple deux interprétations possibles de ce qui constitue « viser le mal ». (L'intérêt porté ici aux

6. Je voudrais remercier un évaluateur anonyme de *Philosophiques* pour des commentaires qui m'ont incitée à étoffer ce paragraphe.

7. Nagel, 1986, Chapitre 9.

intentions et aux buts de l'agent est en fait peu caractéristique du conséquentialisme, mais passons.) Le conséquentialiste pourrait proposer qu'on vise le mal si et seulement si on vise à amener un état de choses moins désirable que le meilleur qu'on aurait pu susciter. Ou encore, le conséquentialiste pourrait préférer réserver le concept de « viser le mal » pour des cas où l'agent vise à diminuer le bien-être global. Le conséquentialiste peut se déclarer d'accord avec Nagel : selon l'une ou l'autre de ces deux interprétations, viser le mal est toujours moralement proscrit. Car le conséquentialisme consiste en une seule instruction aux agents : accomplir l'action qui aboutit au meilleur état de choses possible. La prohibition du fait de « viser le mal », dans n'importe quel sens déjà défini, pourrait donc facilement être considérée comme un corollaire du principe de base du conséquentialisme. Cependant, selon ces nouvelles interprétations de l'idée nagelienne, cette interdiction ne ressemble pas du tout à une contrainte déontologique. Maltraiter quelqu'un intentionnellement ou causer du tort à quelqu'un de façon délibérée ne constituera pas, comme le souhaite Nagel, un cas où l'on « vise le mal », si on agit ainsi afin d'amener de meilleures conséquences globales que celles qui s'ensuivraient si on n'entreprenait pas cette action.

Même l'exemple introduit par Nagel pour illustrer les contraintes déontologiques ne serait pas un cas où l'on « vise le mal » selon les interprétations conséquentialistes de cette idée que nous avons considérées. Dans l'exemple central de Nagel, le seul moyen d'obtenir les clés d'une voiture dont on a besoin pour transporter des amis blessés à l'hôpital est de tordre le bras du petit-fils de la propriétaire de la voiture. Nagel explique que ce dilemme est facile sous une analyse conséquentialiste : les conséquences de l'action de tordre le bras — y compris, bien sûr, les conséquences souhaitables pour les amis de l'agent concerné — sont bien meilleures, tout compte fait, que celles de ne pas tordre le bras. Tout sentiment qu'il serait mal de tordre le bras à l'enfant dans une telle situation doit donc provenir d'une norme déontologique interdisant une telle conduite bien qu'elle puisse entraîner de meilleures conséquences. Nagel essaie d'expliquer ou de justifier l'idée d'une telle restriction en invoquant une prohibition morale à l'égard de « viser le mal ». Mais selon les interprétations conséquentialistes déjà citées de ce dernier concept, l'acte de tordre le bras à l'enfant ne compterait pas comme un cas où l'on vise le mal. En tordant le bras, on agirait ainsi précisément pour amener les meilleures conséquences possibles dans les circonstances et pour alléger la misère qu'éprouvent les amis de l'agent (augmentant ainsi le bien-être collectif). Cet acte ne satisferait donc ni l'une ni l'autre des définitions conséquentialistes de viser le mal et ne serait pas interdit par l'idée (que le conséquentialiste peut maintenant accepter) qu'il ne faut jamais viser le mal.

Même en supposant une réponse satisfaisante au problème déjà souligné — c'est-à-dire le besoin d'élaborer suffisamment les concepts utilisés dans une présumée explication pour les distinguer de toute interprétation adverse — une autre question demeurerait. Nagel a-t-il identifié de façon convain-

cante *pourquoi* il est mal de traiter quelqu'un d'une manière interdite par une norme déontologique ? Avons-nous trouvé une explication intuitivement satisfaisante du mal que nous percevons dans certaines formes de conduite ? Nagel essaie d'expliquer son raisonnement comme suit. Quand le mal est notre but, ou le moyen que nous avons choisi pour atteindre un but, nous sommes *guidés* par le mal. Loin d'être une conséquence regrettable d'un projet souhaitable, le mal est la destination vers laquelle nous avons choisi de nous diriger. Si notre ligne de conduite n'aboutissait pas au mal en question, nous réviserions notre stratégie pour garantir qu'elle entraîne ce mal. Cependant, dit Nagel, « la nature du mal est de devoir nous inspirer de la répulsion »[8]. Nous agissons donc « à l'encontre de la fibre normative » quand nous incorporons le mal dans ce que nous faisons. Une telle procédure renverse, intervertit, bouleverse le fonctionnement approprié du raisonnement pratique et de l'action.

Même après cette élaboration, cependant, la question demeure : avons-nous trouvé la raison pour laquelle nous jugeons que certains actes sont mal ? Nagel semble suggérer qu'il est irrationnel, dans un sens générique et non spécifiquement moral, d'agir de certaines manières (c'est-à-dire de rechercher ou viser le mal). Mais il est difficile de comprendre pourquoi les fautes rationnelles d'un agent seraient à la base d'une prohibition *morale*. Un aspect curieux du raisonnement de Nagel est l'importance exclusive qu'il accorde à l'agent, tandis que nous croyons intuitivement qu'une interdiction morale doit provenir, d'une manière ou d'une autre, du tort qu'un tel acte cause à la *victime*. Donc, nous ne trouverons probablement pas juste l'explication de Nagel, au regard des convictions morales qui la motivent : elle ne paraît pas analyser correctement la provenance des restrictions auxquelles nous croyons en tant que déontologistes intuitivistes.

Il est possible d'adresser la même critique à la tentative de Stephen Darwall, qu'il développe dans son intéressant article « Agent-Centered Restrictions from the Inside Out ». Dans ce texte, Darwall commence par délinéer une perspective à partir de laquelle la tâche de justifier les contraintes déontologiques paraît insurmontable. Il appelle cette perspective sur l'éthique « l'éthique à partir de l'extérieur » (*from the outside in*). Puis il décrit une autre perspective, selon laquelle ces restrictions paraissent entièrement naturelles et intelligibles : c'est l'approche « à partir de l'intérieur ». Selon Darwall, le conséquentialisme provient d'un point de vue extérieur à l'agent moral, en ce que sa conception de l'action juste et, à la suite, sa théorie du caractère intègre, sont basées sur une évaluation préalable, neutre-quant-à-l'agent, de la valeur des états de choses. Une telle approche de l'éthique ne facilite pas la justification ou même la compréhension des restrictions déontologiques. En effet, il est difficile de comprendre, à partir d'une perspective qui se préoccupe uniquement de ce qui a lieu, pourquoi il pourrait être moralement interdit de commettre un acte

8. *Ibid.*, p. 163.

qui, bien que répréhensible, aura pour effet de réduire le nombre total d'actes du même type. Mais les contraintes déontologiques, précisément, interdisent parfois de commettre de tels actes. Il est défendu, selon la perspective déontologique, de torturer une personne, même pour empêcher plusieurs actes de torture de la part d'autres agents. Darwall conclut que nous ne comprendrons jamais ces convictions déontologiques si nous restons enfermés dans une perspective « à partir de l'extérieur » sur l'éthique.

En revanche, selon Darwall, en abordant la morale d'une autre façon, nous verrons facilement d'où viennent les normes déontologiques. Selon l'approche « à partir de l'intérieur » de l'éthique, on se concentre sur le caractère moral de l'agent et on dérive une théorie de l'action juste de la conception qu'en a un individu moral responsable[9]. De ce point de vue, il n'y a rien de mystérieux à ce qu'il importe moralement que ce soit *moi* qui torture l'enfant dans notre cas original. Nous pourrons finalement comprendre les normes déontologiques, en tant qu'elles sont centrées sur l'agent. Darwall croit même que nous *devons* voir la morale de cette façon — « à partir de l'intérieur » — pour faire valoir les restrictions déontologiques, que nous n'avons pas d'autre choix. Examinons maintenant comment il entend faire le lien entre la perspective « à partir de l'intérieur » et la conception déontologique de la morale.

Selon Darwall, l'éthique doit prendre pour point de départ le fait de prêter attention au caractère et, en particulier, à l'intégrité morale de l'individu. L'intégrité consiste dans le fait qu'« une personne gouverne sa vie à partir de ses propres jugements moraux »[10]. Quand je délibère et que j'agis conformément à ma conscience, je maintiens mon intégrité morale en tant qu'agent. Si, par contre, j'agis contrairement à mes propres croyances et jugements moraux, je porte atteinte à mon intégrité. L'intégrité en ce sens est cruciale pour Darwall, car pour lui, « la responsabilité fondamentale de la vie morale consiste à maintenir l'intégrité »[11]. Voilà donc l'exigence la plus fondamentale à laquelle nous sommes assujettis en tant qu'êtres moraux, le défi de base de la vie éthique. Mon souci central comme agent moral est de préserver mon intégrité morale. À partir de cette insistance sur le caractère, nous pouvons dériver directement le principe suivant, qui articule comment nous devons *agir :* « les individus doivent se conduire de la manière qui est nécessaire au maintien de leur intégrité morale »[12]. Cette idée est le cœur de la conception darwallienne de l'action juste.

À supposer que nous acceptions cette approche de l'éthique, pourquoi penser qu'elle générerait des restrictions centrées sur l'agent ? En fait, on pourrait même se demander pourquoi elle engendrerait, d'une manière ou

9. Darwall, 1986, p. 291.
10. *Ibid*., p. 305.
11. *Ibid*., p. 305.
12. *Ibid*., p. 310.

d'une autre, une conception déterminée des types de conduite interdits. Cette théorie prescrit aux agents de s'assurer que leurs actions et leurs délibérations s'accordent avec leurs jugements moraux. Elle met l'accent sur « la responsabilité d'un individu (...) de ne pas faire ce qui est mal selon son jugement[13] ». Donc, au lieu de prescrire ou de proscrire directement certains types d'actions, cette approche exige plutôt qu'une certaine *relation* tienne toujours entre les actes et les jugements d'un agent. Néanmoins, Darwall croit que cette approche donnera lieu à certaines restrictions déontologiques sur la conduite. Son raisonnement va comme suit. Même les conséquentialistes — tout comme, bien sûr, ceux qui adhèrent à la morale du sens commun — croient que les agents devraient être guidés par des principes qui interdisent certains types d'actions malgré toute conséquence bénéfique possible. Nous croyons tous plus ou moins, dit Darwall, que les principes qui sont aptes à guider les agents dans leurs délibérations morales incluent des restrictions déontologiques. Cependant, dans l'optique conséquentialiste, ce fait n'a pas de rapport direct avec la théorie de l'action juste. Pour le conséquentialiste, les principes qui doivent guider les agents ne déterminent pas ce qui, en fait, est juste, et ce qui est véritablement mal. Plutôt, ces principes sont les meilleurs guides de l'action parce qu'ils sont efficaces sur le plan causal : les agents qui les suivent ont plus de chances de faire le choix d'actions justes, mais qui le sont pour des raisons étrangères à ces principes.

Par contraste, selon l'approche « à partir de l'intérieur » de Darwall, la théorie de l'action juste est liée directement à notre conception du caractère intègre. C'est même à partir de celle-ci que celle-là est développée. Dans cette optique, une fois établi quels sont les principes qui guident l'action d'une bonne personne — une personne de caractère intègre — nous avons déjà, et immédiatement, notre théorie de l'action juste. Car les principes qui déterminent ce qui est bien et ce qui est mal sont précisément, et uniquement, les principes qu'utilise dans ses délibérations la personne au caractère intègre. Selon l'approche darwallienne, il n'y a pas de différence possible entre ce qui guide les agents de caractère intègre et ce qui est vraiment bien ou mal. Il n'y a donc pas d'écart entre les deux théories du caractère et de l'action, comme on en trouve chez le conséquentialiste. En somme, parce que les agents au caractère intègre adhèrent à des restrictions déontologiques (rappelons que chaque parti admet cela, selon Darwall), ces restrictions font partie de la théorie correcte de l'action juste. Nous avons donc établi les restrictions déontologiques comme élément important de la morale en passant par une prémisse acceptée même par les conséquentialistes.

Selon Darwall, nous *devons* comprendre la morale de cette façon — c'est-à-dire « à partir de l'intérieur » — si nous espérons trouver une place pour les restrictions déontologiques. Mais même s'il est *possible* de dériver les normes déontologiques d'une telle approche de l'éthique, nous devons

13. *Ibid.*, p. 308.

espérer, je crois, que ce n'est pas la seule manière de les fonder. Car Darwall ne nous offre pas, lui non plus, une explication intuitivement satisfaisante du phénomène en question. Même si la théorie de Darwall implique vraiment qu'il y ait des contraintes déontologiques au sein de la morale, elle confère un statut dérivé à ces contraintes, comme, du reste, à tous les principes de conduite, à l'exception d'un seul. Selon Darwall, notre souci primordial en tant qu'agent moral est celui de préserver notre intégrité morale : c'est là l'exigence morale fondamentale. Toute autre exigence morale doit donc découler de ce réquisit de base. Les types de conduite qui sont interdits le sont *parce qu*'agir ainsi constitue une violation de ce devoir fondamental. Mais tout comme la conception de Nagel, cette approche ne semble pas situer adéquatement le mal qui caractérise certaines formes de conduite ou de traitement d'autrui. La raison pour laquelle il est mal de torturer un enfant doit, semble-t-il, se trouver dans le tort qui lui est fait, et non dans le préjudice que le tortionnaire cause à sa propre intégrité morale. Cette seconde identification de la source du mal ne rend pas justice à notre compréhension antécédente de la base de la contrainte, qui, croyons-nous vaguement mais avec confiance, doit plutôt provenir de considérations du premier type.

On pourrait même affirmer, de façon plus générale, que nos devoirs moraux fondamentaux doivent être envers *les autres*, et non envers soi-même. Sans nier qu'il y ait aussi des devoirs du second type, la morale n'existerait tout simplement pas s'il n'y avait pas d'autres personnes avec des besoins, des intérêts et des droits qu'il faut concilier avec ceux qu'on possède soi-même. C'est ce fait primordial qui est à l'origine de la morale. Les restrictions déontologiques nous paraissent comme une expression significative de cette idée, une illustration de l'importance des intérêts des autres pour la conduite morale. Darwall, cependant, essaie de justifier les contraintes déontologiques en les plaçant « à l'intérieur » de l'agent, au lieu de les baser sur des considérations qui ont à voir avec les victimes potentielles. Spécifiquement, il les défend en les reliant à ce devoir, supposément de première importance, de maintenir sa propre intégrité morale. Les normes déontologiques n'ont donc pas de fondements plus sûrs que ce principe de base, qui paraît cependant mal représenter les préoccupations centrales de la morale. Pour ces raisons, même si Darwall réussit à soutenir les normes déontologiques par cette ligne de pensée, cette explication ne nous satisfera probablement pas. Elle ne nous aide pas à comprendre notre conviction qu'il est mal de traiter les autres de certaines manières.

Nagel[14] et Darwall nous proposent de chercher dans le raisonnement pratique de *l'agent* les raisons pour lesquelles sa conduite est condamnable. Mais notre investigation suggère que c'est en concentrant notre attention sur la *victime* que nous avons le plus de chances de comprendre la base des restrictions déontologiques. De fait, une telle piste de réflexion paraît mieux répondre aux intuitions déontologiques qui motivent notre étude. Il demeure néanmoins

14. Nagel, 1986.

qu'une approche centrée sur la victime pourrait avoir du mal à se distinguer de l'optique conséquentialiste, car cette dernière semble proposer la façon la plus directe et la plus simple de tenir compte des intérêts des victimes. Y a-t-il toutefois une autre façon de tenir compte de la victime, qu'on peut distinguer clairement de l'approche « agrégative » du conséquentialisme ? Je propose de diriger notre attention vers la conception que nous nous faisons du statut moral protégé dont jouit chaque personne. Cette idée ne se prête guère à une interprétation agrégative, et son investigation me paraît susceptible de faire progresser notre réflexion. S'il était possible d'élucider davantage la nature de ce statut et les raisons pour lesquelles nous l'attribuons aux personnes, je crois que nous comprendrions mieux la source des normes déontologiques[15].

Une mine d'idées qu'il est naturel d'exploiter dans cette enquête est, bien sûr, l'œuvre d'Emmanuel Kant. Sans traiter des idées kantiennes avec trop de détails, essayons de voir en termes généraux l'aide que celles-ci pourraient nous apporter. Commençons donc par affirmer que l'humanité ou la nature rationnelle a un statut spécial, même unique, en tant que fin en soi. Elle n'a pas de prix, mais possède plutôt une dignité située au-delà de tout prix. Poursuivre toute fin subjective aux dépens de la nature rationnelle elle-même constitue donc non simplement une évaluation erronée mais une erreur plus sérieuse, une confusion profonde. La nature rationnelle est la condition de toute valeur : toute fin subjective a de la valeur uniquement parce qu'elle a été choisie par un agent rationnel. La nature rationnelle ne doit donc jamais être sacrifiée au profit d'un but subjectif et contingent : agir ainsi revient à poursuivre une fin au prix de détruire ce qui a conféré la valeur à cette fin en premier lieu. Il y a donc une priorité lexicale de la nature rationnelle sur toute fin qu'elle peut sélectionner.

Ces idées expliqueraient une partie des données déontologiques que nous cherchons à mieux comprendre. Par exemple, elles expliqueraient pourquoi il est mal de tuer quelqu'un pour son propre plaisir ou celui des autres, peu importe l'intensité du plaisir que ce genre d'acte puisse susciter. Le plaisir est un but purement subjectif, il ne pourrait donc jamais justifier la destruction de la nature rationnelle en la personne de la victime. Le plaisir n'est ici qu'un exemple : le même argument interdirait qu'on tue pour avancer n'importe quel but subjectif, qu'il s'agisse du sien ou de celui d'autres personnes. Nous pourrions de cette manière rendre compte de certains types de prohibitions déontologiques : celles où le meurtre est une tentative de promouvoir des fins purement subjectives.

Mais il y a d'autres cas qui sont moins bien traités par l'idée de la priorité de l'humanité sur toute fin qu'elle puisse choisir. Car il est possible d'interpréter l'approche kantienne comme rien d'autre qu'une *axiologie*, c'est-à-dire comme rien d'autre qu'un moyen distinctif d'évaluer la valeur

15. J'ai modifié ce paragraphe suite aux commentaires d'un évaluateur anonyme, que je voudrais encore une fois remercier.

des états de choses. David Cummiskey[16] développe cette interprétation, avec la conséquence inattendue que les idées kantiennes s'intègrent facilement à une théorie conséquentialiste, formant même la base d'une version nouvelle de cette théorie morale. Dans l'interprétation axiologique de l'approche kantienne, les remarques déjà résumées indiquent seulement que la nature rationnelle a beaucoup plus — même incomparablement plus — de valeur intrinsèque que toute autre chose. Ce serait donc une grave erreur que de préférer un état de choses par lequel une fin autre que la nature rationnelle est priorisée aux dépens de celle-ci : un tel état de choses ne pourrait avoir autant de valeur que celui par lequel la nature rationnelle est préservée. Cependant, rien dans cette axiologie n'exclut la possibilité qu'elle serve de base à une conception téléologique ou conséquentialiste de la morale. Comme nous l'avons constaté, aucune axiologie de la valeur intrinsèque et impersonnelle n'est incompatible avec une telle approche de la théorie morale : le conséquentialisme peut adopter n'importe quelle axiologie de ce type. Il y a donc une théorie conséquentialiste basée sur cette axiologie « kantienne ». Elle nous ordonne, comme chaque forme de conséquentialisme, de toujours maximiser la valeur intrinsèque, ajoutant que les jugements de valeur comparatifs doivent toujours obéir à la priorité lexicale de l'humanité sur toute autre fin.

Cette théorie morale n'est pas déontologique. En effet, elle nous oblige à minimiser la destruction de la nature rationnelle quand c'est en notre pouvoir de le faire, même si cela implique que nous détruisions nous-mêmes la nature rationnelle. (Il en va de même pour tout préjudice causé à la nature rationnelle : selon la théorie conséquentialiste, nous sommes obligés de causer de tels préjudices si c'est là le seul moyen de prévenir d'autres atteintes plus graves à l'humanité.) Assurément, le fait de détruire ou de causer des préjudices à plusieurs êtres rationnels est pire, selon cette axiologie, que le fait de détruire ou de causer préjudice à une seule personne : il est donc obligatoire de générer, quand on a le choix, des conséquences du second type de préférence à celles du premier type. Par exemple, selon cette théorie « conséquentialiste kantienne » et en considérant l'hypothèse que la bombe des terroristes détruira plusieurs agents rationnels, il serait obligatoire de détruire la nature rationnelle en la personne de l'enfant afin de prévenir ces autres morts plus nombreuses.

Ce résultat nous démontre que les idées kantiennes, du moins si nous les laissons au niveau des slogans, ne suffisent pas à mener à une approche distinctement déontologique de la morale. Il est toujours possible de les interpréter comme de simples affirmations axiologiques pouvant être intégrées dans un cadre moral conséquentialiste. Vues de cette manière, cependant, elles donnent lieu à des conclusions morales que le déontologiste trouvera répugnantes. Il est faux, donc, que tout acte qui viole une restriction

16. Dans Cummiskey, 1990 et 1996.

déontologique est incompatible avec toutes les interprétations plausibles de l'idée selon laquelle l'humanité prime sur toute autre fin. Cela veut dire que nous n'avons pas encore trouvé une explication complète de nos convictions déontologiques : faire appel à ces notions kantiennes ne suffit évidemment pas. Bien sûr, Kant lui-même n'approuverait probablement pas cette interprétation de ses propos[17]. Mais il faudra quand même préciser davantage l'interprétation que nous avons en tête si nous voulons utiliser ces idées kantiennes pour expliquer ou fonder des normes déontologiques.

Considérons maintenant la perspective décrite ces dernières années par Frances Kamm[18] et Thomas Nagel[19], qui s'avérera prometteuse et que nous résumerons maintenant[20]. Selon eux, chaque système moral exprime une conception particulière du *statut* moral des personnes. Un cadre moral qui interdit de traiter les gens de certaines façons, même quand les traiter ainsi servirait le bien-être collectif, exprime une conception des personnes comme *inviolables*. Il faut souligner que l'inviolabilité est une fonction de ce qu'il est *permis* de nous faire, et non de ce qui nous est fait effectivement. Comme elle réside dans la morale elle-même, l'inviolabilité ne peut être créée ni influencée par ce que nous faisons : il nous est impossible de maximiser l'inviolabilité au moyen de nos actes. Kamm et Nagel présentent des arguments à l'effet que notre possession d'un tel statut moral est pour nous un bénéfice : Kamm suggère même qu'elle rend le *monde* meilleur, parce que l'univers contient alors des entités plus sublimes[21].

De toute façon, selon Kamm et Nagel, l'inviolabilité est une véritable valeur objective. S'il était acceptable de maltraiter une personne pour épargner le même sort à plusieurs autres personnes, cela voudrait dire que *personne* n'est inviolable en fin de compte. Et cela serait une mauvaise chose pour nous, car notre inviolabilité est intrinsèquement valable. Nous avons donc une explication de la raison pour laquelle, par exemple, il est mal de torturer même dans le but de promouvoir le bien-être total collectif. Affirmer le contraire serait inacceptable, car cela impliquerait que nous ne sommes plus réellement inviolables. En faisant appel à la valeur de l'inviolabilité, Kamm et Nagel suggèrent que les normes déontologiques expriment une forme de valeur objective et neutre-quant-à-l'agent, qui ne se prête pas à une analyse conséquentialiste et qui n'existerait même pas sous une morale con-

17. Cummiskey en convient, mais il soutient que l'interprétation « conséquentialiste kantienne » représente quand même une importante contribution à la théorie morale. De plus, il suggère que Kant *aurait dû* être un conséquentialiste de ce type même s'il ne l'était pas dans ses convictions morales plus spécifiques.

18. Kamm, 1996, surtout le chapitre 10.

19. Nagel, 1994 et 1995, §§ I-III.

20. Nagel est conscient que l'explication qu'il offre désormais est orientée dans une toute autre direction que celle qu'il proposait auparavant. Nagel, 1995, p. 89, note 2.

21. Kamm, 1996, p. 272.

séquentialiste. On a donc ici une avenue potentiellement puissante pour l'explication et, ultimement, la défense du déontologisme.

Soulignons quelques points forts de cet appel à la valeur de l'inviolabilité qu'expriment les systèmes moraux déontologiques. Primo, Kamm et Nagel semblent avoir raison de faire valoir que notre *statut* moral nous importe, quoi qu'il nous arrive en fait. Comme l'exprime Nagel, « il serait horrible d'être torturé ; mais être torturé et être également quelqu'un qu'il n'est pas mal de torturer serait pire encore »[22]. Nagel a correctement identifié une considération distincte qui a son propre poids, qui s'ajoute à l'importance de ce qui nous est fait. Car nous valorisons notre statut moral même quand il est violé. Nous valorisons notre statut d'êtres ayant des droits, indépendamment du fait que nous pourrions ne jamais les faire valoir, ou ne pas en ressentir le besoin. Parce que cette considération a sa propre importance, indépendamment de tout autre élément pertinent au choix moral, Kamm et Nagel ont raison d'attirer notre attention sur cet aspect du choix auquel nous faisons face dans un cas comme celui des terroristes. Nous devrions tenir compte, non seulement de ce qui arrivera à chaque personne impliquée dans le scénario, mais aussi du statut moral que notre décision attribuera implicitement à chacun de nous. Si nous décidons qu'il est permis, et même obligatoire, de torturer l'enfant pour prévenir l'attentat, nous devrions réfléchir aux implications de ce jugement pour l'inviolabilité de chaque personne.

Un aspect important de la proposition de Kamm et Nagel, c'est qu'ils attribuent une valeur *intrinsèque* — et non simplement instrumentale — à la possession des droits et à l'inviolabilité qu'ils nous accordent. Ceci rend possible l'explication du fait que nous tenons toujours à nos droits même quand ils ne sont pas respectés, et donne donc un avantage considérable à leur théorie en comparaison avec des justifications *instrumentales* des droits. Voyons brièvement, en examinant un exemple sophistiqué de ces dernières, pourquoi les théories de ce type ont du mal à n'attribuer aucune valeur aux droits si ces derniers ne sont pas respectés. Dans son article de 1978[23], T. M. Scanlon propose un modèle « à deux niveaux » de la morale, qui tente de justifier certains droits (et donc, dans le langage de Kamm et de Nagel, une certaine forme d'inviolabilité). Mais dans sa conception (indépendamment, peut-être, de ce que l'auteur entend faire valoir), la valeur de la possession des droits est comprise uniquement comme la valeur instrumentale du *respect* de ces droits. Pour que la valeur de la possession des droits se réalise, il faut la coopération générale des autres : sans cela, les droits ne servent à rien. La théorie de Scanlon diffère donc, dans un aspect crucial, de celle de Kamm et de Nagel.

---

22. Nagel, 1995, p. 93.

23. Scanlon propose une toute autre théorie dans son livre récent (1999). Néanmoins, l'argument que l'on trouve dans l'article cité dans le texte demeure intéressant, même si son auteur n'y adhère plus et que cet article ne représente qu'une étape de sa pensée.

Scanlon motive sa théorie des fondements et du fonctionnement des droits en argumentant qu'il doit y avoir une valeur ou un but que les droits promeuvent. « Les droits eux-mêmes ont besoin qu'on les justifie d'une certaine manière, et comment le faire autrement qu'en faisant appel aux intérêts humains que leur reconnaissance promeut et protège ? »[24]. Dans la recherche de la fondation des droits, nous devrions donc chercher des intérêts que les droits peuvent protéger ou promouvoir. Scanlon veut cependant éviter une approche relevant de « l'utilitarisme de la règle », car elle exige, selon lui, une conformité quasi totale aux règles pour que les valeurs visées soit réalisées[25]. Il propose de fonder des droits à l'aide d'un argument en trois étapes, qui comporte une partie empirique. D'abord, nous examinons comment les individus et les institutions se comporteraient en l'absence d'un certain droit. Puis, nous évaluons si cet état de choses serait acceptable du point de vue des intérêts humains substantiels. Enfin, dans le cas où nous jugeons cet état de choses inacceptable, nous montrons comment la situation serait différente si le droit en question était bel et bien accordé. Ces trois étapes constituent l'argument en faveur de l'existence d'un droit particulier. Constatons que « cette perspective des droits est conséquentialiste dans un sens large, en ce qu'elle croit que les droits sont justifiés par un appel aux états de choses qu'ils promeuvent »[26].

Il faut comprendre quel *genre* d'états de choses les droits promeuvent. N'y a-t-il qu'un seul type de valeur ou de but que les droits, de par leur nature même, assurent ? Ou existe-t-il pour chaque droit une conséquence valorisée qui lui est spécifique ? La réponse de Scanlon est que les droits sont unifiés : il y a une valeur générale que tous les droits promeuvent, peu importe le contenu spécifique de chaque droit. Cette valeur se classe dans une catégorie des intérêts humains que les utilitaristes classiques sous-estiment, selon Scanlon. C'est-à-dire qu'une conception des intérêts humains « doit inclure, non seulement les choses qui peuvent arriver aux individus mais aussi les facteurs qui affectent la capacité des individus de *déterminer* ce qui arrivera »[27]. Cette idée ressemble à celle de Kamm et de Nagel dans une certaine mesure : Scanlon maintient lui aussi que ce qui arrive aux gens est seulement une partie de ce qui compte pour eux. Mais sa conception de ce qui est omis par une approche qui ne considère que ce qui a lieu est différente, semble-t-il, de celle de Kamm et de Nagel. Pour Scanlon, les droits protègent précisément ces intérêts que nous avons à *déterminer* ce qui nous arrive ou ce que nous faisons. Les droits, quels que soient les domaines particuliers d'activité qu'ils gouvernent, nous donnent une mesure de *contrôle* sur notre vie, que nous valorisons. Donc, résume Scanlon, « l'argument pour les droits dérive en

24. Scanlon, 1978, p. 74.
25. *Ibid*., p. 75.
26. *Ibid*., p. 85.
27. *Ibid*., p. 76, mes italiques.

grande partie du but qui consiste à promouvoir une distribution acceptable du contrôle sur des facteurs importants dans nos vies »[28].

Ces conséquences heureuses, cependant, seront réalisées uniquement si ces droits sont en fait honorés. Si les autres ne respectent pas mes droits tels que générés par la théorie de Scanlon, alors, dans les faits, je n'ai pas le contrôle sur d'importants aspects de ma vie, contrôle que l'approche de Scanlon tente de nous garantir. Je n'ai aucun contrôle sur ce qui m'arrive ou sur ce que je fais si les autres entravent mon action, par exemple en me blessant ou en me tuant. Il paraît donc que Scanlon nous offre un argument en faveur de *l'observance* des droits, mais qui n'appuie pas *l'existence* de ces droits considérée indépendamment de leur observance. L'argument en faveur des droits repose sur les valeurs que ces droits apportent. Si les droits n'amènent pas ces bonnes conséquences, alors l'argument offert par Scanlon ne s'applique plus et nous n'avons plus de raison de valoriser les droits. Mais la valeur en question — le contrôle — dépend effectivement de ce que les droits promulgués soient réellement respectés. S'ils ne le sont pas, nous ne pouvons plus identifier quoi que ce soit comme étant la valeur promue par les droits, et la simple possession de ces droits n'est donc plus valable. En évitant d'accorder une valeur intrinsèque à la possession des droits, Scanlon se met en effet dans la même situation que les théories relevant du « conséquentialisme de la règle » qu'il a critiquées au début de son article. Par contraste, Kamm et Nagel maintiennent que la possession des droits ou l'inviolabilité ont une valeur *indépendante*, qui persiste même dans des conditions de non-conformité générale ou de non-respect par les autres. Ceci représente un élément neuf et, je crois, un progrès dans la théorie du déontologisme.

Il est plus difficile d'expliquer le deuxième aspect important du modèle de l'inviolabilité. Cette conception trouve dans la valeur intrinsèque et neutre-quant-à-l'agent une base pour les normes déontologiques. Mais la valeur à laquelle elle fait appel n'est néanmoins pas sujette à ce qu'on pourrait appeler « le maître argument » conséquentialiste contre les restrictions déontologiques. Cet argument fonctionne comme suit. Imaginons un cas où tuer est interdit par une prohibition déontologique : par exemple, un cas où il faudrait tuer pour prévenir d'autres meurtres plus nombreux. Supposons que nous tentions d'expliquer pourquoi il est quand même mal de tuer dans ce cas en faisant appel à une valeur positive ou négative, telle que la valeur positive de la vie ou la valeur négative de la mort. Peu importe la valeur spécifique que nous citons, une fois que nous donnons une explication de cette forme, nous sommes aux prises avec le maître argument conséquentialiste. Car le conséquentialiste répliquera que l'explication que nous venons de donner invalide le jugement qu'elle est censée expliquer. Si nous tenons tant à préserver la vie ou à minimiser les morts — comme le suggère notre tentative d'explication — nous devrions être préparés à tuer quand cela aura pour effet de minimiser les

28. *Ibid*., p. 86.

morts ou de préserver autant de vies possibles. Quelquefois, on promouvra mieux la valeur de la préservation de la vie en acceptant de tuer plutôt qu'en s'y refusant, si cette dernière attitude permet par exemple à d'autres meurtriers d'accomplir leurs projets.

Le conséquentialiste affirmera donc que nos propres priorités, telles que révélées par notre discours sur ce qu'il y a de mal dans le fait de tuer, nous amènent au conséquentialisme plutôt qu'aux normes déontologiques. Autrement dit, l'explication que nous avons offerte ne soutient pas une restriction déontologique contre le meurtre. Nous avons déjà vu la possibilité d'une réplique comme celle-ci en discutant l'interprétation axiologique des idées kantiennes. Une fois dans le domaine de l'axiologie — des règles pour l'évaluation des états de choses — nous devons admettre qu'il faille parfois agir, dans une certaine mesure, à l'encontre d'une valeur afin d'en maximiser la quantité totale. Cela est vrai pour la valeur de la nature rationnelle comme pour toute autre valeur que nous pourrions citer, semble-t-il.

L'inviolabilité, cependant, bien qu'elle soit une valeur, n'en est pas une que nous pouvons maximiser par nos actes. L'inviolabilité réside dans la conception même du système moral, et n'est donc pas susceptible d'être promue ni empêchée par ce que nous faisons. Le conséquentialiste ne peut pas donc nous conseiller de violer l'inviolabilité afin de rapporter encore plus d'inviolabilité. Car nos actes n'ont pas d'effet sur la « quantité » d'inviolabilité présente au monde (si tant est que parler en termes de quantité a un sens dans ce contexte). Ou bien nous sommes inviolables — si la morale nous offre effectivement le genre de protection qu'expriment les restrictions déontologiques — ou bien nous ne le sommes pas — si, au contraire, le conséquentialisme représente la vérité sur le plan moral. Ce que nous faisons ne change rien à cet égard. Il est donc impossible pour le conséquentialiste d'utiliser son maître argument contre la suggestion que les normes déontologiques expriment un statut d'inviolabilité qui est d'une grande valeur. Un appel à cette valeur ne peut être transformé en piège contre le déontologiste, contrairement à toute autre valeur ordinaire (c'est-à-dire, toute valeur susceptible d'être maximisée ou minimisée par nos actes).

Ce grand avantage que possède l'approche basée sur l'inviolabilité — le fait de ne pas être sujette au maître argument conséquentialiste — engendre, cependant, une difficulté qui semble également particulière à cette perspective. Précisément parce que l'inviolabilité n'est pas affectée par nos actes, le raisonnement suivant pourrait paraître irrésistible. « Je dois décider si je vais torturer cet enfant ou laisser plusieurs personnes mourir dans l'attentat. Je n'ai pas d'autre choix que ces deux possibilités. Je n'aimerais pas affirmer qu'il m'est permis de torturer l'enfant dans cette situation, car ce serait dire que nous ne sommes pas inviolables, et dans ce cas nous aurions perdu quelque chose d'une grande valeur. Mais quoi qu'il en soit, il est un fait (que nous sommes inviolables ou que nous ne le sommes pas) qui ne changera pas, quoi que je fasse. Laquelle de ces deux options est correcte, est une fonction du

système moral, et, en regard de ma propre décision, ce facteur est une constante inconnue dans l'équation. Je devrais plutôt me concentrer, donc, sur les variables que je suis en mesure d'affecter : les valeurs ordinaires telles que la valeur positive de la vie et la valeur négative de la mort. Que nous soyons inviolables ou non, je peux en tout cas conclure avec confiance que ce sera pour le mieux si je préviens ces morts en torturant l'enfant. En agissant ainsi je maximiserai les valeurs ordinaires comme celle de la vie, sans nuire à notre statut d'inviolabilité, qui demeurera intact quoi que je fasse ».

Ce raisonnement, qui rappelle l'approche du problème de Newcomb qui favorise le choix des deux boîtes, concède un point sur lequel Kamm et Nagel insistent : nous perdrions quelque chose de très important si nous étions prêts à affirmer qu'il est permis de tuer quand les conséquences de cet acte sont suffisamment bonnes. Car cela voudrait dire que nous ne sommes plus inviolables : nous aurions perdu ce statut et la dignité qu'il nous confère. En contraste avec le conséquentialiste, donc, ce raisonnement ne conteste pas le jugement qu'il n'est pas permis de tuer dans cette situation. Il traite la question de l'inviolabilité plutôt comme une « boîte noire » dont le contenu est en tout cas déjà fixe : quoi que l'agent fasse, cette « boîte » contiendra soit l'inviolabilité, soit un statut différent. L'agent tourne donc son attention vers la seconde « boîte », c'est-à-dire vers les valeurs ordinaires qu'il peut maximiser s'il le décide. Il choisit de les maximiser, même si cela exige qu'il tue ou qu'il torture, en pensant, « cela sera pour le mieux ». Et dans un certain sens il a raison. Par hypothèse, il maximisera les valeurs à sa portée : il amènera le meilleur état de choses possible, vu d'une perspective impartiale. Cette solution peut donc paraître n'imposer aucun coût : choisir de maximiser la valeur autant que possible sans tirer la conclusion que la morale exige cette ligne de conduite. Tirer cette conclusion équivaudrait à renoncer à nos prétentions à l'inviolabilité, et nous préférerions éviter cela ; mais en attendant, maximisons le bien-être collectif.

Il vaut la peine de souligner de façon explicite deux aspects importants de ce raisonnement. D'abord, il importe de remarquer que ce raisonnement ne poursuit pas le but traditionnel de la théorie morale, c'est-à-dire celui d'établir une conception particulière de ce qui est moralement permis, quitte à en altérer notre conception antérieure. C'est plus ou moins l'ambition de tout théoricien de l'éthique, et certainement celle du conséquentialiste. Ce dernier veut nous convaincre de sa propre conception de ce qui est permis, une conception incompatible avec celle des partisans de l'inviolabilité. Le conséquentialiste conteste les affirmations des déontologistes et préconise une conception rivale du système moral. Par contraste, le raisonnement que nous venons de décrire ne conteste pas l'idée que nous sommes inviolables. Celui qui est tenté par ce raisonnement concédera volontiers que nous sommes inviolables, c'est-à-dire, qu'il est moralement interdit d'agir comme il propose d'agir. Contrairement au conséquentialisme, donc, ce raisonnement ne s'oppose pas au déontologisme en niant ce qu'affirme ce dernier. Son

« opposition » est d'un autre genre, ce qui nous amène au deuxième aspect de ce raisonnement qu'il faut souligner.

Au lieu de contester la conception déontologiste de ce qui est permis, ce raisonnement propose plutôt de ne tenir aucun compte, dans le choix d'une ligne de conduite, de ce qui est moralement permis. Notre agent n'est pas guidé par de telles considérations, même partiellement, mais plutôt et uniquement par le désir de faire ce qui sera pour le mieux, c'est-à-dire en ayant pour but de maximiser la valeur. Ainsi, l'agent ne respecte pas par son action la conclusion morale qu'il est prêt à affirmer par ailleurs. L'agent n'assigne pas pour autant à cette conclusion morale un certain poids qui s'avérerait en fin de compte inférieur au poids d'autres considérations. Plutôt, il en fait complètement abstraction en décidant de ce qu'il va faire. C'est dans ce sens qu'il rejette les recommandations des déontologistes et de ceux qui mettent l'emphase sur notre inviolabilité. Même s'il accepte leurs affirmations, il ne leur accorde aucune importance en tant que guide de l'action.

L'approche de Kamm et de Nagel peut sembler inviter un tel traitement, et ce pour deux raisons. Le fait que l'inviolabilité elle-même ne soit pas affectée par ce que nous faisons leur permet d'éviter le maître argument conséquentialiste. Mais ce fait rend également possible l'attitude de notre agent hypothétique, qui pense ainsi : « notre statut d'inviolabilité demeurera intact quoi que je fasse ». En second lieu, Kamm et Nagel insistent sur la valeur que conserve l'inviolabilité indépendamment de son expression dans l'action. Ils font ainsi valoir un aspect du déontologisme qui ne se résume pas à son rôle de guide de l'action. En plus de ce rôle, un système moral déontologique a aussi une valeur qui est indépendante de ce dernier. Nous sommes accoutumés à ne considérer ou évaluer les théories morales qu'en tant que guides de l'action, mais cette perspective tente d'attirer notre attention sur une autre dimension du déontologisme, une autre contribution qu'il est susceptible d'apporter. C'est même sur cette dimension qu'elle insiste. Le hic, c'est qu'une telle ligne d'argument peut sembler amenuiser la pertinence du jugement moral à l'égard de la décision pratique. Si la morale n'est plus uniquement un guide de la conduite, elle risque de sembler s'effacer d'elle-même[29].

Cependant, nous devrions rejeter le raisonnement de notre agent hypothétique, que les considérations que nous venons d'évoquer ne sauraient justifier. Rappelons que cet agent affirme croire en notre inviolabilité, mais qu'il n'accorde, au moment de faire des choix au cours de l'action, aucun rôle effectif à cette supposée croyance. Il prend sa décision selon un tout autre principe, tout en sachant (par hypothèse) que cette décision va à l'encontre de la morale. Il propose donc sciemment d'agir de façon immorale : d'agir contrairement à ce que la morale exige selon son propre jugement, de faire quelque chose que la morale interdit fermement. Dans ses choix et son

29. Il est intéressant de comparer cette ligne de pensée avec l'argument de Bernard Williams selon lequel le *conséquentialisme* s'efface de lui-même (Williams 1973, p. 134-135).

action, il ne reconnaît aucun poids à ce que commande la morale. En bref, cet agent propose de traiter son verdict moral concernant les options qui s'offrent à lui comme étant hors sujet et non pertinent eu égard à son choix. Mais une telle attitude n'est nullement une conséquence de la ligne de pensée qui insiste sur l'inviolabilité accordée par un système déontologique. Selon cette ligne d'argument, la morale n'est pas uniquement un guide de la conduite : elle possède une valeur indépendante de son influence sur la conduite. Mais cela ne veut pas dire que la morale n'est plus un guide de l'action ! Attirer notre attention sur une dimension supplémentaire de la morale, ce n'est pas nier ses fonctions traditionnelles. Sous l'optique de l'inviolabilité, la morale continue de prescrire certaines actions et d'en interdire d'autres, et de réclamer toute l'importance qui lui est normalement attribuée eu égard au choix pratique[30]. Notre agent a mal compris cette perspective s'il croit qu'elle a renoncé à toute aspiration à guider le choix.

En fait il paraît y avoir au moins deux interprétations possibles de ce que pense notre agent : ou bien il croit vraiment que nous sommes inviolables, ou bien il ne le croit pas véritablement. Suivant la seconde possibilité, il ne serait déontologiste qu'en paroles. Sa vraie morale serait plutôt le conséquentialisme : c'est ce que son action révèle. Il ne veut pas *l'affirmer*, car il comprend que ce serait nous priver du statut de l'inviolabilité. Mais ses choix démontrent néanmoins son adhésion à une morale conséquentialiste. Dans ce cas, notre agent est hypocrite. S'il n'est pas d'accord avec les affirmations du déontologiste, il devrait admettre ce fait et entreprendre avec ce dernier une discussion sur la théorie morale. (Nous avons déjà souligné que le raisonnement de notre agent n'est pas formulé en ces termes.)

Il y a aussi la première possibilité : que notre agent croit vraiment à notre inviolabilité. C'est-à-dire qu'il juge sincèrement qu'il est interdit d'agir comme il propose de le faire. Néanmoins, il considère ce fait comme hors sujet en ce qui concerne son propre choix : il effectuera ce dernier sur la base d'un tout autre principe. Dans ce cas, tous les théoristes moraux qui croient à l'importance des verdicts moraux dans le raisonnement pratique devraient unanimement s'élever contre cette attitude. Selon la plupart des théoristes moraux, quelles que soient les théories particulières qu'ils défendent, la morale est une considération de prime importance quand il s'agit de faire un choix, sinon la considération la plus importante de toutes. Si l'on est tenté de défendre notre agent en citant le fait qu'il agit pour le bien, rappelons que, pour cet agent, la question morale est distincte de celle du bien, quand ce dernier se voit accordé un sens non spécifiquement moral. Cet agent considère la question *morale* comme déjà résolue en faveur de l'interdiction de la torture de l'enfant, mais il propose de l'entreprendre quand même, et ce, sans

30. Pour une discussion et une défense de l'importance de la morale à cet égard, voir Stroud, 1998.

accorder la moindre importance au fait que la morale l'interdit. Cela devrait inquiéter, pour le moins, tout théoriste moral[31].

En terminant, rappelons que nous avons relevé plusieurs aspects fort prometteurs de ce genre d'explication qui fait appel à la valeur de l'inviolabilité que seule une morale déontologique nous accorde. Elle affirme la valeur *intrinsèque* de notre statut moral. Elle est à l'abri du maître argument conséquentialiste. Et, contrairement aux tentatives de Nagel (dans son livre de 1986) et de Darwall, elle semble situer la source des normes déontologiques au bon endroit : plutôt dans notre rôle de *patient* — de victime potentielle — que dans celui d'*agent*. Elle s'avère donc bel et bien digne de plus amples développements et raffinements. Car il faudrait, bien sûr, préciser davantage plusieurs choses à propos de l'inviolabilité pour en arriver à une explication complète des contraintes auxquelles nous croyons. Primo, qu'est-ce qui détermine la *portée* de l'inviolabilité, c'est à dire qui bénéficie de ce statut ? En second lieu, comment devons-nous choisir entre différentes conceptions de l'inviolabilité ? Si différents systèmes moraux expriment des conceptions divergentes de notre statut moral, comment faire un choix parmi eux ? Il ne faut pas supposer que nous préférerons le système moral qui accorde le plus d'inviolabilité : cela pourrait rendre difficile de trouver des entités qu'il est permis de manger ! Finalement, quel *poids* devrions-nous accorder à l'inviolabilité en comparaison avec d'autres valeurs avec lesquelles elle peut entrer en conflit ? Il y a donc du travail à faire dans ce domaine. Mais nous serions en droit, au moins, de nous croire sur la bonne voie en développant une explication plus complète formulée en ces termes. Les premiers pas de notre investigation n'auront pas été vains[32].

Bibliographie

Cummiskey, David, « Kantian Consequentialism », *Ethics*, 100, 1990, p. 586-615.

Cummiskey, David, *Kantian Consequentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Darwall, Stephen L., « Agent-Centered Restrictions from the Inside Out », *Philosophical Studies*, 50, 1986, p. 291-319.

Fried, Charles, *Right and Wrong*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

Kamm, F. M., *Morality, Mortality. Volume II : Rights, Duties, and Status*, New York, Oxford University Press, 1996.

---

31. J'aimerais remercier l'évaluateur anonyme qui m'a encouragée à étoffer cette dernière partie du texte.

32. Cet article tire son origine d'une conférence que j'ai donnée à l'Université Princeton. J'aimerais remercier ceux qui étaient présents lors de cette occasion pour leurs commentaires. Je voudrais également remercier Pierre Charette pour les corrections qu'il a apportées au texte français.

Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986.

Nagel, Thomas, « La valeur de l'inviolabilité », *Revue de métaphysique et de morale*, 99, 1994, p.149-166.

Nagel, Thomas, « Personal Rights and Public Space », *Philosophy & Public Affairs*, 24, 1995, p. 83-107.

Scanlon, T. M., « Rights, Goals, and Fairness », dans Scheffler, S., dir., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, publié la première fois dans Hampshire, S., dir., *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Scanlon, T. M.,*What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Scheffler, Samuel, « Introduction », dans Scheffler, S., dir., *Consequentialism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Stroud, Sarah, « Moral Overridingness and Moral Theory », *Pacific Philosophical Quarterly*, 79, 1998, p. 170-189.

Williams, Bernard, « A Critique of Utilitarianism », dans Smart, J. et Williams, B., *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Document généré le 6 août 2020 15:56

Philosophiques

Deux sources de la moralité

Philip Pettit

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004967ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004967ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Pettit, P. (2001). Deux sources de la moralité. *Philosophiques*, *28* (1), 173–203. https://doi.org/10.7202/004967ar

Résumé de l'article

Comment chercher à situer, dans l'expérience humaine, les termes ou les concepts moraux ? Autrement dit, où, dans l'expérience, la morale devient-elle saillante pour nous ? C'est par le biais d'une généalogie naturaliste qu'il nous faut envisager la problématique, dans la mesure où nous ne possédons pas un sens moral irréductible par lequel des propriétés morales irréductibles nous seraient connues. Je soutiens que si des sujets intentionnels n'ont nul besoin de disposer de concepts normatifs, il en sera autrement pour des créatures discursives. Ces dernières, afin de raisonner ensemble, devront avoir accès aux concepts normatifs inférentiels et c'est par deux voies distinctes qu'elles seront amenées à prendre note des considérations morales. La première engage les individus qui privilégient le discours, comme forme d'interaction ; la seconde, ceux qui étendent cette pratique discursive au domaine du sentiment. Le privilège accordé au discours et l'exercice discursif du sentiment constituent les deux sources distinctes d'une conceptualisation morale, évoquées dans le titre de cet article. Dans une brève conclusion, il est suggéré que les différents concepts qu'elles fournissent représentent des candidats attractifs rivaux pour la construction de la théorie morale.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Deux sources de la moralité

PHILIP PETTIT
Australian National University
pnp@coombs.anu.edu.as

RÉSUMÉ. — Comment chercher à situer, dans l'expérience humaine, les termes ou les concepts moraux ? Autrement dit, où, dans l'expérience, la morale devient-elle saillante pour nous ? C'est par le biais d'une généalogie naturaliste qu'il nous faut envisager la problématique, dans la mesure où nous ne possédons pas un sens moral irréductible par lequel des propriétés morales irréductibles nous seraient connues. Je soutiens que si des sujets intentionnels n'ont nul besoin de disposer de concepts normatifs, il en sera autrement pour des créatures discursives. Ces dernières, afin de raisonner ensemble, devront avoir accès aux concepts normatifs inférentiels et c'est par deux voies distinctes qu'elles seront amenées à prendre note des considérations morales. La première engage les individus qui privilégient le discours, comme forme d'interaction ; la seconde, ceux qui étendent cette pratique discursive au domaine du sentiment. Le privilège accordé au discours et l'exercice discursif du sentiment constituent les deux sources distinctes d'une conceptualisation morale, évoquées dans le titre de cet article. Dans une brève conclusion, il est suggéré que les différents concepts qu'elles fournissent représentent des candidats attractifs rivaux pour la construction de la théorie morale.

ABSTRACT. — Where in human experience are moral terms or concepts grounded; where in experience does the moral becomes salient to us? The question calls for a naturalistic genealogy, so far as we are not possessed of an irreducibly moral sense whereby irreducibly moral properties might be revealed to us. I argue that intentional subjects need not have any normative concepts whatsoever but that creatures who are discursive do. They will have to access inferentially normative concepts so far as they reason together and there are two separate ways in which they will be disposed to register moral considerations. The first involves them privileging discourse as a form of interaction and the second involves them extending such discourse to the realm of sentiment. Privileging discourse and discursifying sentiment are the two distinct sources of moral conceptualisation that are signaled in the title of the paper, and a brief conclusion suggests that the different concepts they provide represent rival attractors in the construction of moral theory.

C'est sur une question propre à l'épistémologie de l'éthique ou de la moralité que cet article trouve son point de départ. Il ne s'agit pas de cette question commune, axée sur le jugement, qui vise à établir comment les jugements moraux sont confirmés et si ce mode de confirmation peut nous apporter des raisons convaincantes quant aux possibilités du discours éthique. Au contraire, la question est celle, d'ailleurs moins fréquemment formulée, qui se centre sur la notion du concept et qui cherche à situer, dans l'expérience humaine, les termes ou concepts moraux. Pour le dire autrement, où, dans l'expérience, la morale devient-elle saillante pour nous ? Cette question fut centrale pour l'épistémologie, dans

PHILOSOPHIQUES 28/1 — Printemps 2001, p. 173-203

la forme qu'elle a prise chez des penseurs tels que Locke, Hume et Kant, et demeure aujourd'hui de première importance[1].

C'est par le biais d'une généalogie naturaliste qu'il est nécessaire d'envisager cette problématique. Je suppose en effet que nous ne possédons pas un sens moral irréductible, par lequel des propriétés morales irréductibles nous seraient révélées. J'admets plutôt que nous, êtres humains, ne sommes pas dotés de facultés non naturelles de perception et de cognition et, qu'en tous les cas, il n'y a rien de non naturel que de telles facultés puissent saisir. La question est donc de savoir ce qu'il en est de l'expérience naturaliste — d'une expérience d'un type tel qu'elle ne soulève aucune préoccupation particulière pour une conception scientifique du monde — et qui peut occasionner une conceptualisation morale et créer une opportunité pour un déploiement fécond des termes moraux.

L'analyse que l'on propose des termes ou concepts moraux attirera souvent l'attention vers une généalogie entendue en ce sens. Si l'on présente une analyse non cognitiviste de l'évaluation morale comme étant une espèce d'expression ou de projection d'attitudes, par exemple, cela mènera alors à une autre interprétation de ce qui, dans l'expérience, occasionne une telle évaluation.[2]. Pourtant, l'analyse des termes moraux laissera souvent la question généalogique en suspens. Supposons que nous postulions une analyse en réseau des termes moraux selon laquelle les significations de ces différents termes sont établies grâce aux liens que nous reconnaissons parmi ces termes et entre ces derniers et des termes de type non moral ; je suis moi-même en faveur d'une approche de ce type[3]. Une telle analyse en réseau présuppose que ces concepts, formant des réseaux, ont, à certains endroits, des points de contact avec l'expérience ; certains concepts moraux — certains des termes impliqués dans la toile du discours moral — doivent avoir un ancrage dans

---

1. Pour une discussion récente et de grande importance sur le problème de l'origine des concepts, voir Korsgaard, C. M., *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press ; voir aussi Korsgaard, C. M., « Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant » , *The Journal of Ethics*, 3, 1999, p. 1-29. Mon approche se distingue de la sienne, dans la mesure où c'est plutôt à un niveau social que réflexif qu'elle fait remonter l'origine de la conceptualisation éthique ; à cet égard, elle se rapproche davantage de celle proposée par Postma, G. M., « Morality in the First Person Plural » , *Law and Philosophy*, 14, 1995, p. 14-34. Pour une approche qui soutient une thèse non cognitiviste cette fois, mais dans laquelle un grand nombre des thèmes impliqués restent favorables à cette problématique, voir Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

2. Pour un aperçu de l'approche cognitiviste que je défends, voir Jackson, F. et P. Pettit, « Moral Functionalism and Moral Motivation » , *Philosophical Quarterly*, 45, 1995, p. 20-40 ; et Pettit, P., « Embracing Objectivity in Ethics » , dans Leiter, B., dir., *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Pour une critique de l'expressivisme et une argumentation indirecte en faveur du cognitivisme, voir Jackson, F. et P. Pettit, « A Question for Expressivists » , *Analysis*, 58, 1998, p. 239-251.

3. Hurley, S., *Natural Reasons*, New York, Oxford University Press ; Jackson, F. et P. Pettit, « Moral Functionalism and Moral Motivation » , p. 20-40 ; Wedgwood, R., « Conceptual Role Semantics for Moral Terms » , *Philosophical Review*, à paraître.

l'expérience, ne serait-ce que de manière provisoire, par des moyens plus directs d'ordre sémantique. Quoique l'analyse reconnaîtra la nécessité de ces points de contact, elle n'aura peut-être que peu à dire sur la manière dont ils sont établis ; elle risque bien de laisser la question généalogique sans réponse.

Bien que je favorise une analyse cognitiviste ou en réseau des termes moraux, je tente ici d'étudier la question généalogique en faisant abstraction des problèmes propres à l'analyse. La façon dont je discute présuppose souvent que les concepts moraux ont pour fonction d'attribuer des propriétés afin que, comme le soutiennent les cognitivistes, les évaluations dans lesquelles ils figurent soient vraies ou fausses. Mais cette thèse cognitiviste, je ne la présuppose qu'aux endroits où ceux qui estiment que ces évaluations sont simplement des expressions d'une attitude non cognitive seront capables de remanier l'argumentation de façon à ce qu'elle soit favorable à leur vision des choses. Considérons, par exemple, l'exposé relatif à la manière dont les sentiments donnent lieu à une conceptualisation morale et qui se trouve introduit dans la dernière section de cet article. Si l'exposé s'établit en des termes favorables à la thèse cognitiviste, il ne devrait pas être difficile de voir comment s'articulerait l'équivalent d'une explication non cognitivisite.

Ma discussion est structurée en cinq sections. Dans la première, je soutiens que des sujets intentionnels — des sujets qui forment des croyances et des désirs, et agissent sur cette base — n'ont nul besoin de disposer d'aucun type de concepts normatifs. Dans la seconde, je soutiens que des créatures qui sont discursives aussi bien qu'intentionnelles, qui expriment leurs états intentionnels au moyen de signes volontaires communs, doivent posséder certains concepts normatifs, c'est-à-dire ceux associés au raisonnement. Dans la troisième section, je fais remarquer que ces concepts normatifs nécessaires au discours ne sont pas des concepts moraux proprement dits. Finalement, j'examine, dans les deux dernières sections deux voies par lesquelles les considérations morales peuvent devenir saillantes pour des créatures discursives. La première concerne les individus qui privilégient le discours comme forme d'interaction ; la seconde concerne ces mêmes individus lorsqu'ils étendent ce discours au domaine du sentiment. C'est le privilège accordé au discours et l'exercice discursif du sentiment qui constituent les deux sources distinctes de la conceptualisation morale, sources évoquées dans le titre de cet article. Je soutiens, dans une brève conclusion, que les différents concepts qu'ils fournissent représentent des candidats attractifs rivaux pour la construction de la théorie morale.

1. Les sujets intentionnels peuvent être dépourvus de concepts normatifs

Les êtres humains sont des créatures intentionnelles qui forment des croyances et des désirs et qui agissent sur cette base, d'une façon plus ou moins rationnelle. L'expérience des créatures intentionnelles peut-elle, de manière

certaine, rendre les considérations morales saillantes et, par conséquent, offrir une circonstance propice à la formation des concepts correspondants ? Non, elle ne le peut pas. Dans cette section, je soutiens qu'il est possible, au contraire, d'être un sujet intentionnel tout en ne disposant d'aucun type de concepts moraux.

Tout sujet intentionnel doit être conçu de telle sorte qu'il se comporte adéquatement, sous certains aspects représentationnels et connexes, et être un sujet intentionnel ne signifie rien de plus et rien de moins que de satisfaire à de telles spécifications[4]. C'est en tous les cas ce que je supposerai. Le sujet intentionnel se représentera les choses telles qu'elles apparaissent à l'intérieur des limites de son organisation perceptuelle et cognitive, actualisant ses représentations de manière appropriée à la lumière de nouveaux inputs. De plus, il agira selon ce qui favorise ses désirs — désirs qui, selon toute vraisemblance, reflètent ses buts et besoins globaux — à la lumière de ses représentations ou croyances. Évidemment, il peut bien ne pas faire montre d'un comportement parfaitement adéquat au niveau pratique ou au niveau cognitif mais il devra bien performer — et cela, peut-être, à la suite d'une certaine histoire ou d'une certaine organisation — dans le cadre de ce qui est considéré comme des limites de faisabilité et des circonstances favorables.

Les succès rationnels dont le sujet intentionnel doit faire preuve, selon cette analyse, sont tout à fait impressionnants. Or, il s'avère toutefois que même un système mécanique ou organique relativement simple peut être intentionnel en ce sens. Sans avoir lui-même aucun type de contrôle sur le processus, un animal ou un robot pourrait être ainsi constitué qu'il parvienne à s'ajuster à l'entrée d'informations d'une façon relativement exacte, formant des croyances qui déterminent, en présence d'un certain état ou de désirs situationnels variables, ce que fait le système. Ses croyances pourraient être mises à jour à la lumière d'un input perceptuel, suivant la routine d'un modèle correctement programmé, et elles pourraient se combiner aux désirs de la créature en question en suivant une routine similaire dans cette action-ci ou dans celle-là. À tout le moins devraient-elles parvenir à ce résultat à l'intérieur de limites intuitives de faisabilité et sous des circonstances intuitivement favorables.

Les croyances et les désirs d'un sujet simple comme celui-ci seront liés à des contraintes ou à des normes, pour autant qu'il leur faille se conformer au modèle précédemment décrit. Les croyances rencontreront certaines conditions d'entrée et de sortie : par exemple, elles ont une tendance à entrer en

4. Sur la notion des spécifications au niveau du plan, voir Dennett, D., *The Intentional Stance*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987 ; Pettit, P., *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York, Oxford University Press, 1993, édition de poche 1996, chap. 1 ; et Railton, P., « On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action » , dans Cullity, G. et B. Gaut, dir., *Ethics and Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

scène là où le sujet trouve de bonnes raisons, et à sortir là où il trouve des raisons opposées. Et aussi bien les désirs que les croyances du sujet rencontreront un éventail de conditions de performance. Ainsi, le désir que p aura tendance à interagir avec la croyance que si p alors q, pour générer le désir que q ou affaiblir le désir que p. La croyance que p aura tendance à interagir avec la croyance que si p alors q, pour générer la croyance que q ou affaiblir l'une des autres croyances. Le désir que p aura tendance à interagir avec la croyance que l'on peut faire en sorte que p en faisant X, afin de générer l'action de faire X. Et ainsi de suite.

Même si des sujets simplement intentionnels devront satisfaire à de telles contraintes ou normes de rationalité — plus précisément, à celles de la rationalité inférentielle —, ils n'auront pas, ce faisant, conscience des exigences impliquées par ces normes. En formant une nouvelle croyance selon ce que dicte la perception, ils ne prendront pas note que la perception fait de cette croyance celle qu'il est juste de soutenir. En formant un désir selon ce que dictent les amendements apportés à leurs croyances ou selon une inclination spontanée, ils ne prendront pas note du fait que ce sont ces croyances ou ce but auquel ils sont enclins spontanément qui font que ce désir est plus ou moins approprié. En s'engageant vers l'action sur la base de leurs croyances et désirs, ils ne prendront pas note que cette action est la chose à faire en raison des fins qui les attirent et des opportunités disponibles. Ces notions normatives au sujet de ce qu'il est juste de croire, de ce qu'il est approprié de désirer ou de ce qui doit être fait n'auront pas de place dans leur psychologie. Ces sujets se conformeront peut-être aux exigences des normes pertinentes, mais ils ne pourront les conceptualiser comme des exigences auxquelles ils doivent se conformer.

En conséquence, pour les créatures envisagées, percevoir les choses sous un certain angle reviendra précisément à croire qu'elles sont ainsi ; de même, être enclin à faire que les choses soient d'une certaine manière reviendra précisément à agir, lorsque c'est possible, pour faire en sorte qu'elles soient ainsi, c'est-à-dire ni plus ni moins que de former un désir non conditionnel ou une disposition à agir de cette manière. Par contre, pour des sujets tels que nous, êtres humains, percevoir les choses sous un certain angle — avoir une perception faillible de ces choses — nous donnera une raison inférentielle de croire qu'elles sont ainsi, mais une raison que nous pouvons remettre en cause. De plus, pour des sujets tels que nous, être enclins à faire que les choses soient d'une certaine manière nous donnera une raison inférentielle de faire en sorte qu'elles soient ainsi, mais une raison que nous pouvons ignorer ou inhiber. Pour nous, la perception et l'inclination existent comme des états que nous pouvons conceptualiser en tant que tels, ce qui leur donne une autorité présomptive mais pas nécessairement conclusive dans la détermination de nos croyances finales et de nos désirs non conditionnels. Mais du point de vue des créatures simplement intentionnelles que nous avons imaginées, la perception et l'inclination n'auront ni une telle visibilité ni un tel rôle.

C'est de manière invisible et inéluctable que la perception et l'inclination seront en opération lorsqu'elles détermineront, chez de tels sujets, comment le monde se présente à eux et comment il peut susciter une action de leur part. Ces créatures mues par certaines perceptions et inclinations ne sauront considérer ces états pour ce qu'ils sont pour nous : des indicateurs strictement présomptifs et non contraignants de ce qui est le cas et de ce que l'on doit faire. Elles vont examiner leurs perceptions et considérer le monde tel qu'il se présente, selon les croyances qu'elles forment d'une manière non réfléchie ; elles vont examiner leurs inclinations et considérer le monde tel qu'il les interpelle à l'action, selon les désirs qu'elles conçoivent d'une manière non réfléchie. De tels sujets seront les spectateurs captifs de leurs représentations perceptuelles et les exécutants captifs des fins qu'ils sont enclins à poursuivre. Ils seront les esclaves de la perception et de l'inclination.

Le résultat de tout ceci est qu'il est difficile d'expliquer la façon dont la morale devient saillante pour des créatures telles que nous seulement à partir du fait que nous sommes des sujets intentionnels. Rien dans l'intentionnalité elle-même ne peut expliquer pourquoi des sujets intentionnels voient les choses d'une manière qui puisse donner lieu à l'introduction des termes et des concepts normatifs. Si nous voulons offrir une généalogie naturaliste de ces termes et concepts, il nous faudra donc partir d'une image plus riche des êtres humains.

2. Des sujets discursifs disposeront de concepts normatifs inférentiels

2.1 De l'intentionnalité au discours

Nous, êtres humains, ne sommes pas que de simples sujets intentionnels qui forment des croyances et des désirs et agissent sur cette base, d'une manière plus ou moins rationnelle. L'une des caractéristiques les plus remarquables de notre espèce est que nous sommes aussi des créatures conversationnelles ou discursives[5]. Nous ne formons pas seulement des croyances et des désirs tout comme s'en montrent capables de nombreux animaux non-humains, selon la théorie esquissée dans la dernière section. Nous pouvons aussi exprimer de manière volontaire ou intentionnelle comment, à la lumière de nos croyances et de nos désirs, les choses se présentent. Nous n'avons pas que cette capacité stricte à croire que p, nous pouvons affirmer que p ; nous pouvons utiliser un signe volontaire, selon l'expression de Locke, afin de représenter comment les choses se présentent, étant donné cette croyance[6]. Nous n'avons pas seulement le désir que q, nous pouvons affirmer que la possibilité que q est attrac-

5. Deacon, T., *The Symbolic Species : The Co-Evolution of Language and the Human Brain*, London, Penguin, 1997.

6. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Nidditch, P. H., dir., Oxford, Oxford University Press, 1975, livre III, chap. 2 *(Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Vrin, 1972).

tive, ou que sais-je encore ; nous pouvons utiliser un signe volontaire pour représenter comment les choses se présentent, étant donné ce désir. Nous pouvons exprimer nos croyances à l'aide de phrases régulières, spécifiant un contenu, et nous pouvons exprimer nos désirs par des phrases qui prédiquent quelque chose d'attractif ou de similaire au sujet des contenus désirés.

Que nous soyons des créatures discursives signifie que nous avons accès à des signes volontaires de cette sorte et que nous les employons dans le but d'arriver, par une voie exempte de coercition et de collusion, à une idée commune sur certains sujets. Nous utilisons ces signes volontaires non seulement pour nous intimider, nous impressionner ou nous menacer les uns les autres —évidemment, nous pouvons faire cela aussi — mais pour discuter ou raisonner ensemble à propos de certaines questions théoriques et pratiques. Notre utilisation des signes en fonction d'un objectif de ce genre est intimement associée à notre nature d'être humain. D'ailleurs, selon une conception traditionnelle, l'utilisation discursive des signes serait nécessaire, de manière constitutive, à la capacité de penser chez les êtres humains[7].

En vue de pratiquer le discours, il nous faut avoir accès au concept de signe ainsi qu'aux concepts associés que sont la signification et la représentation. Si nous utilisons les signes en tant que signes, et cela d'une manière intentionnelle ou volontaire — c'est-à-dire, selon un désir de représenter véridiquement ou non comment sont les choses, en considérant que ce sont les signes utilisés qui réalisent cette fonction représentationnelle — alors il nous faudra pouvoir concevoir les signes comme possédant une signification. Je ne tenterai pas ici d'expliquer comment des créatures naturelles peuvent en arriver à disposer du concept de signification exigé : il s'agirait, en effet, de résoudre le problème de ce que c'est que de suivre une règle[8]. Je présuppose que ce concept est accessible aux créatures de notre espèce — de notre espèce naturaliste — et j'essaie, à partir de cette hypothèse, de développer une explication de la façon dont nous arrivons à penser dans des termes moraux. Cela signifie que, d'un point de vue naturaliste, une dette importante reste non acquittée dans cet article.

Sans expliquer comment nous accédons au concept de signification en tant que tel, il sera cependant utile d'expliquer un tant soit peu comment nous parvenons, en tant que créatures discursives, à accorder aux mots et aux phrases des significations identiques et cela, d'ailleurs, à tel point que nous savons que nous voulons dire les mêmes choses, que nous savons que

---

7. Pour une défense nuancée de ce type de doctrine, voir Pettit, P., *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford, Oxford U. Press, 1993. Une élaboration plus détaillée des implications de cette approche se retrouve dans Pettit, P. et M. Smith, « Freedom in Belief and Desire » , *Journal of Philosophy*, 93, 1996, p. 429-449 ; et Pettit, P., *A Theory of Freedom : From Psychology to Politics*, Cambridge, Polity Press, 2001.

8. On peut trouver une suggestion, traitant de quelques-unes des questions liées à cette problématique dans Pettit, P., *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics*.

nous savons cela, et ainsi de suite. L'explication que j'ai à offrir sera également pertinente dans la dernière section, alors que nous discuterons de l'exercice discursif du sentiment.

Je suggère que nous arrivons à une standardisation de la signification, au moins dans le cours général des choses, en posant trois hypothèses régulatives qui servent de cadre à nos relations les uns avec les autres. Les hypothèses sont les suivantes : d'abord, le monde de l'expérience commune met à notre disposition des candidats qui déterminent les valeurs ou les significations de nos phrases et nos mots ; deuxièmement, dans toute communauté langagière, nous pensons que nos phrases et nos mots ont une signification identique, signification dont on peut présumer du caractère saillant ; et, troisièmement, nous avons chacun, habituellement, la capacité d'utiliser nos phrases et nos mots en fonction de ces significations intentionnelles. Ces hypothèses relatives à une expérience commune, une intention commune et une compétence commune peuvent être vues comme orientant une pratique telle que, si elle est couronnée de succès, nous utiliserons effectivement nos mots et nos phrases pour dire des choses équivalentes.

Pour autant que tout se déroule aisément, les hypothèses nous conduiront à nous attribuer mutuellement ces croyances et ces désirs que nous endosserions nous-mêmes si nous utilisions les mots et les phrases que d'autres emploient. Toutefois, les choses ne seront pas toujours aussi simples. Quelqu'un pourrait utiliser une phrase donnée, qui exprimerait en apparence une croyance, par exemple « p », dans une situation où nous disons ou dirions « non-p ». Qu'allons-nous faire dans une telle situation ?

En réalité, nous faisons une chose dont les hypothèses régulatives contribuent à faire sens. Devant un tel type de divergence, nous nous arrêtons, présumant que quelque chose de plus ou moins contingent cloche. Nous cherchons à voir si un fait quelconque peut justifier la divergence. Par exemple, l'un de nous exprime-t-il présentement un désir et non une croyance ? La phrase « p » se révèle-t-elle vague à un endroit significatif ? Sans que ce ne soit apparent, la phrase serait-elle indexicale, semblable à une phrase employant des éléments linguistiques tels que « je » ou « maintenant » ? L'une de ces explications simples devait-elle s'appliquer, nous saurions alors que nos trois hypothèses régulatives n'étaient pas en danger ; cela préserverait le cadre par défaut, selon lequel nos mots possèdent une signification identique. Mais si nous échouons à trouver la cause de la divergence, nous aurons à rechercher, à un niveau plus profond, une explication qui nous permettra de maintenir les hypothèses et de préserver le cadre par défaut.

Le moyen idéal, multilatéral, de préserver le cadre par défaut consisterait à mettre sur la table les considérations qui nous guident déjà dans nos différentes stratégies — ou à rechercher des considérations pertinentes supplémentaires — et ainsi être en mesure de convenir après l'incident que l'un de nous n'avait pas pleinement compris les termes, ou bien qu'il n'était pas suffisamment informé, ou encore qu'il avait été induit en erreur à cause de

certaines limitations, obstacles ou défaillances cognitives. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans ce qui va suivre. Un autre moyen, un peu moins satisfaisant à certains égards, mais toujours multilatéral, de maintenir le cadre par défaut serait de parvenir à reconnaître que nos croyances sur des sujets collatéraux sont à ce point différentes qu'il n'y a aucune possibilité réelle pratique de résoudre la question en litige, bien qu'elle reste, en principe, susceptible de recevoir une solution. Et malgré que la voie d'une résolution multilatérale du désaccord nous soit inaccessible, nous pourrions encore, chacun à notre façon, conserver le cadre par défaut, en postulant unilatéralement que l'autre est, sans le savoir, affecté par des facteurs déstabilisants et qu'ainsi, dans cette circonstance particulière ou sur ce thème particulier, il n'est pas pleinement compétent.

Que faire si nous découvrons que nous ne pouvons pas même avoir recours à ce type d'explication unilatérale de la divergence ? À ce point, et à ce point seulement, nous aurons à admettre que le cadre par défaut est mal fondé. Nous utilisons l'un ou l'autre des mots en question sous des significations différentes, ou peut-être les mots ne possèdent-ils, à proprement parler, aucune signification. Peut-être avions-nous tort de supposer qu'il existait une chose à laquelle nos mots puissent attribuer une signification[9].

La régulation que peuvent offrir nos trois hypothèses, telle que l'analyse présentée ci-dessus le laisse prévoir, ne procède pas d'une condition, à savoir celle d'un accord préalable sur ce qui constitue les obstacles, les défaillances cognitives ou les sources collatérales de désaccords, susceptibles de déstabiliser la performance discursive. De tels facteurs déstabilisants seront identifiés au cours du processus de régulation mutuelle, au fur et à mesure que les parties prenantes à cette entreprise découvrent ensemble, graduellement, des listes de facteurs qui pourront perturber, à tout endroit, la compétence discursive. Eu égard à l'entreprise poursuivie, ces facteurs que les parties se doivent d'identifier comme étant déstabilisants sont ceux qui, du fait de leur identification en tant que déstabilisants, peuvent maximiser la convergence exempte de coercition et de collusion. Le travail de collaboration que les hypothèses régulatives cautionnent peut être vu comme une procédure de recherche par laquelle les facteurs déstabilisants sont identifiés — correctement ou peut-être incorrectement — et les hypothèses elles-mêmes, justifiées[10].

Ce point mérite d'être illustré. Voyons par quels moyens vous et moi pourrions nous coordonner quand nous utilisons un prédicat de couleur comme « rouge ». Présumant une expérience commune, une intention commune et une compétence commune, nous nous attendrions, en utilisant ce prédicat, à une convergence. Si une divergence s'ensuit, et si nous ne pou-

---

9. Voir pourtant Pettit, P., *The Common Mind : An Essay on Psychology, Society and Politics,* chap. 2.

10. Pour un développement plus en détail de cette approche, voir Pettit, P., « A Theory of Normal and Ideal Conditions » , *Philosophical Studies*, 96, 1999, p. 21-44.

vions la justifier — disons, à partir du fait que l'un de nous utilise « rouge » dans un sens indexical tel que « cela semble rouge à mes yeux » — nous devrons alors partir à la recherche d'un facteur qui pourrait perturber, d'un côté ou de l'autre, la compétence. Nous pouvons penser à ces facteurs actuellement reconnus pour déstabiliser la compétence — porter des verres teintés, employer un éclairage au sodium, être partiellement daltonien — comme étant des facteurs qui sont identifiés précisément au cours de ce type de recherche.

La pratique décrite peut être résumée à l'aide d'une procédure que chacun d'entre nous peut être considéré comme implémentant.

- Cadre par défaut : Nos mots possèdent la même signification.
- Q1 : Y a-t-il convergence entre nous dans l'usage d'un mot quelconque ?
- Oui : retour au cadre par défaut.
- Non : passer à la question suivante,
- Q2 : Peut-on expliquer cette divergence dans notre usage ?
- Oui : retour au cadre par défaut.
- Non : passer à la question suivante,
- Q3 : Pouvons-nous résoudre la divergence en reconnaissant tous les deux la présence de facteurs déstabilisants ?
- Oui : retour au cadre par défaut.
- Non : passer à la question suivante,
- Q4 : Puis-je expliquer la divergence d'autrui en supposant la présence de facteurs déstabilisants ?
- Oui : retour au cadre par défaut.
- Non : rejeter le cadre par défaut.

J'ai indiqué que les trois hypothèses régulatives guident une pratique telle que, si elle est couronnée de succès, elle nous assure que nous avons des significations communes à l'esprit. Cette idée est relativement simple. Les hypothèses dirigeront avec succès une pratique, pour autant que nous parvenions, dans des situations de désaccord, à identifier les facteurs déstabilisants dont elles prédisent la présence ; cela devra être fait, dans la plupart des cas, par la voie d'une résolution multilatérale, quoique, à certaines occasions, nous aurons à nous en tenir à une explication unilatérale pour rendre compte des défaillances d'autrui. Si par ce biais les hypothèses connaissent un succès, la pratique établira que ce qu'un signe dénote est bien cet élément particulier qui provoque, de manière fiable, l'emploi du signe dans les circonstances favorables où les facteurs déstabilisants ne sont pas en opération. Le « rouge » réfère ainsi à la propriété qui fait que les choses ont l'air rouge et qui provoque, de manière fiable, les individus à dire « rouge » là où les facteurs du type illustré sont absents, autrement dit, lorsque les circonstances sont favorables à la perception du rouge.

Le fait que nous soyons des créatures discursives, au sens envisagé ici, signifie-t-il que notre expérience rendra les questions morales saillantes et

qu'il sera nécessaire d'introduire des termes moraux ? Je soutiendrai qu'en tant que créatures discursives, il nous faut faire l'expérience de certaines réponses comme étant exigées normativement, et exigées normativement d'une manière qui sera saillante de la même façon pour nous tous. Mais comme je l'expliquerai dans la prochaine section, je pense que ces expériences ne nous donnent pas de concepts moraux proprement dits.

2.2 Le normatif devient saillant

Nous avons vu que les croyances et les désirs sont liés à certaines contraintes ou normes, en ce sens que nous ne les attribuons qu'à un sujet dans la mesure où nous constatons — à tout le moins dans des circonstances favorables et à l'intérieur des limites de faisabilité — que les états rencontrent des spécifications variables, nommément, des conditions variables d'entrée, de sortie et de performance. Or, si les croyances et les désirs sont ainsi liés à des normes de rationalité inférentielle, les phrases par lesquelles l'un d'entre nous exprime volontairement comment les choses se présentent à la lumière de ses croyances et désirs devront être en contact, et plus profondément, avec les normes correspondantes.

Considérons quelques-unes des conditions de rationalité inférentielle, qu'elles soient conclusives ou non conclusives, auxquelles des sujets intentionnels devront généralement se conformer, aussi aveuglément que ce soit. Le fait que la perception offre des raisons à l'appui que p exige, rationnellement, qu'un sujet intentionnel en forme la croyance correspondante et qu'il n'agisse pas sur la base du désir qui lui correspond : nul besoin d'agir à partir du désir que p si nous savons déjà que p est le cas. Le fait que le sujet croie que p et que si p alors q exige, rationnellement, qu'il croie que q. Le fait que le sujet désire que p et croie que par l'action X il peut faire en sorte que p, exige qu'il fasse X. Et ainsi de suite.

Or, si les croyances et les désirs des sujets intentionnels doivent satisfaire à certaines normes inférentielles, il en sera également ainsi des phrases par lesquelles des sujets discursifs tels que nous expriment ces croyances et désirs ; sinon, les phrases utilisées n'équivaudront pas à une expression sérieuse et sincère. Autant la croyance que p doit-elle être sensible aux raisons à l'effet que p ou non-p, par exemple, autant l'usage assertorique de la phrase « p » devra également être sensible à de telles raisons. Et autant le désir que p doit-il être sensible aux choses que l'agent croit et à celles vers lesquelles il est enclin, autant l'expression sincère et sérieuse du désir que p — disons, « la possibilité de p est attractive » — devra-t-elle être sensible à ces questions, questions qui, selon toute vraisemblance, sont susceptibles d'être exprimées par l'usage des phrases.

Nous pouvons concevoir que les croyances et désirs évoluent sur une base mécanique involontaire afin de s'ajuster aux exigences requises de la rationalité. Ils manifesteront ainsi une sensibilité aux exigences des normes

inférentielles, mais sans que cette sensibilité ne soit contrôlée par des croyances au sujet de la nature de ces exigences. Par contre, nous ne saurions envisager que notre performance au moyen des signes volontaires fasse preuve d'une sensibilité tout aussi aveugle à l'égard des normes. Tandis que les croyances et désirs peuvent, chez des créatures intentionnelles, se matérialiser et subir une mutation d'une manière qui reste sensible à la norme mais qui n'est pas contrôlée par elle, rien de ce genre ne s'applique aux représentations linguistiques.

La raison en est que, à la base, le déploiement de ces phrases devra refléter la signification de nos croyances : ceci nous ramène, par conséquent, à cette hypothèse non acquittée selon laquelle nous avons accès au concept de signification. Et ces croyances, justement, représentent ni plus ni moins que des croyances au sujet des circonstances dans lesquelles nous devons ou non employer les signes. Après tout, connaître la signification en tant que telle d'un signe équivaut précisément à être capable de dire, avec une exactitude plus ou moins grande, quand son utilisation est juste ou non. Mais si nos phrases se déploient sous le contrôle de la signification de telles croyances, c'est donc dire que notre usage des représentations est contrôlé par les normes pertinentes, et non simplement sensible à ces normes ; il est guidé par nos croyances au sujet de ce que les normes exigent.

Considérons quelques-unes des normes inférentielles précédemment mentionnées, en laissant de côté les complications reliées au fait qu'on puisse les mettre en échec. Selon la première de ces normes, le fait que la perception offre des raisons à l'effet que p exige rationnellement qu'un sujet intentionnel forme la croyance correspondante. Tandis que des sujets intentionnels se conformeront de manière aveugle à cette condition en formant une croyance, des sujets discursifs souscriront plutôt à la représentation volontaire correspondante, qui est contrôlée par une croyance à l'effet que la perception les justifie de dire que p. D'après la seconde, le fait qu'un sujet intentionnel croie que p et que si p alors q exige, rationnellement, que celui-ci croie que q. Alors que des sujets intentionnels se conformeront de manière aveugle à cette condition en formant une croyance, des sujets discursifs souscriront plutôt à la représentation volontaire correspondante, celle-ci étant contrôlée par une croyance à l'effet que s'ils considèrent tout à la fois que p et que si p alors q, ils sont justifiés de dire que q. De même, suivant une troisième de ces normes, le fait que le sujet désire que p et croie qu'en faisant X, il peut faire en sorte que p exige, rationnellement, qu'il fasse X. Tandis que des sujets intentionnels se conformeront de manière aveugle à cette condition lors du choix de l'action, chez des sujets discursifs, ce choix sera contrôlé par une croyance relative à l'aspect attractif de la possibilité de p et c'est cette connexion, entre faire X et la possibilité de p, qui justifie que l'action X soit la chose à faire.

Lorsque nous utilisons, dans la pratique, ses signes volontaires ou une expression, nous devons, par conséquent, prendre conscience de certaines conditions normatives, c'est-à-dire des exigences de la rationalité inférentielle au sujet de notre performance. Autant nous sommes capables de pren-

dre note de ce que les normes inférentielles exigent, autant il nous nous faudra, bien sûr, parvenir à réguler nos réponses comme les normes le requièrent. Autrement dit, nous devrons parvenir à réguler nos énoncés adéquatement, de même bien entendu que les croyances, désirs et actions qui leur sont associés. Sinon, nous ne pourrons pratiquer le discours avec succès ; il ne servirait à rien que quelqu'un nous parle. Nous devons être capables de penser que ceci ou cela est ce que nous devons dire et ce que nous devons croire, désirer ou faire. De plus, il nous faut rester en accord avec de telles pensées normatives, disant ce que nous pensons devoir dire et croyant, désirant et faisant ce que nous pensons devoir croire, désirer et faire. En bref, nous devons être capables de ratiociner ou de raisonner. En tous les cas, nous devons y parvenir sous des circonstances favorables et dans le cadre des contraintes propres à la faisabilité, peu importe comment on les identifie[11].

Voici une dernière remarque pour préciser cette description. Être gouverné de cette manière par la raison reste compatible avec la possibilité que les signes que j'énonce soient déployés d'une manière relativement habituelle et non contrôlée. Il suffit que, malgré qu'une longue habitude ou une inertie règle les choses que je dis pour exprimer mes croyances ou désirs ou bien les choses que je fais sur la base de ces représentations, je puisse quand même réviser et amender, de manière intentionnelle, ce que je dis ou fais, dans le cas où une quelconque irrationalité inférentielle deviendrait apparente. Et l'on peut supposer que, dans les relations propres au discours, de telles irrationalités peuvent toujours devenir apparentes. En d'autres termes, la gouverne exercée par la raison peut être virtuelle plutôt qu'active. Il se peut bien que l'habitude explique plusieurs des choses que nous disons dans le discours, pourvu que la raison demeure en état de veille, prête à intervenir aussitôt qu'un défi est lancé à la rationalité inférentielle de ces énoncés[12].

3. Des sujets discursifs peuvent être dépourvus de concepts moraux

Admettons que des sujets discursifs devront être conscients des exigences qu'imposent, sous différentes situations, les normes partagées de la rationalité inférentielle. Admettons que, dans cette mesure, ils devront forcément posséder des concepts normatifs. Ce qu'il nous faut maintenant remarquer, toutefois, c'est que le fait d'avoir accès de cette manière aux concepts normatifs n'implique pas que nous ayons un accès aux concepts moraux.

Les considérations normatives auxquelles des sujets discursifs doivent être sensibles et auxquelles ils doivent répondre sont des sortes de considé-

---

11. McGeer, V. et P. Pettit, « The Self-regulating Mind » , *Language and Communication*, 21, 2001.

12. Sur cette notion de contrôle virtuel, voir Pettit, P., « The Virtual Reality of Homo Economicus » , *Monist*, 78, 1995, p. 308-329.

rations qui expriment leurs croyances et désirs et qui soutiennent, inférentiellement, leurs croyances ou leurs désirs successifs de ceci ou cela, tout comme elles soutiennent leur façon d'agir selon ce que de tels croyances et désirs exigeraient. Des sujets discursifs pourraient, à partir du fait que p et que si p alors q, déduire rationnellement que q, et venir ainsi à croire que q, s'ils ne le croyaient pas déjà. Partant du fait qu'en faisant X, ils peuvent produire que p et que la possibilité de p est elle-même attractive, ils pourraient en venir rationnellement à la conclusion que faire X est attractif, et en venir ainsi à désirer X, s'ils ne le désiraient pas déjà. Ils pourraient déduire rationnellement, à partir du fait que X, l'injonction d'accomplir X ou quelque chose de ce genre, et ainsi en arriver à accomplir X, et ainsi de suite. Les considérations impliquées serviront à fonder, de façon inférentielle, la formation des croyances et des désirs ultérieurs ainsi que l'accomplissement des actions.

Des sujets discursifs seront capables d'invoquer des normes communes de rationalité inférentielle afin de justifier de telles démarches aux yeux des autres, compte tenu des significations communes qu'ils attachent aux termes qu'ils utilisent. De telles démarches, peuvent bien entendu diverger de celles que les autres effectuent ou effectueraient à leur place. Mais s'il y a effectivement divergence, ce sera alors l'occasion de s'y arrêter et de rechercher une explication afin, idéalement, de résoudre le désaccord. On ne peut porter un regard insouciant sur les désaccords, comme s'ils étaient exempts d'erreur [13]. Ils doivent être considérés comme soulevant une question à propos de la rationalité inférentielle de l'une ou l'autre des parties impliquées.

Ce qu'il faut pourtant remarquer, à ce stade, c'est que tandis que les divergences en rapport aux croyances que forment les parties discursives envisagées ne peuvent être considérées comme exemptes d'erreur –du moins, pas si les croyances sont déterminées et non indexicales — celles impliquant leurs désirs seront certainement susceptibles d'être traitées de la sorte. Les sujets discursifs desquels nous avons parlé diffèrent des systèmes croyance-désir intentionnels par leur seule capacité à exprimer leurs croyances et leurs désirs de manière volontaire. Leurs croyances ne peuvent rationnellement diverger, compte tenu qu'une croyance a pour fonction de représenter comment sont les choses ; il en va donc de même quant aux expressions de croyance. Or, les désirs peuvent rationnellement diverger, compte tenu que le désir a une fonction directive plutôt que représentationnelle ; ainsi en va-t-il également, par conséquent, des expressions d'un désir. Les sujets seront pressés de rechercher des raisons de s'accrocher aux croyances sur lesquelles ils sont en désaccord avec les autres, mais ils ne feront l'objet d'aucune pression visant à leur faire trouver des raisons de s'accrocher à leurs désirs particuliers divergeants. Ils n'ont peut être ni le besoin ni même l'habileté à faire quoi que ce soit qui puisse fournir des raisons de s'accrocher à leurs désirs particuliers.

---

13. L'idée d'un désaccord exempt d'erreur est tirée d'une notion que j'emprunte à Price, H., *Facts and the Function of Truth*, Oxford, Blackwell, 1988.

La divergence qui est possible dans le domaine du désir, compte tenu de ce que suggère jusqu'ici notre analyse, peut être à ce point radicale que nous ne puissions considérer le désir que les mots et l'action d'autrui manifestent comme étant un désir intelligible auquel adhérer. Non seulement se peut-il que nous ne ressentions pas nous-mêmes le désir en question. Il se pourrait qu'il nous soit même impossible d'envisager comment nous pourrions être mus par ce désir si nous étions dans la position de l'agent. Le désir pourrait être aussi bête que l'inclination primaire et inintelligible que l'on retrouve dans l'exemple bien connu d'Elizabeth Anscombe, celle de posséder une soucoupe de boue[14].

Il en découle que, tout en parvenant à exprimer leurs désirs de manière à offrir un fondement inférentiel à la formation de désirs subséquents et à l'accomplissement de certaines actions, des créatures discursives pourraient ne pas se montrer en mesure de résoudre les différences qui se présentent entre eux au niveau de leurs désirs primaires. Cette capacité à offrir des raisons qui soutiennent ces désirs pourraient leur faire défaut. Certes, ils peuvent essayer de résoudre les dilemmes, tant pratiques que théoriques, par une voie discursive, comme nous l'avions mentionné plus haut. Mais ils ne résoudront des dilemmes d'ordre collectif que s'il se trouve qu'ils ont des désirs qui convergent, et ils ne résoudront un dilemme d'ordre individuel que dans la seule mesure où ils tiennent les désirs de l'individu en question comme un donné non discutable. Les considérations qui expriment leurs désirs pourraient, d'une manière distinctive, servir de fondement aux actions, mais elles ne seront pas elles-mêmes supportées par des raisons ; il ne pourra jamais être question de justifier les désirs exprimés en invoquant quelque chose qui fait de ces désirs ceux qu'un agent doit avoir.

Je résumerai ce résultat en indiquant que les créatures discursives envisagées jusqu'ici disposeront de concepts normatifs inférentiels mais qu'elles n'auront pas accès aux concepts moraux proprement dits. Une considération morale ou éthique est censée être à même d'offrir une raison inférentielle, conclusive ou non conclusive, à la formation d'un certain désir et à l'accomplissement de l'action correspondante : ceci, de façon à ce que la considération selon laquelle une chose est attractive — le type même de considération exprimant un désir — puisse offrir une raison inférentielle de la réaliser. Mais elle est aussi supposée être un type de considération telle que la divergence entre certaines parties à l'effet qu'elle soit ou non approuvée — une divergence portant, autrement dit, sur son statut de croyance — n'est pas une affaire de peu d'importance ; elle n'est pas nécessairement exempte d'erreur. Elle est censée être non seulement une considération fondant les actions, mais une considération elle-même fondée par des raisons.

---

14. Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957 (trad. en partie dans *Raisons pratiques : Les formes de l'action*, Pharo, P. et L. Quéré, dir., Paris, EHESS, 1990, p. 257-266).

Les considérations morales ne satisferont à cette condition double, c'est-à-dire tant celle d'être fondée par des raisons que celle de servir de fondement aux actions, que pour autant que l'une des deux choses suivantes est assumée en commun chez qui les invoque. Soit elles sont des considérations neutres par rapport à l'agent que chacun a quelque raison d'approuver ; soit elles sont des considérations relatives à l'agent, mais que quiconque, se trouvant dans la position de cet agent, aurait quelque raison d'approuver. Du côté des considérations neutres par rapport à l'agent, on pourrait retrouver des exemples tels que « c'est la bonne chose à faire », « c'est la seule réponse juste », « c'est pour le bien général » ; du côté des considérations relatives à l'agent, ces exemples seraient plutôt du type « cela me procurera du plaisir », « cela aidera mes enfants » ou « ce sera pour le bien de mes amis ».

Il n'est pas spécialement litigieux d'avancer que la divergence quant aux considérations morales n'est pas traitée comme exempte d'erreur ou affaire de peu d'importance chez ceux qui les invoquent. Le rôle joué par les considérations morales, celui de soutenir l'évaluation de ce que font les individus, ainsi que leur rôle connexe, à savoir permettre aux individus de justifier les uns avec les autres leurs désirs et actions, requièrent que la divergence soit vue comme suggérant l'erreur. Pour admettre ce point, nous n'avons pas à penser que chaque divergence morale se prête elle-même à une résolution mutuellement satisfaisante ; comme le soutiennent d'ordinaire les non-cognitivistes, il se peut qu'il y ait des valeurs fondamentales à propos desquelles les individus ne s'entendront pas et cela, d'une manière qui soit exempte d'erreur. La seule chose dont il nous faut convenir est que les considérations que les individus invoquent dans un registre moral invitent généralement à la discussion et offrent généralement une possibilité de réaliser un accord exempt de coercition et de collusion ; elles autorisent, généralement, une résolution discursive.

Par conséquent, nous aurons à chercher plus loin si nous voulons expliquer comment ce qui est moralement normatif, et non ce qui n'est qu'inférentiellement normatif, devient saillant pour nous. C'est ce à quoi je m'appliquerai dans les deux sections suivantes. Mais avant de passer à cette discussion, il importe de mentionner que les résultats de cette section-ci ne nous laissent pas dans un si grand embarras qu'on pourrait le croire. Bien que l'analyse ne puisse expliquer comment les termes ou les concepts moraux apparaissent, nous sommes arrivés beaucoup plus loin que le point auquel la discussion sur l'intentionnalité nous avait laissés.

J'ai soutenu plus tôt que des sujets simplement intentionnels n'auraient nullement la conscience en tant que telle de leurs perceptions et inclinations. Percevoir les choses sous un certain angle serait croire qu'elles sont ainsi ; être enclin à faire que les choses soient d'une certaine manière ne serait ni plus ni moins que de faire en sorte qu'elles soient ainsi, c'est-à-dire être disposé sans hésitation — le désir étant non conditionnel — à les faire ainsi. Ceci étant, il apparaissait que rien n'interpellerait de telles créatures à une prise de cons-

cience de la perception comme offrant une raison à l'appui d'une croyance, ou bien de l'inclination comme offrant une raison à l'appui d'un désir (non conditionnel) ; c'est avec une force invisible, inéluctable, que la perception et l'inclination opéreraient dans la détermination de leurs croyances et désirs.

Ce qu'il faut remarquer à propos de la conception discursive des êtres humains, par opposition à celle simplement intentionnelle, c'est qu'elle n'est ni compatible avec le fait que la perception conserve un rôle silencieux, irrésistible dans la détermination des réactions individuelles, ni avec le fait que l'inclination se maintienne dans une position similaire. Elle exige que les participants puissent prendre conscience de leurs inclinations en tant que telles, et de celles des autres individus autant que des leurs.

Supposons que les individus utilisent des signes qui expriment comment le monde se présente à la lumière de leurs perceptions et disent, à partir de cette perception, que les choses sont comme ceci ou comme cela. Il apparaît alors inévitable que, tôt ou tard, certains ne s'entendront pas avec eux, considérant que ce sont d'autres aspects qui importent perceptuellement. Et cela veut dire que les individus ne pourront manquer de prendre conscience que leurs perceptions ne sont que des soi-disant représentations de la manière dont sont les choses, plutôt que de simplement parcourir leurs perceptions — sans être conscients qu'il s'agit de représentations — afin de prendre note que les choses sont de telle ou telle façon. Faire sens du désaccord avec autrui au moyen des hypothèses régulatives du discours obligera les individus à reconnaître leurs perceptions — et celles des autres — pour ce qu'elles sont : des représentations quant à la manière dont sont les choses, mais qui peuvent bien être loin de la vérité. Ceci ne pourra offrir une perception de la perception — aucune faculté extra-expérimentale ne se mettra en place — mais ceci les forcera à remarquer et à conceptualiser la perception qui était toujours déjà là. La vitre s'embuera, pour ainsi dire, cessant d'être un médium passé inaperçu, purement diaphane.

Il en sera d'ailleurs de l'inclination comme il en est de la perception. Selon l'analyse qui vient d'être présentée, le discours, au sein duquel les individus expriment leurs perceptions, leur fera comprendre que la manière dont se présentent les choses, dans le monde environnant, ne constitue pas un donné immédiat. De même, ce discours, au sein duquel les individus expriment leurs inclinations en discutant de ce qui est attractif ou non, leur fera comprendre que la manière dont le monde les incline à agir ne constitue pas, non plus, un donné incontesté ; ce n'est là que le produit d'une inclination, et c'est cela qu'ils devront être à même de constater. Auparavant, ils auraient parcouru leurs inclinations au sujet de la manière dont le monde se présente comme champ d'action, inconscients de ce qu'elles constituent en tant que telles. Or, ils seront maintenant sensibilisés au fait que le monde se présente comme un type de champ différent à des participants différents au discours. Pour rendre compte de cela, il leur sera nécessaire de reconnaître que la manière dont le monde incite l'un ou l'autre d'entre eux à l'action est fonc-

tion des inclinations que chacun met au monde, et non le reflet de ce qui est disponible en commun pour tous.

Comme nous l'avions soutenu précédemment, aucune pression ne s'exerce sur les individus afin d'éviter une divergence d'avis au niveau des désirs non conditionnels, bien qu'une pression s'exercera afin d'éviter cette divergence à propos des croyances ultimes. Tout ce qu'il nous faut supposer, à cette étape de notre analyse, c'est que les individus peuvent généralement s'accommoder de la compétition et du conflit propres au domaine du désir ; ils ne pourront résoudre les dilemnes d'ordre pratique que dans la mesure où ils sont conduits par des questions de croyances sur lesquelles ils s'entendent et que les inclinations existantes convergent vers un désir commun. Le simple fait d'utiliser des signes pour exprimer comment le monde se présente à la lumière des inclinations devra suffire, à lui seul, à rendre visible l'inclination. C'est cela qui leur révèlera que le monde n'est pas un environnement générant l'action, avec lequel ils seraient en contact immédiat, pas plus qu'il n'est un environnement générant la croyance, avec lequel ils seraient en contact immédiat. Ils seront ainsi forcés de se considérer eux-mêmes et les autres non seulement comme des centres d'une représentation individuellement variable, mais aussi comme des centres d'une inclination individuellement variable.

Cette observation établit un élément négatif dans la généalogie des concepts moraux. Elle montre que les créatures discursives, à la différence des créatures purement intentionnelles, ne seront pas esclaves d'inclinations non détectées, ce qui exclurait l'apparition et l'à-propos des considérations morales. Mais il nous faut maintenant, à partir de cet argument négatif, tenter d'expliquer comment, et plus positivement, des créatures discursives en viennent à se montrer sensibles à des considérations morales, elles-mêmes susceptibles de réguler l'inclination et le désir. Je soutiens qu'il existe deux formes d'expériences qui se révéleront utiles aux créatures discursives à cet égard.

4. Le privilège accordé au discours donnera lieu à certains concepts moraux

Comme nous l'avons soutenu, dans la mesure où les individus entrent dans une situation de discours les uns avec les autres, ils devront prendre conscience de leurs propres inclinations en tant que telles et des inclinations rivales d'autrui. Mais comment des individus peuvent-ils en venir à accéder à des considérations qui guident l'action et qui ont la capacité de diriger l'inclination d'une manière distinctement morale ou éthique ? Quelles sont, selon le compte rendu discursif esquissé, les expériences à leur disposition qui sont susceptibles de donner lieu aux termes et concepts pourvus de cette double capacité spécifique au domaine moral, celle de servir de fondement aux actions et celle d'être fondé par des raisons ? Dans cette section, je décris une façon plus ou moins évidente par laquelle certaines expériences peuvent jouer ce rôle. Dans la section subséquente, je me dirige vers une autre voie possible.

Selon la description présentée dans la section trois, les individus seront inévitablement engagés tantôt ici, tantôt là, dans un discours les uns avec les autres. Malgré que de nombreuses conversations serviront des objectifs autres, c'est-à-dire non discursifs, nous supposons néanmoins que la conversation est souvent vouée à la résolution de questions discursives, à savoir comment un certain dilemme pratique ou un certain dilemme théorique doit être résolu. Certaines de ces questions peuvent concerner ce que l'une ou l'autre des parties à la conversation doit penser ou faire ; d'autres, ce que le groupe en tant que totalité — qu'il s'agisse d'un groupe de deux, trois ou plusieurs personnes — doit penser ou faire collectivement. Lorsque des individus prennent part à une telle conversation, ils se consultent et raisonnent les uns avec les autres sur la manière dont un dilemme pratique ou un dilemme théorique doit être résolu.

Un tel discours renferme les normes rationnelles inférentielles reconnues, lesquelles indiquent, eu égard à la manière dont les choses sont présentées sur le plan perceptuel, le moment où il apparaît approprié de souscrire à une considération donnée, ou de souscrire à deux ou plusieurs considérations en même temps, ou de passer de l'une ou des considérations approuvées vers l'approbation d'une considération supplémentaire, ou, enfin, de passer de l'approbation de certaines considérations à l'exécution de telle action ou de telle autre. Nous ne pourrions considérer les autres comme partenaires discursifs s'ils n'étaient d'ordinaire capables de reconnaître et de répondre à ce qu'exigent de telles normes. Devaient-ils ainsi échouer à internaliser les normes discursives inférentielles, nous ferions alors tout aussi bien de parler au chien ou au mur[15].

Mais si une conversation discursive de ce type doit être gouvernée par les normes rationnelles inférentielles du discours, il s'ensuit que ceux qui y prennent part devront aussi se conformer aux normes interactives du discours. Si vous et moi raisonnons ensemble à propos de quelque chose, alors la conversation discursive dans laquelle je suis engagé exige, de par sa nature même, que les ouvertures que je fais soient toutes compatibles avec notre intention commune, celle d'être gouvernés par des normes rationnelles inférentielles selon la manière précédemment envisagée. Par conséquent, si j'avance une considération que je sais être fausse, mon comportement n'est pas en accord avec cette intention. Si j'exprime, de façon inauthentique, une intention quant à ce que je ferai dans l'avenir, suggérant par ce biais une résolution discursive d'un dilemme pratique, mon comportement n'est pas en accord avec cette intention. Si j'adresse une menace coercitive à l'effet que, tant que les autres ne s'entendront pas avec moi à propos de quelque chose, je pourrai les malmener, mon comportement n'est pas en accord avec cette intention, et ainsi de suite. Raisonner ensemble est un exercice qui, de par sa nature même, est incompatible avec l'adoption, chez les parties engagées, de

15. Pettit, P. et M. Smith, « Freedom in Belief and Desire » , p. 429-449.

tels modes de conduite. Si nous laissons l'une des parties se comporter ainsi, ce qui en sortira ne pourra jamais être décrit comme l'exemple d'un raisonnement en commun à propos d'une question discursive.

Les individus ne devront pas seulement se conformer aux normes interactives de la conversation discursive, c'est-à-dire aux normes dérivant des normes, beaucoup plus fondamentales, de type inférentiel. Les individus qui prennent part à la conversation discursive devront aussi être conscients de ce qu'exigent ces normes interactives, tout au moins au cas par cas, et ils devront faire la preuve qu'ils sont en mesure de répondre à ces conditions. La capacité à prendre part à une telle conversation est une habileté que les individus apprennent, non quelque chose qui survient comme un automatisme ou un réflexe. Au cours de l'apprentissage de cette habileté, il est en outre essentiel qu'ils soient à même de reconnaître et de rejeter les démarches qui sont de l'ordre de la tromperie, de la manipulation et de la coercition, lesquelles sont incompatibles avec l'exercice du raisonnement avec autrui, visant à résoudre une question théorique ou pratique. Tromper, manipuler ou contraindre les autres, chacun reste, bien sûr, libre de le faire ou non. Mais tous devront être à même de constater que les options de la tromperie, de la manipulation ou de la coercition sont incompatibles avec le maintien d'une posture discursive face à autrui. Et bien sûr, ils devront être à même de se conformer à cette perception, en se montrant capables de traiter autrui comme un semblable qui raisonne.

Mais si les individus doivent être capables de reconnaître certains types d'ouverture comme incompatibles avec la posture discursive — la posture de la conversation mutuelle, comme Stephen Darwell l'appelle[16] — c'est donc qu'ils doivent être en position d'introduire des termes ayant une force éthique afin de décrire les options en question. Acceptons ici que les termes introduits soient représentés par la lettre « O » (qui signifie ouvert aux objections). Dans la mesure où le discours et la conversation sont des pratiques admises par les individus, la considération selon laquelle une option est O aura le profil d'une considération morale, à savoir, d'une considération qui peut servir de fondement aux actions et être fondée sur des raisons.

La considération selon laquelle une option est O ne servira de fondement aux actions que pour autant qu'elle exprime un engagement volontaire et non conditionnel à la pratique conversationnelle ou discursive, laquelle, en premier lieu, rend disponible le concept de type O. Penser — alors que l'on se trouve soi-même dans une situation de discours — qu'une certaine sorte d'action est O, ce sera prendre note d'une raison, conclusive ou non conclusive, pour se soustraire à une telle ouverture. Ce sera en quelque sorte penser, alors que l'on soutient un certain désir ou inclination, que ce qui est incompatible avec la satisfaction de ce désir est non attractif.

---

16. Darwall, S., *Reciprocal Recognition : The Second-Person Standpoint in Moral Thought and Theory*, Ann Arbor, Dept. of Philosophy, University of Michigan, 1999.

Mais la considération selon laquelle une option est O sera aussi susceptible d'être fondée par des raisons, à la différence, par exemple, de cette considération suivant laquelle ce qui est incompatible avec la possession d'une soucoupe de boue est non attractif. C'est qu'il n'y a rien qu'une personne puisse faire en vue de soutenir le désir primaire pour une soucoupe de boue. Rien à propos de ce désir, c'est du moins ce que nous avons supposé, n'est susceptible d'en faire quelque chose qu'il serait bon, dans l'une ou l'autre des acceptions de ce terme — c'est-à-dire bon pour le sens commun — de vouloir endosser. C'est pourtant de façon tout à fait différente que les choses se présentent lors d'un engagement discursif qui présuppose que les considérations du type O soient traitées comme guidant l'action. Un tel engagement ne peut d'ailleurs manquer de se recommander généralement aux individus, compte tenu de leur nature discursive. Toute personne sera ainsi en position de justifier sa considération que le fait qu'une option est O est une raison pour se soustraire à l'action, par le fait — peu importe la façon dont on le formule — que c'est justement un traitement de ce type qui est exigé afin de maintenir la position discursive et conversationnelle.

Les prédicats du type O apparaîtront comme tributaires du discours ou de la conversation de l'une ou l'autre de deux manières possibles, selon ce qu'illustre l'observation suivante. Quelqu'un qui considère qu'une option est O peut d'abord vouloir dire, dans une perspective neutre, que l'option est incompatible avec la conversation ; elle serait exclue par la pratique discursive de la conversation mutuelle. Ou encore, occupant la perspective de la conversation mutuelle — et considérant, par ce moyen que la pertinence de l'option est sans rapport avec la question présente — cette personne peut vouloir dire qu'elle est exclue, point final : elle serait tout simplement exclue, quoique peut-être seulement de manière non conclusive plutôt que conclusive. La première interprétation donnerait un caractère relationnel aux termes de type O ; la seconde, un caractère perspectiviste ou situationnel.

Je suppose que c'est de manière situationnelle que les termes dits O seront tributaires de la conversation. Cette interprétation est plus économique que celle dite relationnelle, puisqu'elle n'exige pas que les individus disposent d'un concept explicite du discours et de la conversation, mais seulement qu'ils soient engagés d'une manière volontaire et non conditionnelle dans cette pratique. En raison du fait qu'ils occupent une position discursive, les individus considéreront certains types d'ouvertures O, mais sans peut-être remarquer que c'est précisément en vertu de leur rapport au discours que ces ouvertures se présentent comme O. Cette position discursive jettera une ombre, pour ainsi dire, sur les types d'action pertinents, les rendant ainsi disponibles, d'une manière saillante, à une conceptualisation en tant que O, et cela, sans que les individus aient nécessairement pris conscience du rôle joué par la position discursive au cours de ce processus.

Considérer que les termes dits O sont de caractère situationnel plutôt que relationnel présente, à côté de son souci d'économie, un autre avantage.

C'est que, sous cette interprétation, on peut rendre compte du fait que les actions accomplies à l'extérieur du contexte de la conversation discursive soient considérées comme O. Autrement dit, cette interprétation contribue à élargir le domaine au sein duquel ces termes peuvent être appliqués de manière non tendancieuse. Reprenant une position discursive, je peux penser que quelque chose que je ferais à une certaine personne serait O, et cela même si je n'ai aucun intérêt à converser avec cette personne affectée ; en pensant ainsi, je privilégierai la position discursive que j'occupe présentement, utilisant celle-ci comme ligne de fond pour évaluer le comportement que je conçois. Et tout comme je peux penser ce genre de choses à propos de l'action que je pourrais moi-même accomplir à l'extérieur du contexte de la conversation, autant puis-je en penser des actions que d'autres accomplissent présentement à l'extérieur d'un tel contexte. Dire de certaines actions qu'elles sont interdites par la conversation discursive inviterait la réponse suivante : « Et alors ? Ces personnes ne pratiquent pas présentement la conversation ». Dire, à propos de telles actions, qu'elles sont interdites, point final, n'autorisera pas une réponse aussi facile, même si la remarque devait être adressée à partir d'une position privilégiant le discours et la conservation.

Les éléments nécessaires à une généalogie des concepts moraux sont maintenant en place. Le discours implique quelque chose qui est, espérons-nous, incontestable d'un point de vue naturaliste, à savoir, l'échange de signes communs en vue d'exprimer volontairement des états intentionnels. À partir de leur position discursive, les participants devront considérer l'utilisation de ces signes comme sujette à des normes rationnelles inférentielles, comme nous l'avons soutenu dans la dernière section. En outre, et tel que nous l'avons soutenu dans cette section-ci, ils devront considérer les activités impliquant l'échange discursif des signes — activités pouvant être ou non en accord avec la pratique du discours et de la conversation — comme sujettes aux normes interactives et aux considérations morales correspondantes.

À mes yeux, l'analyse livrée peut se révéler convaincante pour quiconque accepte la conception discursive esquissée dans la seconde section. Et quand bien même elle se révélerait erronée sous certains rapports, elle pourrait encore servir à rendre intelligible la conceptualisation éthique. Que les individus puissent se sensibiliser aux considérations morales de la manière ici décrite établit, à tout le moins, qu'il n'y a rien de mystérieux en soi, même selon des présupposés largement naturalistes, dans le fait d'avoir accès aux termes et concepts moraux. Même en admettant que l'explication soit de caractère tout à fait hypothétique, elle servirait encore à rendre intelligible l'apparition des termes et concepts éthiques[17]. Donald Davidson affirmait rendre compte de l'intelligibilité de notre compétence sémantique à l'égard d'un nombre indéfini de phrases en montrant qu'elle aurait pu surgir — bien

17. Elle serait entièrement hypothétique, selon l'analyse présentée dans Brandom, R., *Making it Explicit*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.

qu'en fait ce ne soit certainement pas le cas — de l'apprentissage, pour la langue considérée, d'une théorie tarskienne de la vérité[18]. Nous pourrions affirmer que l'analyse tout juste présentée, quand bien même elle ne serait pas fidèle à l'évolution réelle des concepts moraux, peut rendre intelligible, d'une manière semblable, la conceptualisation morale.

Pour éviter de clore cette discussion relative aux concepts tributaires de la conversation sur une note faible, j'aimerais souligner combien la conversation discursive caractérise et met en valeur la vie humaine et jusqu'à quel point il est naturel qu'elle puisse offrir une entrée à la discussion et à la pensée éthiques. Il est possible pour une personne, au cours d'un échange discursif, d'exercer une influence substantielle auprès des autres, en se montrant mieux informée, plus perspicace, plus persuasive ou que sais-je encore. Mais l'influence qui s'exerce de cette manière est tout à fait différente d'une influence trompeuse, manipulatrice ou coercitive, ou encore de toutes ces sortes d'influence que l'on retrouve dans le monde sensible. Elle est d'un genre tel qu'elle doit être bien accueillie par les personnes influencées, dans la mesure où elles sont sincèrement intéressées par la question discursive qui est sous examen. En outre, elle est un genre d'influence qui, en aucune façon, ne porte atteinte à la capacité d'une personne à être tenue responsable de son agir ; elle ne mine ni ne diminue son autonomie en tant qu'agent[19]. Si c'est là le lieu où les termes et concepts éthiques acquièrent, en premier lieu, une existence, il est aussi adéquat que tout autre lieu que nous pourrions jamais concevoir.

5. L'exercice discursif du sentiment donnera lieu à d'autres concepts moraux

Si l'on se rapporte à l'analyse qui vient d'être présentée, les individus considèrent la pratique du discours comme donnée et, à partir de la perspective privilégiée ainsi offerte, ils distinguent les activités dissonantes d'une conversation discursive de celles qui lui sont consonantes, en les identifiant comme O, c'est-à-dire comme ouvertes aux objections. En privilégiant le discours, c'est donc à la position discursive qu'ils laissent le soin de départager les activités qui sont O de celles qui ne le sont pas.

Mais pouvons-nous envisager comment des individus pourraient développer des termes et concepts éthiques, mis à part les concepts tributaires de la conversation que ce privilège accordé au discours explique ? Une autre source, propre à la conceptualisation éthique, peut-elle être identifiée à partir de l'analyse précédemment rapportée ? Nous avons déjà mentionné dans les discussions précédentes qu'une personne peut considérer le caractère attractif

18. Davidson, D., *Inquiries into Truth & Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984 (*Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993). En français dans le texte.

19. Pettit, P., *A Theory of Freedom : From Psychology to Politics*, Cambridge, Polity, 2001.

d'une option comme représentant une raison inférentielle de la choisir, sans que cette considération soit elle-même fondée de manière à assurer sa force éthique ; autrement dit, sans qu'il n'y ait aucune raison, accessible à l'agent, en vertu de laquelle il devrait l'approuver comme raison d'agir. La question est maintenant de savoir si les individus peuvent escompter développer des concepts au moyen desquels de telles considérations pourraient être investies d'un statut qui fonde les actions tout en étant aussi fondées par des raisons, selon le modèle des considérations tributaires de la conversation.

À mes yeux, nous pouvons escompter que les individus développent de tels concepts. Ils auront des raisons suffisantes de le faire, attendu qu'une fois entrés dans l'espace éthique — une fois venus à considérer la possibilité d'une régulation de l'inclination sur la base de considérations auxquelles ils souscrivent mutuellement — ils ne pourront manquer d'être sensibles à la possibilité de la coordination plus riche qu'offriraient des concepts éthiques supplémentaires. Et de même qu'il existe une raison qui incite les individus à essayer de développer des concepts éthiques supplémentaires, ils auront aussi une ressource à leur disposition qui les aidera à réaliser ce but.

Pour toute option qu'un agent pourrait considérer comme attractive, les individus seront en position de soutenir la raison fondant l'action en question — la présence de l'inclination — dans la mesure où ils convergent sur les critères indiquant quand il est approprié de former une inclination et d'agir sur cette base. Ceci laisse entendre, en outre, qu'ils seront en position de soutenir la raison fondant l'action, fournie par une inclination quelconque, en autant qu'ils convergent sur la propriété que l'inclination est généralement censée détecter. La possibilité de découvrir des critères, indiquant quand l'embarras ou la peur sont appropriées, par exemple, est précisément la possibilité de découvrir la propriété — celle d'être réellement embarrassant ou réellement effrayant, pourrions-nous dire — qu'elle est censée détecter.

Cette observation attire notre attention vers une procédure de recherche au moyen de laquelle les individus pourraient aspirer à discriminer les inclinations susceptibles de générer des considérations d'ordre éthique. Comme cadre de travail, les individus pourraient recourir à la supposition qu'un sentiment donné, disons l'embarras ou la peur, possède un statut particulier, celui de représenter quelque chose qui nous est disponible en commun à tous — c'est-à-dire ce que serait, véritablement, l'embarrassant ou l'effrayant — afin de constater jusqu'où une telle supposition s'avère applicable. La supposition s'avérera applicable si les individus constatent d'ordinaire qu'il est possible qu'il y ait une convergence au niveau de leurs réactions et que, là où il y a divergence, celle-ci puisse être résolue ou expliquée d'une manière qui soit compatible avec le fait que le sentiment ait un statut représentationnel. La supposition se révélera applicable dans le cas de la peur, par exemple, dans la mesure où les individus tendent à qualifier les mêmes scénarios d'effrayants et qu'ils se trouvent capables, dans le cas d'une divergence, de s'entendre afin de déterminer laquelle de ces réponses contradictoires devrait être rejetée.

La procédure de recherche envisagée peut être caractérisée, de manière plus précise, au moyen de termes abstraits. Supposons que les individus tendent à ressentir un sentiment S, en se conformant à un modèle relativement commun ; autrement dit, ils réagissent à des stimuli approximativement identiques sous des conditions approximativement identiques. Les modalités au moyen desquelles ils pourraient tester la capacité de S à être fondée par des raisons et à jouer un rôle éthique pourraient être les suivantes. Supposons qu'ils introduisent un prédicat « D » (pour désirable) comme une expression de S — celui-ci correspondant à l'effrayant dans l'expression de la peur —, et voyons s'il leur est possible de le soumettre, de manière effective, aux trois hypothèses régulatives qu'implique une pratique commune discursive. Laissons-les voir si le prédicat D peut se prêter à un exercice discursif, lequel lui permettrait de fonctionner sur un plan parallèle aux prédicats discursifs réguliers. Ce qui devra être testé, au cours de l'exercice, c'est la question de savoir si, en considérant D comme une expression du sentiment S, ils peuvent encore réguler leur pratique avec succès au moyen de ces trois hypothèses qui stipulent, premièrement, qu'il y a une propriété, soit neutre par rapport à l'agent soit relative à l'agent, à savoir D, laquelle est en attente d'être détectée au moyen de « D » ; deuxièmement, que chacun a cette intention commune, en utilisant D, de détecter la même propriété supposément saillante ; et troisièmement, que chacun est d'ordinaire compétent dans ses tentatives visant à détecter D.

Réfléchissons à la manière dont le processus pourrait se dérouler. Il sera nécessaire que les individus utilisent « D » pour exprimer S, et ceci avec l'intention d'en marquer une propriété, laquelle offre une raison d'attribuer D et de soutenir S. Pour autant qu'ils trouvent un moyen de converger dans l'usage des termes, tout se déroulera correctement. Et quand bien même il y aurait une divergence d'avis, tout se déroulera encore correctement s'ils peuvent maintenir les trois hypothèses régulatives. C'est ce qu'ils seront à même de faire, par la suite, dans la mesure où ils en viennent à s'entendre, au cas par cas, sur les types de facteurs qui déstabilisent la performance et qui donnent lieu au désaccord. C'est ce qu'ils seront à même de faire, en fait, tant qu'ils ont des moyens communs d'identifier certaines conditions — appelons-les « C » — exemptes de telles influences déstabilisantes, lesquelles se montrent ainsi susceptibles de détecter la présence de la propriété, c'est-à-dire D, et d'approuver le sentiment, c'est-à-dire S.

Suivant cette description, la question de savoir si quelque chose est D ou non sera en réalité indépendante du fait que le sujet ressente S ou non. C'est pourquoi cette description peut faire une place pour la réflexion, selon laquelle la considération formulée par « D », et qui doit offrir à l'agent une raison inférentielle d'agir selon ce que provoque S, peut être digne ou non d'approbation. Dans la mesure où les limitations, obstacles, défaillances cognitives et autres phénomènes de ce genre sont possibles — dans la mesure où les conditions dites C peuvent bien ne pas être obtenues — il sera possible à une personne de ressentir S alors que ce sentiment est rationnellement exclu

et de ne pas l'éprouver alors qu'il semble rationnellement justifié. Il sera donc possible à des individus de ressentir S alors que l'objet de leur sentiment n'est pas D — comme ils pourraient être à même de le constater — et de ne pas ressentir S alors que l'objet de leur sentiment est D — comme ils pourraient encore être à même de le constater. Le lien entre le sentiment S et la qualité D ne sera pas d'un type tel qu'une chose possède la qualité D si et seulement si elle produit S chez la personne appropriée. Plutôt, une chose possédera la qualité D si et seulement si elle est à même de produire S chez une personne appropriée sous des conditions dites C, c'est-à-dire dans des circonstances telles que la réaction de la personne n'est en aucune façon susceptible d'être déstabilisée.

On devrait noter que cette analyse est tout à fait compatible avec le fait que les individus considèrent la qualité D comme une caractéristique du monde en tant que tel ou de la manière dont il exerce un impact sur l'agent, sans qu'ils prennent note du lien qui la relie au sentiment. De même que les termes dits O peuvent être tributaires de la conversation sans être des termes relationnels qui expriment une relation incompatible avec la conversation, les termes dits D peuvent être tributaires des sentiments sans être des termes relationnels qui expriment la relation qui consiste à occasionner un sentiment. Comme dans le cas des concepts tributaires de la conversation, il est plus économique d'admettre que ces concepts tributaires du sentiment sont perspectivistes ou situationnels, puisque cela laisse entendre que le fait de saisir et le fait de conceptualiser les propriétés dites D n'exigera pas une saisie et une conceptualisation préalable des sentiments dits S ou des conditions dites C. Ceux qui utilisent les termes D n'ont pas besoin de distinguer, en tant que classe générale, les conditions C ou bien d'identifier ou de nommer, dans leur for intérieur, la réaction S, ni encore d'être conscients du fait que ces choses qu'ils appellent « D » donnent lieu à S sous les conditions C[20]. La supposition selon laquelle les termes D sont situationnels a aussi pour effet d'élargir le domaine potentiel au sein duquel ces termes peuvent s'appliquer de manière non tendancieuse. Je peux penser que la chose que je ferais serait D, même si, à ce moment, je ne devais pas ressentir ou approuver le sentiment S ; et je peux penser qu'il en va également ainsi des autres qui agissent présentement de cette manière, et même de la part de ceux qui ne ressentent ni n'approuvent le sentiment.

Quels pourraient être des exemples de termes dits D ? Certains seront des termes qui répondent, de manière déterminante, à des sentiments reconnaissables, comme c'est le cas de « l'effrayant », « l'embarrassant », « le palpitant », « le dégoûtant », « l'humiliant » et « l'inspirant ». D'autres termes seront similaires à ceux-ci, à l'exception près qu'ils marqueront, plus explicitement, le fait qu'il est possible de ressentir le sentiment sans que le prédicat s'applique — tout comme il nous est possible, bien sûr, d'être effrayé, sans qu'il n'y ait rien

20. Pettit, P., « Realism and Response-Dependence » , *Mind*, 100, 1991, p. 587-626 ; « Terms, Things and Response-Dependence » , *European Review of Philosophy*, 3, 1998, p. 55-66.

de réellement effrayant — et vice-versa. C'est dans cette seconde catégorie que se retrouvent des termes tels que « admirable », « honorable », « désirable » ainsi que leurs opposés négatifs tels que « abominable », « déshonorant », « indésirable ». D'autres termes encore ne se concentreront ni sur le sentiment à l'origine d'une réaction ni sur le fait qu'il peut être soutenu ou non avec justesse, mais plutôt sur le type d'action, de personne ou d'état de choses qui suscite le sentiment positif ou négatif en question. C'est dans cette troisième catégorie que se retrouvent les termes plus substantiels au niveau descriptif, tels que « gentil » ou « cruel », « juste » ou « injuste », « courageux » ou « lâche », « prudent » ou « imprudent », et ainsi de suite.

Remarquons que, parmi ces exemples de termes dits D, nous devrions nous attendre à trouver des termes qui prennent en note des aspects de l'expérience et de l'interaction, lesquels sont tributaires de la pratique du discours elle-même et du développement préalable des termes dits O. Pour autant que ce qui présente un aspect O devient saillant à la lumière de la pratique discursive, et dans la mesure où cette dernière est plus ou moins stimulante, elle ne peut manquer d'impliquer nos sentiments ; elle impliquera, plausiblement, les sentiments phénoménologiquement distinctifs que sont le ressentiment et l'indignation et sur lesquels Peter Strawson a attiré l'attention[21]. Et dans la mesure où ces ouvertures qui se présentent comme O — la tromperie, la manipulation, la coercition, etc. — héritent des caractéristiques de ce qui présente un aspect O, elles seront à même de susciter des sentiments autonomes de désapprobation. Nous devons être prêts à admettre qu'il y aura des interactions inévitables de ce genre entre les concepts éthiques tributaires de la conversation et ceux qui sont tributaires du sentiment.

Nous avons vu pourquoi les termes et concepts qui se conforment au schéma D devraient posséder cette capacité double, laquelle est la marque distinctive du domaine éthique. Les considérations D étant l'expression de sentiments dont le composant attractif exprime une inclination offriront des raisons inférentielles, conclusives ou non conclusives, pour l'action. En outre, les considérations D seront fondées par des raisons, pour autant qu'il sera raisonnable de les approuver dans ces cas où elles ont vraiment cours. Alors que les considérations O seront probablement neutres par rapport à l'agent, présentant des raisons auxquelles nous avons tous une quelconque raison de souscrire, les considérations D, elles, seront relatives à l'agent aussi souvent qu'elles sont neutres par rapport à l'agent. Ces dernières incluront tant des considérations qui ont trait aux enfants ou aux projets pour lesquels l'agent a un sentiment spécial — c'est-à-dire, un sentiment qui lui appartient en propre — que des considérations liées à des problématiques à propos desquelles nous pouvons escompter ressentir approximativement les mêmes sentiments.

---

21. Strawson, P., « Freedom and Resentment » , dans Walston, G. dir., *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982 (« Liberté et ressentiment «, dans Neuberg, M., dir., *La responsabilité*, Paris, PUF, 1997, p. 109-140).

L'analyse des termes O, livrée dans la dernière section, explique comment des créatures telles que nous, pour autant que nous pratiquions le discours et privilégions la position conversationnelle, reconnaissons certaines activités, sur le plan moral, comme étant ouvertes aux objections ou, évidemment, comme étant incontestables. L'analyse des termes D joue un rôle généalogique similaire. Elle explique comment des créatures discursives telles que nous, qui se sont déjà familiarisées avec les concepts éthiques, peuvent privilégier certains sentiments — ceux reconnus comme se prêtant à un exercice discursif — et ressentir les objets de ces sentiments comme désirables ou indésirables moralement. Sous l'analyse présentée, un X quelconque sera D si et seulement si X a une disposition à produire S dans des conditions C. Ce que cette formule nous communique, c'est que les concepts du type D seront disponibles, sous un mode canonique ou non parasitaire, à ces seules créatures qui sont capables d'une réponse S et qui soumettent cette réponse à un exercice discursif, en ce sens où ce n'est que dans ces strictes conditions avérées C qu'ils s'y tiendront.

C'est donc une conclusion identique qui doit s'appliquer aux résultats de la seconde généalogie : comme la première, elle peut éclairer la possibilité d'une conceptualisation éthique même si elle devait ne pas être exacte dans le détail. Il importe pourtant de mentionner qu'il existe une longue tradition en faveur de cette seconde généalogie et que, pour cette raison, elle peut être considérée comme ayant des prétentions particulièrement fortes. Cette généalogie se conforme à une narration du sentiment et à un apprentissage des sentiments, lesquels étaient d'acceptation commune au cours du siècle des Lumières et sont aujourd'hui mieux connus par les travaux de David Hume[22]. En outre, elle s'accorde avec les travaux produits, dans le domaine méta-éthique, par ces auteurs contemporains qui restent fidèles, dans ses grandes lignes, au cadre conceptuel huméen[23].

---

22. Hume, D., *Of the Standard of Taste and Other Essays*, John Lenz, dir., Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1995 (*Essais esthétiques*, trad. J. Bouveresse, Paris, Vrin, 1971) ; *A Treatise of Human Nature*, Nidditch, P. H., dir., Oxford, Oxford University Press, 1978 (*Traité sur la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983) ; *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Schneewind, J. B., dir., Indianapolis, Hackett, 1993 (*Enquête sur les principes de la morale*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1947). Voir aussi, Sayre-McCord, G., « On Why Hume's «General Point of View» Isn't Ideal — and Shouldn't Be » , *Social Philosophy and Policy*, 11, 1993, p. 202-228 ; Darwall, S., *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; et Schneewind, J.B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Parmi les auteurs qui insistent sur la possibilité d'une lecture cognitiviste de Hume, de telle sorte que son approche pourrait refléter celle adoptée ici, on retrouve Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, London, Routledge, 1980 ; Sainsbury, R. M., « Projections and Relations » , *Monist*, 81, 1988, p. 133-160 ; Railton, P., « Taste and Value » , dans Crisp, R. et B. Hooker, dir., *Well-being and Morality : Essays in Honour of James Griffin*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

23. Pour un développement de cette approche dans une perspective moderne, voir, par exemple, Smith, M., *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994. Or, si l'approche de Smith accorde une grande importance à la notion du point de vue idéal, on pourrait toutefois soutenir que c'est plutôt sur la notion du point de vue général que repose la position défendue par Hume.

6. Conclusion

Si l'épistémologie de l'éthique est appelée à expliquer comment les jugements éthiques peuvent être confirmés, elle a aussi pour tâche d'aborder cette autre problématique, c'est-à-dire chercher à rendre compte, à partir de l'expérience, de l'origine de la conceptualisation éthique. L'expérience des sujets intentionnels ne saurait donner lieu à une conceptualisation morale en tant que telle, mais on ne peut nier que c'est bien ce à quoi parviendra l'expérience des créatures discursives. Cette expérience occasionnera inévitablement l'apparition de certains concepts normatifs, puisque ceux-ci sont nécessaires au raisonnement. En outre, elle se révélera également à même de donner lieu à une véritable conceptualisation morale. Elle y parviendra, en premier lieu, en rendant saillantes les exigences présupposées par la pratique de la conversation discursive, et, en second lieu, en encourageant l'exercice discursif du sentiment.

Ces deux analyses d'ordre généalogique demeurent, l'une et l'autre, suffisamment convaincantes à mes yeux, bien que chacune demande encore à être développée plus en détail. Les distinguer est une chose importante, car les concepts tributaires de la conversation et les concepts tributaires du sentiment qu'elles contribuent respectivement à étayer demeurent de caractère tout à fait différent. Toute théorie morale compréhensive aura à reconnaître leur importance spécifique et à expliquer comment les différentes exigences en question doivent être réconciliées. Et dépendamment de l'ampleur avec laquelle on priorisera l'un ou l'autre type de concept, la théorie prendra tantôt une certaine forme, tantôt une autre.

Les concepts tributaires de la conversation demeurent, grosso modo, de caractère déontologique. La question à laquelle ils se rapportent a pour objet de déterminer si quelque chose constitue un manquement aux normes discursives — autrement dit, si une chose est *deon* ou en dette envers autrui — et elle ne s'applique qu'aux seules actions que les individus entreprennent dans leurs relations les uns avec les autres. Il est possible de traiter de telles considérations négatives, axées sur l'action, d'une manière conséquentialiste plutôt que non conséquentialiste : on pourrait penser, par exemple, que l'action juste exige de maximiser ce type de comportements qui, vis-à-vis des autres, n'est pas ouvert aux d'objections, même si elle n'exige pas que l'on instancie soi-même un tel comportement. Pourtant, la réponse usuelle à l'égard de cette considération semble être de caractère non conséquentialiste. Elle recommandera que les personnes cherchent à instancier de telles propriétés, même si cela devait avoir pour conséquence que moins de ces propriétés seront instanciées au total ; une telle approche est soutenue tant par les théories traditionnelles des obligations et des droits que par les versions plus récentes de la théorie contractuelle[24].

Pour une fine argumentation à l'appui de cette interprétation, voir Sayre-McCord, G., « On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal — and Shouldn't Be » , p. 202-228.

24. Sur la théorie des obligations et des droits, voir Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1978 (*Prendre les droits au sérieux*, trad. M.-J. Rossignol et

Les concepts tributaires du sentiment, à l'opposé, sont de nature axiologique plutôt que déontologique. Ils se rapportent à la question qui vise à déterminer ce qui est le meilleur — ce qui est *axios* ou désirable —, laquelle s'applique, en principe, à presque toutes les classes de catégories conceptuelles : non seulement aux actions, par exemple, mais aussi aux personnes, aux mobiles et aux situations. L'une des approches axiologiques que de tels concepts peuvent contribuer à développer est celle de l'éthique de la vertu, laquelle se concentre sur les propriétés que des agents vertueux devraient instancier. Mais ce type d'approche peut aussi bien revêtir une forme de conséquentialisme, en dirigeant notre attention plutôt vers les propriétés que les individus devraient promouvoir, même si, parfois, les promouvoir ne veut pas dire qu'elles seront instanciées au niveau de leur propre comportement, dans leur psychologie ou encore dans le cadre de leurs relations avec autrui.

L'argumentation développée dans cet article suggère que les concepts tributaires de la conversation, essentiellement déontologiques, ont une certaine prééminence dans la pensée morale, puisqu'ils correspondent à ces considérations éthiques qui nous introduisent — et qui seules, peut-être, sont en mesure de nous introduire — dans l'espace des raisons éthiques. Mais cette suggestion demeure compatible, évidemment, avec la vue selon laquelle la question de savoir ce qu'il est juste ou mauvais de faire est déterminée, ultimement, par ce qui est le meilleur d'un point de vue général (autrement dit, par des considérations conséquentialistes). Je défends moi-même une telle conception, estimant que, aussi sérieuses que puissent être les exigences associées aux présupposés de la conversation — c'est-à-dire, aussi sérieuses que puissent être les exigences de civilité ou, comme nous pourrions aussi les qualifier, de courtoisie — elles devront être outrepassées dans des circonstances où il apparaît clair qu'il ne serait pas pour le mieux de les honorer[25].

Je crois que le débat entre ces différentes approches de la théorie éthique, c'est-à-dire conséquentialisme et non conséquentialisme, devrait bénéficier de l'identification des évaluations de nature véritablement différente offertes à la pensée éthique par les concepts tributaires de la conversation et les concepts tributaires du sentiment. Il se peut qu'un échec à reconnaître cette divergence dans l'évaluation conceptuelle explique la polarisation des points de vue le long de cet axe, même si la reconnaissance de cette divergence n'argumente pas indiscutablement en faveur d'une quelconque position particulière. Une fois que nous constatons les voies divergentes par lesquelles notre espèce en arrive à conceptualiser les considérations éthiques,

---

F. Limare, Paris, PUF, 1995). Sur la question du contractualisme, voir Scanlon, T. M., *What We Owe To Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.

25. Voir Pettit, P., « The Consequentialist Perspective » , dans Baron, M., P. Pettit et M. Slote, *Three Methods of Ethics : A Debate*, Oxford, Blackwell, 1997. Voir aussi Pettit, P. et T. M. Scanlon, « Contractualism and Consequentialism » , *Theoria*, 2000, p. 228-45.

nous nous trouvons peut-être en meilleure posture pour évaluer les différentes positions éthiques auxquelles peut nous conduire une réflexion sur ces considérations[26].

26. J'ai pu bénéficié des échanges avec Allan Gibbard, Ossie Hanfling, Brad Hooker, Victoria McGeer, Susan Mendus, Michael Ridge, Michael Smith et Jay Wallace et des commentaires que m'ont fait parvenir les éditeurs de la revue *Social Philosophy and Policy*. Des conversations avec Stephen Darwall et Geoffrey Sayre-McCord m'ont particulièrement influencé et je conserve, à l'égard de chacun, une dette considérable. Cet article a également pu être amélioré, grâce aux discussions précieuses qui ont suivi sa présentation au Congrès du groupe de Philosophie sociale et Politique à La Jolla, Californie, en juin 2000 ; au Congrès Annuel de la Société britannique de Théorie éthique, tenu en Hollande, en juin 2000 ; et à un séminaire universitaire à l'Université du Nebraska, Lincoln, en septembre 2000.

Document généré le 6 août 2020 15:56

Philosophiques

Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* , Mohr Siebeck/Tübingen, 1999, 437 p.

François Renaud

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004975ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004975ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Renaud, F. (2001). Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie* , Mohr Siebeck/Tübingen, 1999, 437 p. *Philosophiques*, *28* (1), 205–218. https://doi.org/10.7202/004975ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Étude critique

Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck/Tübingen, 1999, 437 p.

FRANÇOIS RENAUD
Université de Moncton

1. Présentation générale

Cette imposante biographie intellectuelle nous présente Hans-Georg Gadamer, maintenant centenaire, comme un témoin privilégié du XX[e] siècle[1]. Quelques titres récents sur Gadamer : J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer* (Paris, 1999) ; en traduction allemande : *Einführung zu Gadamer* (Tübingen 2000) ; U. Tietz, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung* (Hamburg, 1999) ; K. Hammermeister, *Hans-Georg Gadamer* (München, 1999) ; G. Figal (dir.), *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* (Stuttgart, 2000) ; G. Figal/J. Grondin/D. Schmidt (dir.), *Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten* (Tübingen, 2000) ; P. Plieger, *Sprache im Gespräch. Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans-Georg Gadamer* (WUV, 2000) ; numéros spéciaux de *Revue internationale de philosophie* 67 (2000), *Continental Philosophy Review* [auparavant : *Man and World*] 33 (2000) et *Revista portuguesa de filosofia* 56 (2000). Parmi les livres à paraître, déjà annoncés : R. Dostal (dir.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge, 2001) ; B. Krajewski (dir.), *Gadamer at 100* (Berkeley, 2001). S'il est vrai, selon la thèse centrale de *Vérité et méthode* (1960), que l'histoire ne nous appartient pas, mais que c'est nous qui lui appartenons[2], la question se pose de savoir « dans quelle mesure la philosophie de Gadamer appartient elle-même à l'histoire de son siècle » (p. 6). Telle semble

1. L'ensemble de son oeuvre est dorénavant disponible dans les *Gesammelte Werke* ([=GW] 10 vol., Tübingen 1985-1995). La maison d'édition Mohr Siebeck a marqué le centenaire par une édition de poche (*Studienausgabe*) à prix modique (168 DM). Chez Mohr a également paru le « onzième » volume, en réalité considéré autonome : *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze* (Tübingen, 2000) : 22 textes déjà parus, mais absents des *Gesammelte Werke*, dont 18 parus dans les années 1990 et un inédit : « Danken und Gedenken » ; tous cependant furent revus pour cette édition. Signalons également *Der Anfang des Wissens* (Stuttgart, 2000), qui contient des textes déjà parus, pour la plupart dans les *Gesammelte Werke* tomes 5-7 (Tübingen, 1985-91) ; tous furent également retouchés pour cette édition. Pour l'oeuvre de Gadamer dans son ensemble, voir la bibliographie exhaustive de E. Makita, *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)* (Frankfurt, 1995) et le complément partiel par R. E. Palmer dans L. E. Hahn (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* [The Library of Living Philosophers, vol. XXIV] (Chicago/La Salle, 1997), 558-602.

2. GW 1, p. 281 ; *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlo (Paris, 1996), p. 298.

être la question générale de l'ouvrage. À cette question vient s'en ajouter une autre, plus spécifique. Le biographe s'intéresse en effet tout particulièrement à la période nazie. Cette démarche rappelle celle de V. Farías et de H. Ott, qui se concentre avant tout sur l'activité politique de Martin Heidegger[3]. C'est d'ailleurs à l'époque du débat entourant la parution de leurs livres, en 1988, que Jean Grondin eut l'idée d'écrire cette biographie, la première biographie d'ensemble de Gadamer (IX). Celui-ci se demande donc d'une part comment Gadamer a réagi aux circonstances politiques et aux agissements de Heideger, et d'autre part si cette réaction peut être « liée à sa propre philosophie ou à son "caractère" » (p. 6-7). Cette deuxième question semble expliquer la composition de l'ouvrage : les trois quarts du livre (près de 300 des 372 pages) sont consacrés à la première moitié du siècle et de la vie de Gadamer (1900-1947) ; la seconde moitié, celle de la conception et de la réception de *Vérité et méthode*, fait l'objet d'un traitement sommaire. Nous reviendrons sur cet aspect dans la suite.

D'abord un mot sur les sources. Grondin dispose de nombreux documents autobiographiques, dont l'autobiographie de 1977, des textes d'autoprésentation, des entrevues publiées, et surtout des entretiens personnels avec Gadamer[4]. Grondin puise en outre à diverses archives publiques et a recours à plusieurs témoignages de contemporains et à leur correspondance, pour la plus grande part inédite. L'emploi abondant et judicieux de la correspondance inédite entre Gadamer et Heidegger constitue un des plus grands intérêts de cette biographie[5]. Les deux riches appendices (une chronique détaillée et une liste complète des cours donnés par Gadamer en Allemagne, p. 373-399) ainsi que la bibliographie (p. 401-423) témoignent de l'étendue des recherches sur lesquelles repose cet ouvrage de longue haleine. Par ailleurs, à l'instar de l'autobiographie, cette biographie choisit d'exclure largement la sphère intime. Elle accorde néanmoins un chapitre complet à l'enfance et surtout au père de Gadamer, Johannes Gadamer (1867-1928). Signalons enfin que le style, allègre et souvent captivant, est à caractère largement narratif et chronologique, mais laisse également place à des expositions thématiques.

Je dégagerai dans un premier temps certains des principaux éléments du livre afin de donner une idée de son intérêt et de sa richesse. Je signalerai ensuite quelques difficultés, notamment concernant les deux questions qui orientent cette biographie.

---

3. Cf. V. Farías, *Heidegger et le nazisme. Morale et politique* (Paris1987) ; version allemande : *Heidegger und der Nationalsozialismus* [avec une préface de J. Habermas] (Francfort, 1989) ; H. Ott, *Martin Heidegger. Bausteine zu einer Biographie* (Francfort, 1988).

4. Cf. *Philosophische Lehrjahre* (Francfort, 1977) ; GW 2 [1975], 479-508.

5. On vient de publier, en Italie, six lettres de Gadamer à Heidegger de la période de Marbourg : H.-G. Gadamer, *« Caro professore Heidegger ». Lettere da Marburg (1922-1929)*, traduction, notes et introduction par D. Di Cesare (Gênes, 2000). La longue introduction porte sur la formation philosophique de Gadamer, de 1918 à 1937.

La crise de la conscience européenne à l'issue de la Première Guerre mondiale coïncide chez Gadamer avec l'âge où « se forme quelque chose comme le caractère » (p. 65). Grondin propose l'hypothèse que l'expérience de la fin tragique de la guerre renferme déjà une racine secrète de la pensée philosophique future de Gadamer : d'une part un scepticisme (vécu) vis-à-vis de la science et d'autre part la reconnaissance des limites du contrôle de la subjectivité (p. 65). Cette conscience des limites du savoir scientifique, et peut-être de tout savoir, précise Grondin, tire ses origines de l'héritage socratique, avec lequel renouera Gadamer (p.107). Cependant, l'atmosphère de l'époque n'en est pas une seulement de critique mais aussi de libération. Les groupes de discussion et de lecture se multiplient. Le jeune Gadamer découvre alors la poésie, dont celle de Stefan George (1868-1933), et en elle une sorte de retraite de l'esprit et de l'intériorité (p. 53). Selon George, seul l'art est capable de saisir la vie de l'intérieur et de dépasser la sclérose scientifique (p. 102). Cette expérience de la poésie, qui éveille et transforme, ouvre ainsi au jeune Gadamer un monde au-delà de la logique scientifique. Durant les années déterminantes de sa formation à Marbourg (notamment 1923-29), le jeune Gadamer fut constamment confronté à des personnalités fortes et à de grands penseurs, tels Paul Natorp, Nicolaï Hartmann, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann et Paul Friedländer, qui pour la plupart traversaient alors la phase la plus intense et la plus productive de leur carrière. Comme on le sait, l'individualité la plus marquante pour le jeune Gadamer est Heidegger (1889-1976)[6]. Grondin souligne en outre l'importance, peu connue, du père de Gadamer, Johannes Gadamer. Professeur de chimie et spécialiste réputé à l'université de Marbourg, il incarne le positivisme encore confiant pour qui les sciences naturelles sont la seule forme de savoir authentique. Père sévère et autoritaire, quoique bien intentionné, il aura tenté de diverses manières d'intéresser son fils aux sciences naturelles, mais sans succès. « Toute sa vie il fut insatisfait de moi » (p. 32), avoue le philosophe. Grondin voit en ce conflit, intériorisé, une motivation majeure des agissements du jeune Gadamer. Il souhaitera toujours prouver à son père « ce qu'il peut » (p. 31) et « qu'il n'est pas un fils perdu » (p. 151). En 1928, après la mort de ce dernier et le départ de Heidegger pour Fribourg, Gadamer devint doublement « orphelin ». Mais la pression paternelle — des deux « pères » — perdurera (p. 153)[7]. Dans l'ensemble, cette formation auprès de fortes personnalités aura appris à Gadamer à cultiver une certaine modestie, vertu qui deviendra l'une des sources de sa position philosophique. « Si le coeur de l'herméneutique consiste à

6. Pour la période universitaire avant la rencontre de Heidegger, à Breslau et à Marbourg (1918-1923), en plus des pages qui sont réservées dans la biographie (p. 61-107), voir J. Grondin, « Gadamer vor Heidegger », dans *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1996), 197-206.

7. Pour une analyse des deux « pères » parallèle et plus systématique, voir J. Grondin, « Die Weisheit des rechten Wortes. Ein Porträt Hans-Georg Gadamers », dans *Information Philosophie 5* (1994), 28-33.

reconnaître que l'autre peut avoir raison, comme Gadamer le formula plus tard, alors ce principe systématique, ce non-savoir socratique, est également ancré dans l'expérience de sa vie » (p. 158).

La fascination que Heidegger exerça sur son auditoire de Marbourg est légendaire. Gadamer s'y abandonne d'abord tout entier. Il devra ensuite se battre contre cette influence. Une remarque candide de Gadamer donne la mesure du difficile rapport avec le maître : « L'écriture représenta pour moi et pendant longtemps un véritable tourment. J'avais toujours la damnée sensation que Heidegger regardait au-dessus de mon épaule » (p. 152, 300)[8]. Gadamer décrit sa première rencontre avec la pensée de Heidegger, qui consiste en une lecture de *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (communément appelé le « Natorp-Bericht », 1922)[9], comme « un choc électrique », qu'il comparera à son premier contact avec la poésie de Stefan George (p. 57). Avec érudition, intensité et audace, ce texte de Heidegger ressuscite les questions des Grecs et développe une nouvelle interprétation d'Aristote qui prend le contre-pied de celle présentée par le thomisme et le néo-kantisme. Le séminaire le plus marquant pour Gadamer, en rétrospective, est celui de 1923 sur le Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, qui porte sur le savoir pratique (*phronesis*) et qui préfigure en quelque sorte sa propre herméneutique comme philosophie pratique.

Le très exigeant Heidegger, quant à lui, se montre de plus en plus déçu du travail de son étudiant, devenu entre-temps son assistant. Il lui adresse une lettre très sévère dont Grondin nous cite cette phrase : « Si vous ne devenez pas plus dur envers vous-même, il n'adviendra rien de vous » (7 mars 1925 p. 138). Gadamer est bouleversé. Il décide alors de modifier son programme d'études et de se tourner vers la philologie classique afin de se donner une base plus solide et d'acquérir ainsi son indépendance vis-à-vis de son maître. C'est alors qu'il commence à travailler sérieusement, avec acharnement (p. 131). Il fera donc ses études classiques de 1924 à 1927 auprès de Paul Friedländer, spécialiste de Platon et proche, lui aussi, du cercle de George. Cette alliance étroite entre philosophie et philologie lui permettra de réaliser, à sa manière, le projet de la « destruction » des concepts fondamentaux issus des Grecs. Le sujet de sa *Habilitationsschrift*, le *Philèbe* de Platon (1928), sera en continuité avec celui de sa dissertation dirigée par Natorp (1922). Contrairement à ses amis de Marbourg, Gerhard Krüger et Karl Löwith, qui ont affirmé très tôt leur indépendance par rapport à Heidegger, Gadamer aura besoin de plusieurs décennies pour gagner la sienne (p. 149). Dans cette confrontation joueront un rôle

8. H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin (Paris, 1996), p. 29 (GW 2, p. 491).

9. Ce texte, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, que l'on avait longtemps cru perdu, fut retrouvé en 1989 et aussitôt publié dans *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 237-269 ; en traduction française : Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Préface de H.-G. Gadamer et Postface de H.-U. Lessing, trad. J.F. Courtine, (Paris, 1992).

décisif la défense des sciences humaines et de la tradition humaniste (qui se subtitue à la question de l'être et à la critique de la métaphysique) de même que la reprise de certains thèmes du second Heidegger (l'art, l'histoire et le langage) dans l'optique d'une herméneutique de la finitude, reprise dont les enjeux principaux sont les implications éthiques de la pensée et une nouvelle interprétation de Platon comme socratique[10]. Gadamer n'exposera explicitement ses différends avec Heidegger qu'après la mort de ce dernier.

Quant à la politique, Gadamer est d'orientation foncièrement libérale, comme d'ailleurs son entourage, qui comprend de nombreux amis juifs. Il ne peut prendre au sérieux ni le parti national-socialiste, ni son chef « grotesque » (p. 148, 168). Dans un monde où la politique n'est plus digne de foi, seules peuvent compter la philosophie et la poésie (p. 169). Comme la grande majorité des universitaires de son époque, y compris son père, Gadamer adopte une « politique apolitique », détachée de la politique quotidienne (p. 33). Il est à noter que, pour des raisons de santé, Gadamer sera exempté de tout service militaire, une rareté pour un Allemand de sa génération (p. 52-53).

Comme beaucoup d'autres à Marbourg, Gadamer est épouvanté en 1933 par la décision de Heidegger, alors à Fribourg, de devenir recteur. Heidegger lui envoie la même année son discours du rectorat (*Rektoratsrede*). Gadamer ne répond pas. « À un moment où peut-être il eut été «rentable» de montrer sa solidarité avec son maître, Gadamer ne le fit pas » (p. 179). Par ailleurs, la période 1933-1939 coïncide dans la carrière de Gadamer avec la longue quête d'un poste universitaire régulier. Vu une incertitude professionnelle et financière, Gadamer se verra contraint de se plier à plus d'une humiliation politique. À partir de 1933 il profitera des nouvelles conditions politiques et sa carrière connaîtra un certain « essor », en comparaison du moins des années de misère et de piétinement du *Privatdozent* qu'il était depuis 1929 (p. 186). La suspension de deux professeurs crée successivement deux postes de remplaçant pour lesquels il sera choisi : les postes de Richard Kroner à Kiel (semestre d'hiver 1934/35) et celui de Erich Frank (semestre d'été 1936), l'un et l'autre de ses amis (p. 186). Père de famille, Gadamer n'a guère le choix : il doit demeurer en Allemagne et accepter ces postes (p. 189). Après le 30 juin 1934, une fin prochaine du régime de terreur hitlérien

10. Voir à ce sujet quelques titres récents : B. R. Wachterhauser, *Beyond Being : Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology* (Evanston, 1999) ; F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers* (Sankt Augustin, 1999) ; pour un résumé partiel de la dernière étude : *idem*, « Gadamer, lecteur de Platon » dans *Études phénoménologiques* 26 (1997), 33-57 ; D. Di Cesare, « Zwischen Onoma und Logos : Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache », dans G. Figal, J. Grondin et D. Schmidt dir., *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten* (Tübingen, 2000) 106-128, F. J. Ambrosio, « The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical Hermeneutics », dans L. E. Hahn (dir.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* [The Library of Living Philosophers, vol. XXIV] (Chicago/La Salle, 1997), 259-273 ; R. J. Dostal, « Gadamer's Continuous Challenge : Heidegger's Plato Interpretation », *Ibid.*, 289-307.

devient visiblement impossible et Gadamer ne pourra dès lors espérer que sauver sa carrière (p. 201-203).

Selon Grondin, le seul document vraiment compromettant pour Gadamer est la signature de la confession des « professeurs des universités allemandes à Adolf Hitler et à l'État nationaliste » de novembre 1933 (p. 183). Grondin insiste sur les circonstances entourant cette signature et souligne que le refus de signer aurait d'une part probablement entraîné son émigration et d'autre part révélé un manque patent de solidarité pour le bien général du pays, qui se sent alors en proie à la menace communiste. « Soit on était un nazi convaincu, soit on se taisait » (p. 186). D'abord l'incertitude politique et ensuite la précarité de sa situation financière semblent dicter à Gadamer la prudence la plus circonspecte. Grondin compare les « attitudes politiques opposées » de Heidegger et de Gadamer en 1933 et estime celle de Gadamer « politiquement plus intelligente », sans être « compromettante et dans cette mesure plus vigilante » (p. 195).

En 1934 apparaît l'une des rares publications de Gadamer de la période 1933-1945 : *Platon et les poètes* (*Plato und die Dichter*), une interprétation du rôle de la poésie dans la *République* de Platon[11]. Ce texte, portant sur un classique de la philosophie politique, constitue un document important pour connaître le rapport de Gadamer à la politique nazie. Grondin prend ici position vis-à-vis de la sévère critique de T. Orozco.[12] Selon Orozco, le texte de Gadamer trahit une affinité certaine, bien que cachée, avec les tendances anti-démocratiques du national-socialisme, affinités qui seraient issues de la réception de l'Antiquité et de Platon par le cercle de George durant la période nazie. Grondin convient de cette nostalgie de la Cité grecque répandue chez les philologues, notamment ceux inspirés par George. En revanche, il rappelle que les intentions *politiques* du cercle sont étrangères à Gadamer et que son texte n'en fait nullement mention (p. 101, 189). De plus, l'hypothèse d'un style allusif destiné à camoufler les éléments fascistes de son interprétation est, selon Grondin, intenable : si Gadamer avait été guidé par ces convictions national-socialistes, pourquoi alors ne les aurait-il pas reconnues ouvertement dans ce texte ? En réalité, le texte avance une interprétation non politique de la *République* : la cité à bâtir est une cité en pensée, un « état éducatif ». Cette lecture, pédagogique plutôt que politique, est entièrement indépendante de l'idéologie nazie (p. 192).

Gadamer donnera quelques conférences à l'étranger, en France (mai 1941), en Italie (janvier 1941), en Espagne et au Portugal (mars 1944). Quant à sa conférence sur Herder, présentée à l'Institut allemand à Paris, Grondin admet qu'elle contient un passage qui nous paraît aujourd'hui étranger et

11. Cf. GW 6, 187-211.

12. T. Orozco, « Die Kunst der Anspielung. Hans-Georg Gadamers philosophische Intervention im NS », dans *Das Argument* 37 (1995), 311-324 ; *idem*, *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit* (Hambourg, 1995).

« même choquant » (p. 242). Il y est question du concept allemand de peuple (*Volk*) chez Herder. Gadamer affirme notamment que ce concept témoigne aujourd'hui de « la force (*Kraft*) d'un nouvel ordre politique et social » (p. 241-242). Grondin met cependant en évidence que Gadamer signale d'abord l'intention non politique de ce concept chez Herder (p. 242) et que même Orozco admet le caractère foncièrement apolitique du concept d'« humanité » (*Humanität*) de Herder, dont Gadamer s'inspire, et l'obstacle qu'il devait représenter aux yeux des autorités nazies[13].

De 1939 à 1947 Gadamer enseigne à l'Université de Leipzig. S'il ne se joint pas à la résistance antinazie, son cercle d'étudiants de Leipzig reconnaît volontiers en lui une « attitude de l'opposition »(p. 254). Gadamer conçoit sa contribution à la « résistance » autrement : maintenir vivante la tradition de la philosophie et, avec elle, la liberté de penser. De sa personnalité, ses collègues, étudiants et supérieurs apprécient le charisme, l'ouverture d'esprit, la chaleur, la tolérance intellectuelle et l'amour de la discussion (p. 256). En 1946 il est nommé recteur à Leipzig, largement en raison de son passé politique sans bavure et de sa réputation de figure conciliante, diplomatique et habile (p. 269). En revanche, Grondin doit constater « avec un certain étonnement » que Gadamer adopte dans tous ses discours publiques le vocabulaire socialiste et antifasciste des Russes (p. 270). Le biographe insiste cependant pour dire qu'il ne s'agit en fait que d'« euphémismes tactiques », sans conséquence (p. 175). Ce qui motive cette pratique chez Gadamer, recteur en un temps de tension et de conflit, est la volonté de conciliation, guidée par la modération et la vigilance (p. 276). Son discours du rectorat (*Rektoratsrede*) porte sur l'originalité et l'indépendance de la science *(Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft)*[14]. Gadamer y défend les qualités expressément non politiques de la quête du savoir, dont l'objectivité (*Sachlichkeit*) et la modestie. Grondin rapproche ici à nouveau pensée et « caractère » chez Gadamer : « l'attitude non politique de la science et de la philosophie convenait très bien à la nature (*Wesen*) de Gadamer » (p. 256).

Après Francfort (1947-1949) suit la fructueuse période à Heidelberg. La première décennie correspond à la longue rédaction de *Vérité et méthode* (1960)[15]. Grondin fait alors remarquer que, du point de vue biographique, la vie de Gadamer commence à être moins mouvementée. À partir des années cinquante, il mène la vie normale d'un professeur d'université dans une société ouverte et bientôt prospère et peut ainsi enfin s'adonner plus librement à la recherche (p. 314). En somme, « sa biographie perd en importance précisément au moment où sa philosophie commence à prendre forme » (p. 315). D'où le traitement succinct de la seconde moitié de sa vie (p. 293-372). De

13. Orozco, *Platonische Gewalt*, p.128 sqq.

14. Cf. GW 10, 287-294.

15. Sur la rédaction de l'oeuvre maîtresse, voir également J. Grondin, « Zur Komposition von *Wahrheit und Methode* », dans *idem*, *Der Sinn für Hermeneutik* (Darmstadt, 1994), 1-23.

1939 à 1959, presque toutes les publications de Gadamer ont pour thème central la conscience historique. Il reprend intensément l'étude de Hegel et de sa conception de l'historicité, qui l'amène à corriger et radicaliser celle de Dilthey (p. 236-37). Le chapitre portant sur *Vérité et méthode* (p. 320-337) expose la motivation profonde et la thèse de l'herméneutique philosophique : il ne s'agit pas d'une critique ou d'un rejet de la science moderne, mais de sa déification, de son monopole. La philosophie est d'abord et avant tout un correctif des excès du scientisme. La fascination pour la science moderne est cause de l'oubli de la finitude humaine, dont il importe de comprendre les racines et les ressources (p. 324). Les nombreux débats, notamment ceux avec E. Betti, E.D. Hirsch et surtout J. Habermas et J. Derrida contribuent à la clarification et à l'enrichissement de la position herméneutique.

Cette biographie offre une précieuse contribution à la reconstruction de l'histoire intellectuelle allemande au XX^{e} siècle. Elle éclaire de diverses manières la constellation des rapports personnels et institutionnels de la première moitié du siècle et par là les conditions et les enjeux de la formation du jeune Gadamer. Grondin jette en outre une lumière nouvelle sur l'importance de la poésie et du cercle de George ainsi que sur le difficile rapport au père et à Heidegger. Le recours fréquent à la correspondance et aux documents d'archive inédits est particulièrement révélateur. Alors que le livre de H. Ott, par exemple, présente avant tout un portrait de l'homme Heidegger, Grondin pour sa part reconstruit les rapports académiques et sociaux qui permettent de mieux comprendre le comportement de Gadamer durant la période nazie. Il est à espérer que cet ouvrage, d'une vaste érudition, stimulera d'autres études plus spécialisées, portant par exemple sur les années vingt à Marbourg et la constellation des étudiants de Heidegger d'alors, comme Karl Löwith et Gerhard Krüger, mais aussi Jacob Klein, Hannah Arendt et Hans Jonas, qui ne sont guère présents dans cette biographie. Le lecteur aurait peut-être aussi souhaité apprendre davantage sur les rapports entre Gadamer et Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Strauss ou Eric Voegelin. Mais ces rapports remontent surtout à la période d'après-guerre et débordent donc la période privilégiée par le biographe. Au lieu de signaler des lacunes mineures, que pourraient déplorer les lecteurs selon leurs intérêts personnels, il me semble plus fructueux d'interroger cet ouvrage à la lumière de sa propre motivation, de son propre questionnement. Que cherche-t-il à accomplir ? En quoi consiste son objet, son unité ? La biographie est animée par deux questions principales, comme nous l'avons vu : l'une concerne le rapport entre la philosophie de Gadamer et son siècle ; l'autre son comportement durant la période nazie et la relation de ce comportement avec sa philosophie *ou* son caractère. Grondin décrit en détail le comportement de Gadamer sous le régime nazi et répond en cela abondamment à la première moitié de seconde question. Nous remarquons par ailleurs un certain flottement, dans la formulation même de la seconde question, celle du rapport entre la *philosophie* et le *caractère* de Gadamer. Comme nous le verrons, la philosophie semble

inséparable du caractère et pourrait en quelque sorte jeter un pont entre les deux questions posées. Le rapport entre les deux questions s'avère néanmoins problématique.

2. Rapport entre la philosophie de Gadamer et son siècle

Nous avons déjà cité la déclaration de Grondin selon laquelle la biographie de Gadamer « perd en importance précisément au moment où sa philosophie commence à prendre forme » (p. 315). Cette remarque peut surprendre. Ce jugement est directement liée à la décision, annoncée dès la préface, de donner préséance à la période nazie. Certes, l'accent mis sur la première moitié du siècle se justifie en partie par la densité de l'histoire politique de cette période et par les incontournables activités politiques de Heidegger, dont Gadamer est l'un des plus célèbres disciples. Mais, dans cette optique, le rapport entre la philosophie et le siècle peut-il demeurer l'une des questions principales de la biographie, tel qu'annoncé ? Grondin aurait pu opter par exemple pour la thèse que les écrits de jeunesse contiennent déjà les grandes tendances, voire les grandes lignes de l'herméneutique qui ne trouveront cependant leur pleine exposition que trois décennies plus tard dans *Vérité et méthode*. Quelques remarques allusives semblent suggérer cette option de continuité. Mais dans l'ensemble, le biographe insiste plutôt sur une autre continuité, celle entre le comportement (prudent et flexible) de Gadamer et la pensée herméneutique encore à venir, et non pas sur une continuité entre la pensée naissante du jeune Gadamer et sa pensée de la maturité. De plus, Grondin tente d'expliquer la lenteur de Gadamer, comparativement à Löwith et Krüger, à acquérir son indépendance par rapport à son maître et à publier le résultat de ses propres réflexions. Puisque le Gadamer de cette biographie est avant tout le Gadamer d'avant *Vérité et méthode*, la première question générale, celle du rapport entre le siècle et sa philosophie semble donc perdre de sa pertinence. Mais en réalité, comme nous le verrons, la pertinence de cette question dépend en partie de la seconde, plus précisément de son ambiguïté. Ainsi l'évidente difficulté inhérente à la première question se laisse en un sens surmonter par la seconde : le « caractère » de Gadamer contient déjà *in actu*, en pratique, la théorie future.

3. Rapport entre le comportement politique et la philosophie ou le « caractère »

Pourtant un problème survient. Grondin doit supposer une certaine continuité entre l'oeuvre et la personne (p. 7). Mais il ne parle guère de manière thématique du « caractère » de Gadamer. Il exprime même des réserves quant à la possibilité d'une telle description, voire à une telle chose. Il parle dans la préface de « quelque chose comme le caractère » (p. x), et se demande même si le lien entre le comportement politique de Gadamer et sa propre philosophie ou son carac-

tère est possible à établir (« si une telle chose se laisse démontrer ») (p.7). L'approche adoptée par le biographe semble ainsi confrontée à deux difficultés : l'une reliée à son propre questionnement, l'autre à la position philosophique de Gadamer. Par son effort d'analyser l'auteur et surtout la personne à lumière de son époque, cette biographie se rapproche de la conception dilthyenne de l'historiographie. Or, cette conception est rejetée par la théorie herméneutique de Gadamer en raison de son subjectivisme et de son historicisme. Le projet d'une biographie sur Gadamer semblerait donc en tension, voire en contradiction, avec l'esprit antisubjectiviste de la position herméneutique. La biographie comme genre n'est-elle pas une entreprise purement historique, étrangère à la tâche philosophique proprement dite ? Dans sa préface, Grondin anticipe cette double objection. Il répond à la seconde objection, qu'il estime la plus importante, comme suit. Il cite d'abord un texte de Gadamer concernant un type de biographie que celui-ci approuve. Selon Gadamer, contrairement aux biographies spécialisées, le type de biographie inspiré par le cercle de George, celle des grandes figures (*Gestaltbiographie*) n'a pas pour objet le hasard (*die Zufälligkeit*) des conditions biographico-historiques dans lesquelles une personne et une œuvre se sont formées, mais l'essentiel (*das Wesenhalfte*) de ces grandes figures, l'essentiel résidant uniquement dans les forces créatrices et intellectuelles (p. 9).[16] Or Grondin doute, et avec raison, que « l'essentiel » d'une personne puisse nous être accessible sans sa réciproque, la contingence : aussi légitime que soit la critique gadamerienne de la biographie historiciste, ce genre de biographie des grandes figures risque de devenir une simple idéalisation sans assise dans la réalité historique. C'est pourquoi la reconstruction historique des conditions et des sources d'une philosophie est nécessaire à la compréhension de celle-ci (p. 9). L'enracinement historique recèle, ajoute-il, les questions auxquelles toute philosophie est une réponse (p. 10). En ce sens, la biographie de Grondin tente de révéler en quoi la première moitié de ce siècle contient la question à laquelle la philosophie herméneutique se veut une réponse. Telle semble être la motivation profonde de cette biographie. Cependant, cette question à laquelle la philosophie herméneutique serait la réponse n'est jamais clairement identifiée ou formulée. On pourrait peut-être arguer qu'une question est d'autant plus profonde et fertile qu'elle échappe à la pleine clarté pour demeurer largement latente (parce que vécue) et que sa gestation peut éventuellement mener à la formulation d'une réponse. Ce serait le cas par exemple de la critique du scientisme issue de l'expérience de la Première Guerre mondiale et du rappel des limites du savoir et de la conscience par l'herméneutique de *Vérité et méthode*. Dans ce cas, le rapport entre cette expérience d'incertitude du début du siècle et la philosophie ultérieure de Gadamer s'établirait de manière rétrospective. La première question s'en trouverait ainsi en partie éclaircie et fondée. Quant à la seconde, s'agissant de la politique, il est nécessaire de revenir à la question du « caractère » de Gadamer.

16. « Die phänomenologische Bewegung » [1963], GW 3, p. 105.

Rappelons d'abord que cette biographie paraît du vivant de Gadamer. On peut se demander quelles incidences cette circonstance a pu avoir sur la composition de l'ensemble de l'ouvrage. Le respect dû à la personne entraîne presque inévitablement l'exclusion de documents ou une certaine présentation de ceux-ci. Une biographie, même intellectuelle, écrite du vivant de l'auteur ne peut donc être complète. À cet égard le chapitre sur le père de Gadamer étonne quelque peu, et son inclusion est certainement une marque de courage, voire de hardiesse. Citons à ce propos un bref extrait d'un entretien de septembre 1999 où Gadamer porte un jugement global sur cette biographie (qui lui fut offerte d'ailleurs comme présent pour son 99e anniversaire, le 11 février 1999) : « Un travail précis et bien documenté, à tous égards, mais plein d'indiscrétions que j'aurais préféré ne pas voir imprimées. Hélas, j'ai moi-même eu l'imprudence de les raconter »[17]. Cette remarque de Gadamer en dit long sur le mérite de l'ouvrage et sa véracité. Cette même remarque rappelle également qu'une part importante de la biographie repose sur l'auto-interprétation rétrospective de Gadamer. La profonde sympathie du biographe pour son personnage constitue certes un des atouts de son analyse en favorisant une compréhension de l'intérieur. En revanche, selon l'avis même de Gadamer, l'autoconscience a tendance à déformer, à simplifier les véritables motifs de nos agissements. Aussi le portrait de Heidegger que trace cette biographie est-il à certains égards plus précis que celui de Gadamer. Cette précision tient certes à la plus grande disponibilité (peut-être aussi à la plus grande abondance) des documents sur Heidegger, mais aussi à la distance du biographe par rapport à lui. Grondin oppose souvent les deux hommes et son portrait de Gadamer se dégage toujours favorablement sur le fond de celui, assez critique, de Heidegger. Grondin parle, il est vrai, des difficultés du destin individuel de Gadamer, mais surtout de ses stratégies conscientes pour les surmonter, sans en analyser en détail ses motifs possiblement inconscients. Dans l'ensemble, Grondin se détourne largement de ce qu'il convient d'appeler la peinture de caractère. Cette peinture semblerait pourtant faire partie intégrante du sujet de la biographie. Cette faiblesse dans l'établissement du rapport entre le « caractère » et la philosophie tient peut-être aussi au fait que la biographie comme genre se prête plus naturellement à des philosophes dont les œuvres elles-mêmes comprennent des éléments autobiographiques manifestes, comme celles de H. Arendt par exemple[18]. Une autre raison, celle-là pour ainsi dire intrinsèque à l'approche adoptée par le biographe, semble expliquer cette perspective.

---

17. A. Gnoli et F. Volpi, « Hans-Georg Gadamer : Vi racconto questo secolo aggrappato al Titanic », dans *La Repubblica* (2 septembre 1999), p. 36.

18. Cette différence ressort clairement dans la biographie d'Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt : For the Love of the World* (New Haven/Londres, 1982), qui documente en détail, parfois au détriment de l'unité de la biographie, la sphère intime de la philosophe.

Quel est le « sujet » de la biographie ? Le sujet semble être celui de l'herméneutique, autant que la subjectivité ou le « je » de Hans-Georg Gadamer[19]. L'intention avant tout philosophique de l'ouvrage est annoncée d'emblée dans le chapitre d'introduction (intitulé « Mais qu'est-ce que l'herméneutique ? »). L'introduction ouvre sur une citation mise en exergue, tirée de H. Arendt, sur la figure de Socrate : plus qu'une doctrine Socrate serait pour nous une personne. Cette citation établit ainsi, de manière plus suggestive que thématique, une comparaison qui traverse tout l'ouvrage : la figure de Gadamer est comparable à celle de Socrate, le modèle même de la modestie intellectuelle et du dialogue vivant (p. 1). Grondin référera à Gadamer, de manière ponctuelle, comme « un naturel herméneutique » ou comme une personne douée d'un « instinct herméneutique » (p. 145, 160) ; le caractère non politique de la science et de la philosophie correspondrait au caractère ou au naturel même (*Wesen*) de Gadamer (p. 256). Celui-ci, à l'instar de Socrate, semble donc représenter, mieux personnifier une pratique, une façon d'être, beaucoup plus qu'une position à proprement parler. Grondin semble suivre en cela, de manière rétrospective, la conception herméneutique telle que formulée par Gadamer lui-même : « [L]a philosophie «herméneutique» ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience[20] ». Gadamer incarnerait ainsi l'esprit même de l'herméneutique et sa vie serait en cela exemplaire. « Exemplaire » aussi dans le sens hégélien : l'incarnation de l'universel dans le particulier. Ainsi l'expérience de l'incertitude et, à sa suite, les vertus de la modestie et de l'ouverture d'esprit — acquises au XX^{e} siècle à un prix inouï — se cristalliseraient quelques décennies plus tard dans la théorie herméneutique. Le portrait de Gadamer unirait ainsi facticité et universalité[21]. L'intérêt de sa vie, y compris son comportement politique, serait donc celui de nous éclairer sur la condition, la finitude humaine, et de nous faire découvrir un art de vivre, l'art du dialogue et de la prudence. Telle semble être la thèse, implicite, de la biographie. Mais si c'est le cas, rappelons-le, la biographie adopte, après tout, très largement l'approche de la *Gestaltbiographie*, dont la faiblesse est le manque de facticité historique. Or, cette biographie fait montre en même temps d'un sens très marqué de réalisme, car elle reconnaît notamment, et de manière répétée, la forte tendance au conformisme dont Gadamer lui-même aurait été victime.

---

19. Sur la problématique correspondante chez Heidegger, voir W. Richardson, « The Subject of Hermeneutics and the Hermeneutics of the Subject », dans D.O. Dahlstrom (dir.), *Hermeneutics and the Tradition* (Washington, 1988), 29-45.

20. Gadamer, « Autoprésentation » [1975], dans *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin (Paris, 1996), p. 57.

21. Sur la problématique de la représentation (*Darstellung*) chez Gadamer et son rapport à Platon, voir M.-A. Ricard, « La théorie gadamérienne de la mimesis », dans *Laval théologique et philosophique* 53 (1997), 27-41.

La question se pose alors de savoir en quel sens et dans quelle mesure le comportement de Gadamer durant la période nazie est exemplaire. Il ne s'agit pas ici de juger le comportement de Gadamer en tant que tel, mais l'intention du biographe. Comme le rappelle d'ailleurs Gadamer, en réponse au livre très critique de V. Farías : « [I]l n'est bien sûr pas facile pour la nouvelle génération en Allemagne de s'imaginer comment c'était pour nous alors — la vague de conformisme, la pression, l'endoctrinement idéologique, les sanctions imprévisibles, etc. Il peut arriver que l'on nous demande aujourd'hui : pourquoi n'avez-vous pas crié ? On sous-estime alors probablement surtout l'inclination humaine au conformisme, qui trouve toujours de nouveaux moyens vers l'autotromperie[22] ». Voilà en effet des paroles susceptibles de ralentir d'éventuels élans de pharisaïsme.

Le verdict global de Grondin sur Gadamer et la politique n'est guère contestable : celui-ci n'a pas acquis de « mérites politiques » auprès des nazis, comme le reconnaissait déjà son ami juif Karl Löwith[23]. Son comportement de neutralité explique d'ailleurs sa nomination comme recteur à Leipzig sous le régime communiste. Il n'empêche que la motivation apologétique de Grondin s'exprime parfois en éloges. Sa défense consiste avant tout à montrer en quoi l'attitude et le comportement de Gadamer sont invariablement « non politiques ». Pourtant, de ce portrait se dégage à la fin une certaine ambivalence. D'une part, la vie de Gadamer est présentée comme exemplaire par la richesse d'une vie centenaire, par son mérite philosophique (ou son « naturel », son « caractère » socratique) et par son tact diplomatique. En revanche, son comportement politique est souvent qualifié d'« ordinaire », de « normal ». Les diverses stratégies de Gadamer visant à sauver et à promouvoir sa carrière n'auraient « rien d'inhabituel ». Gadamer n'était ni un nazi convaincu ni un combattant dans la résistance politique. Il représenterait donc en quelque sorte la majorité silencieuse parmi les universitaires[24]. La question philosophique se pose cependant de savoir si cette normalité peut ou doit suffire[25]. Grondin ne formule pas explicitement la question concernant le rapport entre la philosophie herméneutique et la politique. Il présente le comportement de Gadamer comme flexible et prudent, capable de maintenir « le dialogue de la polis » (p. 5). Son exemple, comme celui d'autres philosophes qui ont eu le malheur de vivre sous un régime dictatorial, soulève la question de savoir s'il est possible ou souhaitable de maintenir le dialogue de la polis lorsque celle-ci est irrémédiablement corrompue.

---

22. Gadamer, « Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farías », in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske u. E. Kettering, Pfullingen, 1988, 152 ; cité par Grondin, p. 182.

23. K. Löwith, *Mein Leben vor und nach 1933. Ein Bericht* (Stuttgart, 1986).

24. Cf. W. Moser, Compte rendu de J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, dans *Referatedienst zur Literaturwissenschaft* 31 (1999) 4, 829-838.

25. Cf. G. Steiner, « But is that enough ? Hans-Georg Gadamer and the «summons to astonishment» », dans *Times Literary Supplement* (12 janvier, 2001), 11-12.

Rappelons enfin, pour conclure, qu'indépendamment du difficile problème que pose le « caractère » dans cette biographie (et dans toute biographie) et celui de son rapport à la politique, cet ouvrage nous livre une vaste fresque, une impressionnante reconstruction du milieu intellectuel allemand de la première moitié du siècle et au-delà, qui dessine un contraste éclairant entre Gadamer et Heidegger comme hommes, et révèle pour la première fois des sources importantes de l'herméneutique comme position philosophique.

Document généré le 6 août 2020 15:56

Philosophiques

Ruwen Ogien, dir., *Le réalisme moral* , Paris, Presses Universitaires de France, 1999, vi + 571 p.

Sarah Stroud

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004990ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004990ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Stroud, S. (2001). Compte rendu de [Ruwen Ogien, dir., *Le réalisme moral* , Paris, Presses Universitaires de France, 1999, vi + 571 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 219–223. https://doi.org/10.7202/004990ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Comptes rendus

Ruwen Ogien, dir., *Le réalisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, vi + 571 p.

Ce livre sur le réalisme moral, utile et volumineux, se compose de neuf essais — dont trois inédits — ainsi que d'une longue introduction (près de 200 pages) du directeur de publication, Ruwen Ogien. Cet ouvrage constitue une nouvelle et précieuse référence en langue française sur un sujet central en méta-éthique analytique contemporaine, et on doit vivement remercier Ruwen Ogien d'avoir colligé un tel recueil à l'intention du lecteur francophone. Le réalisme moral est depuis plusieurs années une des questions les plus discutées tant par les méta-éthiciens que par tous les philosophes qui, sans être des spécialistes de l'éthique, s'intéressent au réalisme en général. Il existe déjà un recueil de textes en anglais, fort bien connu, qui regroupe plusieurs textes devenus « classiques » dans ce domaine[1], mais il n'existait pas d'ouvrage de ce genre en français avant la publication du présent volume. En plus d'offrir de bonnes traductions de plusieurs textes importants de langue anglaise, ce livre donne également à quelques philosophes francophones l'occasion de se prononcer sur la question, et d'échanger entre eux. L'introduction d'Ogien et les contributions de Christine Tappolet, de Stélios Virvidakis, et de Fabrice Pataut — toutes écrites en français, spécialement pour ce livre — composent une bonne partie de l'ouvrage.

De fait, l'introduction de Ruwen Ogien, à près de 200 pages, est assez substantielle qu'elle pourrait presque constituer un livre à elle seule. Compte tenu de son intérêt et de sa qualité, cette préface mériterait une ample discussion que le cadre du présent compte rendu ne permet pas, hélas, car elle se distingue par sa clarté et son envergure, par le bon sens qui l'inspire, ainsi que par une abondance d'analyses perspicaces et de suggestions intéressantes. Ces dernières donnent d'ailleurs l'impression que le texte d'Ogien se veut plus qu'une simple introduction au réalisme moral. En effet, pour un texte de ce genre, d'autres auteurs se seraient contentés de présenter, de façon neutre, équitable, voire impartiale, une explication passablement complète des positions et des arguments courants dans la littérature. Or, Ogien expose, effectivement, une grande variété de positions et d'arguments concernant le réalisme moral, et présente ainsi un aperçu à peu près complet des principales avenues du débat. Cependant, ses intentions semblent aller au-delà des limites du simple tour d'horizon.

Il est clair qu'Ogien souhaite présenter son point de vue personnel sur le débat, et esquisser, ne serait-ce que sommairement, le genre de position qu'il voudrait défendre. Toutefois, pour ne s'être pas réservé tout l'espace nécessaire à l'exposé de ses idées personnelles (cela se comprend, car l'introduction est déjà longue) ces dernières ne sont ni développées, ni défendues, comme elles le seraient dans un livre, ou même dans un article. Telles qu'elles sont présentées dans cette introduction, les suggestions et les idées d'Ogien ne paraissent pas toujours convaincantes. Qui plus est, leur exposition est parfois trop abrégée pour être parfaitement claire. Au lieu de laisser ses suggestions, dans l'introduction, sous une forme plutôt embryonnaire, Ogien aurait pu

1 Il s'agit du recueil colligé par Geoffrey Sayre-McCord : *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

ajouter, dans la seconde partie du livre, un texte de son cru dans lequel il aurait pu défendre une position plus définie, ou du moins quelques aspects d'une telle position. Dans son état actuel, l'introduction a finalement un format plutôt singulier : très longue pour une simple introduction au sujet et aux essais qui suivent, mais pas entièrement satisfaisante en tant que présentation, même préliminaire, des idées positives d'Ogien, si prometteuses qu'elles paraissent à première vue.

Sa conception même du réalisme moral, sujet principal de l'introduction et du livre dans son ensemble, n'est pas conventionnelle ; elle m'a parue intéressante. Ogien indique dès le début qu'il présentera le réalisme moral

> non pas en opposition à ces ennemis qu'on a coutume de lui présenter, et dont il se débarrasse assez facilement ..., mais en relation avec des concurrents infiniment plus coriaces : les autres doctrines à prétention objective ou rationnelle en philosophie morale (p. 5).

Ogien ne dit pas explicitement quels sont ces ennemis traditionnels, ni pourquoi le réalisme moral s'en débarrasse facilement. (Il me semble qu'il fait allusion à l'émotivisme, mais même à la fin de l'introduction je n'en étais pas complètement sûre ; je n'ai pas relevé de réitération de ces propos dans le reste du texte.) En ce qui concerne les ennemis plus redoutables auxquels il fait référence dans ce passage, Ogien suggère d'abord (*ibid.*) qu'il s'agit du kantisme et de l'aristotélisme. Mais il affirme plus loin que pour lui, d'une façon plus générale, l'intérêt du réalisme moral réside dans le fait qu'il constitue une troisième voie entre le dualisme et le naturalisme, qui s'oppose tant à l'une qu'à l'autre de ces deux stratégies. Le dualiste croit que des termes tels que « vérité » et « objectivité » s'appliquent à l'éthique, mais dans un sens différent de celui qu'on leur prête habituellement, quand on parle du monde « naturel ». Il soutient, de plus, que le monde éthique ne dépend d'aucune manière du monde naturel. Le naturaliste, de son côté, admet lui aussi l'objectivité de l'éthique, mais uniquement parce qu'il se croit en mesure de la réduire aux sciences naturelles, quitte à se débarrasser des parties ou des aspects de l'éthique qui résistent à une telle réduction. Ogien ne reconnaît ni l'une ni l'autre de ces deux positions comme un authentique réalisme moral.

La conception qu'Ogien se fait du réalisme moral est donc plus restrictive que de coutume[2], et elle se reflète dans le choix des essais qui composent la seconde partie du volume. De fait, une bonne partie des travaux récents sur le réalisme moral relève d'un point de vue plus ou moins naturaliste, et cette production, de façon générale, se voit négligée dans le présent ouvrage. Comparant son propre recueil à celui de Sayre-McCord, Ogien souligne qu'il a « renonc[é] aux essais trop ouvertement «naturalistes» » (p. 198) qui occupaient une place importante dans le recueil de Sayre-McCord : une décision raisonnable au regard de sa propre conception du réalisme moral. (Il retient un texte de Sayre-McCord lui-même.) Effectivement, plusieurs des essais sélectionnés par Ogien ont pour auteurs des philosophes à qui leurs travaux ont valu une réputation de partisans de l'*anti*-naturalisme (du moins aux yeux des naturalistes les plus convaincus). Sans doute John McDowell, David Wiggins et Thomas Nagel (trois des neuf auteurs représentés) pourraient-ils être associés à cette catégorie. De plus, le naturalisme est explicitement critiqué dans l'essai de Charles Larmore.

---

2. Par exemple, la définition du réalisme moral proposée par Sayre-McCord dans son introduction au volume déjà cité est beaucoup plus inclusive.

On aurait pu souhaiter qu'Ogien discute davantage de cette option naturaliste qu'il rejette, et ce pour deux raisons. D'abord, parce qu'elle paraît si bien représentée parmi ceux qui ont le plus écrit sur le réalisme moral, et ensuite parce que le naturalisme d'aujourd'hui prétend souvent avoir abandonné les ambitions réductivistes caractéristiques d'une époque antérieure. Compte tenu de ces faits, même ceux et celles qui, comme moi, insistent sur l'autonomie et l'irréductibilité de l'éthique auraient sans doute apprécié un examen plus attentif de ces nombreux travaux qui se présentent comme « naturalistes ». Ainsi, en définitive, il ne m'est pas apparu clairement si Ogien considère un auteur tel que Peter Railton, par exemple, comme un naturaliste ou comme un « véritable » réaliste moral — deux positions apparemment incompatibles pour Ogien. Pourtant, Railton se présente à la fois comme un naturaliste et comme un réaliste moral. Railton est par ailleurs un philosophe subtil et profond qu'Ogien cite à quelques reprises, avec approbation semble-t-il.

Quant à l'autre pôle que le « véritable » réalisme moral cherche à éviter, à savoir le « dualisme », l'identité de ceux et celles qui pourraient compter comme de bons représentants de cette approche apparaît moins clairement encore. Ogien ne discute que fort peu de cette option et n'offre guère cette fois de références susceptibles d'indiquer le genre de travaux auquel il fait allusion. À cet égard, il se borne à offrir une référence à Prichard (p. 20), plutôt dépassée au regard des très nombreux travaux qui, au cours des vingt dernières années, ont porté sur le réalisme moral. Néanmoins, malgré le silence d'Ogien sur cette question, on a la forte impression qu'il associe au dualisme un certain nombre de méta-éthiciens et d'approches contemporaines en méta-éthique. Cependant, faute d'en parler plus en détail, Ogien ne nous convainc pas que ce « dualisme » est une position importante dans la discussion contemporaine, une conception digne d'être reconnue comme un des principaux « concurrents » du réalisme moral. C'est dommage, car l'idée que le réalisme moral cherche à assurer l'objectivité du domaine éthique *dans le sens normal d'*« *objectivité* » me paraît prometteuse et importante, et j'aurais aimé la voir développée de façon plus soutenue.

Plus tard Ogien propose une distinction entre deux types de réalisme moral : le réalisme moral *théorique* et le réalisme moral *anti-théorique* (voir p. 61 à 63). Les réalistes théoriques croient que la confrontation rationnelle des grandes théories morales est féconde, et que la meilleure explication de ce fait est l'existence d'une réalité morale indépendante. Thomas Nagel et Ronald Dworkin seraient, selon Ogien, de bons représentants de cette approche. Quant aux réalistes anti-théoriques, Ogien en offre une caractérisation beaucoup plus compliquée, mais disons, en résumé, qu'ils rejettent le but de la théorisation en éthique et préconisent un modèle de perception directe des réalités morales. John McDowell et peut-être David Wiggins seraient partisans d'une telle position. Cette distinction est originale et fort intéressante, notamment en raison de ce que chaque type de réalisme est en fait un amalgame d'une position méta-éthique et de considérations traditionellement considérées comme faisant partie de l'éthique normative ou de premier ordre. (Plus loin, Ogien affirme explicitement qu'il considère ces questions comme inséparables (voir p. 192 à 195).)

Sa discussion de ces deux variétés de réalisme suggère fortement qu'il préfère l'option anti-théorique. J'en prends pour signes ses descriptions du réalisme théorique (qui m'ont parfois semblé tendancieuses), aussi bien que la longue discussion qu'il consacre au réalisme anti-théorique en général et à McDowell en particulier. Mais encore une fois il demeure plutôt implicite sur ce point, et évite de critiquer directement l'approche théorique. (Il n'apparaît même pas clairement s'il rejette une

seule des deux affirmations principales du réaliste théorique, et dans ce cas laquelle il récuse, ou bien s'il les rejette toutes les deux.) De plus, Ogien n'a pas cru bon de présenter au lecteur, en incluant dans le recueil un texte qui l'illustrerait, la tendance « théorique ». Ainsi que je l'ai noté plus haut, il identifie Thomas Nagel comme un représentant de cette approche ; mais le texte de Nagel qui figure dans le volume (un extrait de son *The Possibility of Altruism*), bien qu'important, porte en fait sur d'autres sujets.

Dans cette brève discussion, j'ai évidemment négligé une grande part de l'introduction d'Ogien. Mais j'ai voulu montrer un peu comment sa présentation des principales questions relatives au réalisme moral, de même que son choix de textes pour la seconde partie du livre, reflètent, parfois précisément, ses propres intérêts et tendances philosophiques. Il ne s'agit pas pour moi de m'opposer à une telle stratégie, mais simplement de donner une idée de l'orientation particulière du livre. D'ailleurs, il ne faudrait pas donner de celle-ci une impression exagérée ; ainsi que je l'ai déjà mentionné, Ogien n'a pas manqué de présenter une introduction équitable et à peu près complète aux positions et aux arguments importants dans la littérature. Il a plutôt aspiré à ajouter quelques éléments personnels à son portrait d'ensemble. Je ne suggère pas non plus qu'Ogien soit d'accord avec chaque texte qu'il a sélectionné pour la seconde partie (ce qui n'est manifestement pas le cas). Mais je crois que le volume aura quand même moins d'intérêt pour ceux qui tendent plutôt à s'opposer au réalisme moral, ou qui tendent vers une approche plus naturaliste, ou vers un réalisme plus « théorique ». Les textes de McDowell et de Wiggins inclus ici s'avèrent très difficiles ; mais ils sont importants pour esquisser le type de réalisme qui attire manifestement Ogien. Par contraste, il existe plusieurs critiques du réalisme moral (celles de Mackie et de Harman, par exemple) qui sont admirablement claires (ou semblent telles, à tout le moins). Mais ces critiques ne figurent pas dans le recueil : Ogien n'y présente que des textes qui sont plus ou moins en faveur du réalisme moral.

Toujours à propos de la seconde partie du livre, j'approuve vivement la décision d'inclure les articles de Charles Larmore et de Mark Platts ; ces articles, malgré leur grand intérêt, n'ont pas encore eu droit à toute l'attention qu'ils méritent dans la discussion contemporaine. Quant à la contribution de Nagel, il s'agit d'un texte important (malgré son niveau de difficulté), et sans doute le fait que le livre dont il est extrait n'ait toujours pas été traduit en français lui confère-t-il, dans le contexte de ce recueil, un intérêt supplémentaire. L'article de Sayre-McCord, lui, fait le lien avec un point de vue plus ou moins naturaliste, et ainsi complète bien le recueil. En ce qui concerne l'ensemble des textes originalement écrits en anglais, ils ont été soigneusement traduits. Les articles nouvellement écrits pour ce recueil, bien qu'ils n'aient évidemment pas (ou pas encore) le statut de « classiques », à l'instar des autres contributions, sont néanmoins de bonne qualité. Les contributions écrites en français — surtout l'introduction d'Ogien et l'article de Virvidakis — offrent une abondance de références à des textes récents en langue française, qui seront fort utiles au lecteur qui désire faire plus de recherches sur les questions abordées dans le présent ouvrage.

Une dernière remarque. Malgré la valeur et le mérite du présent ouvrage, que j'ai voulu faire valoir ici, il n'apparaît pas immédiatement à qui au juste ce livre peut profiter le plus. Il est probablement trop difficile pour des étudiants de premier cycle, même avancés (ce qui n'est pas forcément le cas pour le recueil colligé par Sayre-McCord). Je base ce jugement en partie sur la difficulté de plusieurs des textes dans la seconde partie du livre. D'autres facteurs s'ajoutent, qui compromettent quelque

peu la possibilité de faire de ce volume une véritable *introduction* au réalisme moral, indépendamment du niveau des étudiants que l'on veut introduire au sujet. Ainsi, la longueur de l'introduction d'Ogien, et ses autres caractéristiques que j'ai évoquées sommairement, tendent à écarter la stratégie habituelle qui consiste à faire lire une brève introduction au sujet avant de passer aux textes « classiques », qui en développent les principales positions. Finalement, pour les raisons que j'ai évoquées, les étudiants ne tireraient pas une compréhension complète du domaine en ne lisant que ce livre. Ce recueil serait plus utile, donc, aux lecteurs assez avancés (aux étudiants de 2e et de 3e cycles et aux professeurs) qui ont déjà une certaine connaissance, fut-elle primaire, des principaux points de vue qui caractérisent le débat concernant le réalisme moral. Ils sauront apprécier la perspective unique qu'Ogien apporte à cette littérature et à ce profond problème[3].

SARAH STROUD
McGill University

3. Je tiens à remercier Pierre Charette, qui a corrigé et beaucoup amélioré le français de ce compte rendu.

Document généré le 6 août 2020 15:57

Philosophiques

Michel Morin, *Mort et résurrection de la loi morale* , Montréal, Collection Constantes, Éditions Hurtubise HMH, 1997, 170 p.

Marc Bélisle

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004900ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004900ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Bélisle, M. (2001). Compte rendu de [Michel Morin, *Mort et résurrection de la loi morale* , Montréal, Collection Constantes, Éditions Hurtubise HMH, 1997, 170 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 223–226. https://doi.org/10.7202/004900ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Michel Morin, *Mort et résurrection de la loi morale*, Montréal, Collection Constantes, Éditions Hurtubise HMH, 1997, 170 p.

Les ouvrages de philosophes professionnels (ou disons simplement universitaires) étant devenus très techniques ou pour le moins scolaires, une tentative de faire une oeuvre philosophique qui cherche à penser le quotidien en dehors des cadres académiques apparaîtra aux dilettantes et aux non-initiés comme la bienvenue. C'est à l'intérieur de cet espace que s'est constituée l'œuvre de Michel Morin (déjà huit ouvrages parus) et son dernier livre, *Mort et résurrection de la loi morale*, persiste et persévère dans cette voie.

De quoi y est-il question ? Le titre l'annonce : de la fin de la morale comme « corps de doctrines ou de lois formulées *a priori* et à l'intention de tous »(11) et de la possibilité de faire naître, du sein de l'individu, une *autre* morale, une nouvelle exigence éthique. Considérant la place de la réflexion éthique à l'intérieur du discours philosophique en général, on évaluera l'ambition du projet qui veut recommencer, reprendre à neuf cette question ; cependant son point de départ inquiète : « cherchant encore, persévérant, peut-être parviendra-t-on à trouver quelque chose *de plus impératif*, mais alors surgi du coeur de soi-même, une sorte de loi, qui serait issue d'une passion, d'une exigence, d'une nécessité intérieure assez forte pour nous tenir, nous retenir (d'aller dans tous les sens) et nous contraindre à suivre résolument telle direction, sans peut-être savoir pourquoi ni où elle pourrait bien nous mener, mais avec cette conviction, osons le mot, cette foi que l'on accorde qu'à ce qui est issu du plus profond de soi » (12). Si l'auteur affirme reprendre à son compte le constat de Nietzsche selon lequel les hommes ne vivent plus en fonction de projets universalistes et donc métaphysiques, il ne semble pas s'appuyer sur les mêmes prémisses : la fin des idéaux, la désagrégation de l'unité, la fausseté de la vérité. Il faut se demander si on ne sème pas la confusion quand on voit ici la passion, l'intériorité, le « plus profond

de soi », être compris sous la catégorie de la loi, c'est-à-dire de l'exigence, de l'unité d'orientation et de l'impérativité. Il s'agirait de retrouver le *sens de la loi*, en nous (et non la loi comme telle), à partir du chaos qui nous habite ; et dans cette perspective les distinctions traditionnelles ne seraient plus pertinentes. L'auteur se propose de penser devant nous ces retrouvailles en s'inspirant de la lectures d'auteurs qui lui tombent sous la main.

Ces auteurs — Nietzsche, Héraclite, Eschyle et Sophocle — ont bien sûr été choisis... en fonction de leur capacité de féconder l'auteur. Si l'on pouvait s'attendre, au seul regard de la table des matières, à se voir entre autre proposée une interprétation du *Zarathoustra*, on est vite déçu. La reprise du « Dieu est mort » et de la remise en question des idéaux traditionnels ne sert qu'à mettre en question le rapport non personnel, non intérieur, bref inauthentique que le monde actuel entretient face aux valeurs. Le rapport authentique ne serait possible que sur le fond d'une connaissance de soi non rationnelle, mais d'abord comme chaos et inquiétude. C'est pourquoi c'est son « drame intérieur » qui sera de Nietzsche retenu et exposé. Le problème de cette reprise des thèses nietzschéennes c'est qu'elle laisse croire qu'il y a déjà eu quelque chose — « une assemblée de croyants », une communauté avec des valeurs absolues — qui n'est plus possible aujourd'hui et à laquelle on doit apprendre à dire « non » pour parvenir à « cela au fond de soi, qui est vraiment soi » (27). On pose comme nécessaire une traversée du « désert intérieur », une ascèse, qui devient le sceau du rapport authentique à soi et à la loi. Ce faisant on se prévient contre toute discussion ou remise en question puisqu'il s'agit d'exprimer la différence irréductible de notre individualité, garantie par notre souffrance.

Si l'on voulait seulement affirmer que l'individu est renvoyé à lui-même en face du monde, on n'aurait rien dit de bien nouveau : toute la tradition a toujours répété qu'une pensée ou un jugement devait être réeffectué, actualisé ou repensé par celui auquel il est adressé pour prendre tout son sens et devenir efficace. Cependant l'individu dont il est ici question n'est pas un interlocuteur dans l'espace de la parole, il est cette singularité irréductible, inscrite dans la chair et le corps comme « nouvelle source de valeurs » (?!). Dès lors que nous reste-t-il à nous dire entre nous que la différence de nos désirs (toujours déçus) et la douleur de cette différence en elle-même incommunicable ? Faire la critique de ce livre serait alors porter atteinte à l'intégrité souffrante de celui qui l'a écrit, l'expression d'un vieux moraliste, plein de ressentiment.

Le chapitre inspiré par Héraclite est de ce point de vue fort significatif. La méditation personnelle des fragments d'Héraclite nous permettrait de remettre en question notre rapport à la représentation de ce qui pourrait satisfaire notre désir. Par-delà l'anachronisme qu'implique cette critique de la représentation supposée chez un présocratique, on admettra (avec Freud, qui n'est pourtant pas évoqué) que notre désir premier, originaire, est inconscient et que sa représentation est toujours trompeuse. On admettra peut-être aussi, bien que de façon plus problématique, que ce qui advient à travers lui, à travers son échec, est réel, la vraie réalité. Mais affirmer que cette réalité, c'est la Nature, parce que « Nature aime à se cacher », est pour le moins déconcertant, d'autant que cette Nature est évoquée pour inviter à la reconnaissance d'un désir assez loin de la nature : « puis-je consentir à ce que, prétendant désirer des personnes du même sexe que moi, je ne me sois jusqu'à maintenant intéressé qu'à des personnes ouvertes sur l'autre sexe » (80). À travers la question du désir, ce sont l'ambivalence et l'ambiguïté assumées qui apparaissent comme les moments du « plus grand éveil possible de la conscience », permettant même à l'auteur d'exprimer

de manière plus explicite la valeur et la lucidité qu'il s'accorde, de soutenir qu'à travers son « drôle de désir », il vit « ouvertement ce que les autres dissimulent » (81), à savoir un rapport authentique à l'altérité que les « endormis » vivent sous le mode de l'identité rêvée. Bien que le texte soit admirablement bien écrit et parsemé d'envolées poétiques - il suffit de lire la description de la conscience, déçue dans son attente et ravie en même temps de ce qui advient au plus près de soi, dans l'intime, qui brûle d'un feux doux dans l'oubli de soi (68-71), pour s'en convaincre — le philosophe ne peut en tirer grand chose. Qu'en plus on se serve de cette « lecture du désir » pour condamner, du point de vue politique, le projet souverainiste sous prétexte qu'il ne chercherait que la satisfaction de son désir à travers la représentation de celui-ci, sans être capable d'accueillir l'autre de son désir de l'intérieur même de celui-ci, relève pour le moins d'une confusion catégorielle.

Puis voilà que les grands tragiques sont convoqués. L'*Antigone* de Sophocle en premier lieu, pour lui faire exprimer ce qu'il en est de l'écoute de la voix intérieure et de l'assomption de son destin, de sa nature, contre la force coercitive et communautaire de son beau-père Créon. Ici la parole est clairement comprise comme simple expression de la douleur, de la souffrance et de la solitude. La communication est impossible, seulement le reconnaissance : la reconnaissance de ce que je te fais souffrir du fait d'affirmer ma différence. Et ainsi se poursuit un enfoncement dans la « parole des dieux », introduite déjà par la lecture d'Héraclite, qui frôle la mystique de la Terre et du sang. Puis enfin, et c'est là la seconde partie du livre (qui ne compte que pour un tiers), on propose de comprendre l'*Orestie* d'Eschyle comme une critique de l'intégrisme et de la « maternisation de la loi ». Agamemnon représente la Loi du Père qui s'élève et s'affirme au-dessus de la tribu et de liens affectifs pour faire sentir l'exigence de l'aventure et de l'universel ; mais son trône est usurpé pendant son exil conquérant qu'est la guerre de Troie, et sa femme le tue à son retour. C'est son fils Oreste qui devra accomplir sa vengeance pour rétablir la nécessité de la Loi du père contre la loi de la mère, tout en assumant la mort de ce père : belle métaphore pour reprendre le thème dès le départ annoncé : la loi ancienne est morte et on ne peut pas la faire revivre ni y retourner, sinon la ressusciter comme exigence au fond de soi et de son être intérieur. Le règne de la mère, c'est l'enfoncement dans la sensibilité et la « pourriture » dont il faut se dégager parce qu'il ne remplace rien et n'est que dénégation.

Le problème le plus important que cette lecture suscite, c'est qu'elle comprend l'accès à la raison comme une exigence, ce qu'elle a toujours été, en même temps qu'elle dénie les effets de cette découverte en soi de la raison : on affirme du même souffle la nécessité d'un dépassement de la sensibilité (dans laquelle toute la première partie nous avait confiné) et l'irréductibilité de sa différence personnelle. Cette notion de différence n'étant jamais thématisée philosophiquement ou ontologiquement — s'agirait-il de la différence entre l'être et le langage ? — elle ne peut servir d'appui à aucun jugement. Si la nécessité de la loi est reconnue, on ne veut l'affirmer que comme loi qui ne vaut que pour soi, qui n'a de valeur que dans un rapport authentique et personnel à elle et qui, par là, neutralise sa fonction même de loi. On pourra accuser l'Université de mal accueillir de telles œuvres ; mais il faudrait d'abord se demander comment on peut accueillir une oeuvre qui exclue la possibilité d'un dialogue. Si la découverte en soi de la raison est exigence et contrainte, c'est qu'elle oblige à faire place à l'autre, aux autres et au monde extérieur et non à fantasmer en soi un *autre* que soi. On constate plutôt ici qu'une structure paranoïaque s'est mise en place : tout ce qui vient de l'extérieur est mauvais et mortel, alors que ce qui vient de soi est bon ;

il faudra cependant se méfier et distinguer en soi le soi qui vient de l'extérieur (le mauvais) du soi réel qui m'apparaît de prime abord comme un autre (celui-là est le bon).

Les dernières pages (160-161) essaient de redonner un « sens métaphysique à la souffrance » d'être dans cette différence solitaire, séparé des autres hommes, à faire valoir cette séparation comme un mal sans remède parce que ni psychologique, ni physiologique. N'y a-t-il pas là reconnaissance implicite de la folie que peut constituer une tentative personnelle et singulière de philosopher ?

MARC BÉLISLE
Cégep Édouard-Montpetit

Document généré le 6 août 2020 15:57

Philosophiques

Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Male- branche* , édition nouvelle, d'après le manuscrit complet et fidèle de la Staatsbibliothek de Munich, par Frédéric Deloffre et François Moureau, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2000, 814 p.

Sébastien Drouin

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004918ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004918ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Drouin, S. (2001). Compte rendu de [Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Male- branche* , édition nouvelle, d'après le manuscrit complet et fidèle de la Staatsbibliothek de Munich, par Frédéric Deloffre et François Moureau, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2000, 814 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 226–228. https://doi.org/10.7202/004918ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, édition nouvelle, d'après le manuscrit complet et fidèle de la Staatsbibliothek de Munich, par Frédéric Deloffre et François Moureau, Genève, Droz, coll. « Textes littéraires français », 2000, 814 p.

Aux confins du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, un militaire devenu philosophe entreprend d'ordonner les doutes que lui inspire le christianisme et prend la liberté de les proposer à l'illustre oratorien Nicolas Malebranche. Tel est le dessein de Robert Challe (1659-1721) qui, dans ses *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* (1710), soumet à son interlocuteur les difficultés qu'il éprouve envers les religions dites « factices », c'est-à-dire fondées sur des faits révélés. Reproduit par quelques copistes, ce célèbre manuscrit entreprend ensuite une carrière incertaine et clandestine au cours de laquelle le style et la pensée de Challe se trouvèrent altérés. L'édition récente des *Difficultés sur la religion* vient toutefois préciser le portrait d'un auteur longtemps méconnu dont l'œuvre, grâce aux travaux de deux chercheurs français, est désormais accessible au grand public.

C'est à Frédéric Deloffre et à François Moureau que nous devons la dernière édition des *Difficultés*, édition qui couronne la publication des œuvres de l'auteur chez Droz. Frédéric Deloffre, dont on connaît l'importance des travaux sur Guilleragues, Marivaux ou Prévost, contribua de façon exemplaire à l'essor des études challiennes. Chez lui s'accomplit une entreprise qui, depuis Gustave Lanson, Ira O. Wade, Roland Mortier et Francis Mars, tira de l'ombre l'auteur longtemps oublié des *Illustres Françaises*. En 1979, dans un article qui a fait date, « Challe, le père du déisme français » (*RHLF*, 79), Deloffre confirmait l'hypothèse avancée par Francis Mars selon laquelle Challe serait l'auteur des *Difficultés*, en comparant notamment ce texte avec celui du *Journal de voyage aux Indes* où s'affirment les mêmes grands thèmes de la pensée déiste de Challe : l'éternité de Dieu et l'immortalité de l'âme. Suivra en 1983 une édition critique parue à la *Voltaire Foundation* en collaboration avec Melâhat Menemencioglu et mettant en parallèle le manuscrit M (en l'honneur de Roland Mortier) et le manuscrit S, copie ayant appartenu à l'abbé Pierre-Jacques Sépher. Quant à François Moureau, on lui doit la découverte, à la Staatsbibliothek de Munich, du manuscrit qui fait l'objet de la présente édition et dont il avait fait précédemment état dans un article, « À l'origine du texte : Le manuscrit inconnu des *Difficultés sur la religion* » (*RHLF*, 92). Les lecteurs de Challe y retrouvent les quatre cahiers qui forment les *Difficultés* :

le premier « contenant ce qui m'a fait ouvrir les yeux » ; puis celui « contenant en général l'examen des religions établies » ; un troisième « contenant l'examen de la religion chrétienne » ; et un dernier « contenant un système de religion fondé métaphysiquement sur les lumières naturelles et non sur des faits de laquelle on ne puisse dire *Tantum relligio* (sic) *potuit suadere malorum* ». Mais si les grandes articulations demeurent les mêmes, ce manuscrit récemment mis au jour donne à voir *un nouveau visage de Robert Challe*, dont les aléas de l'histoire avaient altéré le profil.

Rédigé vers 1710, le texte des *Difficultés* connut le destin de la plupart des manuscrits clandestins. Maintes fois recopié, il fut imprimé à Amsterdam en 1767 sous le titre du *Militaire Philosophe* par Marc-Michel Rey à la suite d'importants remaniements que l'on doit aux soins du baron d'Holbach et de Jacques-André Naigeon. Or l'œuvre éditoriale de « l'atelier d'holbachique » a infléchi le déisme de Challe vers un matérialisme athée, alors que ce dernier avait toujours refusé d'accepter que la création résulte d'un agencement fortuit de la matière : « Il est vrai qu'il n'est pas absolument impossible qu'un être fini ait formé le monde, en arrangeant seulement les parties d'une matière préexistante », affirme-t-il par exemple dans le quatrième cahier (p. 561). F. Deloffre et F. Moureau procurent d'ailleurs au lecteur le plaisir d'observer, dans les notes infrapaginales et dans un riche index, de nombreuses variantes entre les manuscrits qui furent l'objet d'éditions antérieures et celui de la Bayerische Staatsbibliothek, davantage fidèle à la pensée et à la langue d'un Challe qui n'est pas, à proprement parler, un homme du XVIII^{e} siècle. Ainsi, lorsqu'un copiste écrit « il y a deux siècles », il faut comprendre que Challe voulait dire « il y a cent ans ». De plus, de nombreuses leçons se trouvent rétablies : alors qu'on lit dans le manuscrit M « à parler vrai », le manuscrit de Munich contient « *a parte rei* ». Voilà des précisions que ne manqueront pas d'apprécier les chercheurs.

Mais l'intérêt des *Difficultés* ne réside pas uniquement dans sa qualité de manuscrit philosophique. Son originalité tient également au fait qu'il constitue un rare exemple autobiographique de cette *crise de la conscience européenne* — pour reprendre l'expression de Paul Hazard — où l'auteur, profondément marqué par une enfance imprégnée de catholicisme, en vient à rejeter la religion de ses pères. On découvre ainsi un Challe préoccupé par le salut éternel et la mort dans l'impénitence. Semblable profession de foi devait cependant disparaître sous la plume de copistes davantage touchés par la rhétorique du logicien qui, à l'aide « d'arguments démonstratifs », démontre la fausseté des dogmes du christianisme : « Des faits ne se peuvent établir que par des pièces véritables et des témoignages concluants. Aucune religion n'a de pièces recevables ni de témoignages concluants. Donc aucune religion ne peut établir ses faits » (p. 160). Quoi de plus séduisant pour un siècle tout entier attaché à ridiculiser les « galimatias mystiques et théologiques de l'École » (p. 507) ?

Dans ce contexte, quel rôle tient précisément Nicolas Malebranche, le destinataire silencieux des *Difficultés* ? En fait, il incarne pour Challe le parfait philosophe chrétien dont le rationalisme discrédite le christianisme. En cherchant à soutenir sa foi par la lecture du théologien, Challe aurait été frappé par l'impossibilité face à laquelle se trouvait Malebranche d'allier sa métaphysique à une explication rationnelle du christianisme. Et c'est dans un passage notamment supprimé par un copiste, mais présent dans le manuscrit de Munich, que Challe explique comment sa lecture de Malebranche fit sur son esprit « plus mille fois que de gros volumes et une multitude de sermons faits directement contre notre religion ». Ce serait, somme toute, Malebranche qui lui aurait « ouvert les yeux ».

En plus de critiquer le faste hypocrite de la cour pontificale, Challe « foule aux pieds » la tradition chrétienne en *recherchant une vérité* qui ne réside pas dans la littérature théologique. Mais comment penser le christianisme sans recourir ni aux différents conciles, ni à la *Septante*, ni à la *Vulgate* ? C'est pourquoi la tradition figuriste instaurée par les Pères de l'Église, poursuivie par Thomas d'Aquin, culminant chez Bossuet et sur laquelle repose l'accomplissement des prophéties, est à maintes reprises contestée et tournée en ridicule : « Il n'y a point d'écrit dont je ne puisse prendre un lambeau, et en faire une prophétie pour qui il me plaira, pour mon cheval si je veux »(p. 337). Il en va de même pour chaque mystère du christianisme : la transsubstantiation, l'Eucharistie, la trinité, etc., que Challe caricature dans une langue où se fait encore entendre une truculence rabelaisienne, trop souvent repolie et modernisée par certains copistes.

Enfin, l'ouvrage offre l'exemple d'un remarquable travail éditorial effectué par Frédéric Deloffre et François Moureau. Minutieuses descriptions des manuscrits consultés, critiques érudites des sources, comparaisons avec les autres œuvres de Challe : à l'évidence, le portrait du grand voyageur et du libre penseur se précise. L'immense mérite de cette nouvelle édition des *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* consiste surtout à préciser la pensée religieuse d'un auteur dont le déisme « quasi-évangélique » aura influencé certains des discours radicaux qui, suivant le mot de Voltaire, souhaiteront *écraser l'infâme*. Voilà sans doute une raison de plus pour saluer ceux qui contribuent de la sorte à approfondir notre compréhension des rapports complexes entre christianisme et Lumières.

SÉBASTIEN DROUIN
Université du Québec à Trois-Rivières

Document généré le 6 août 2020 15:57

Philosophiques

Mathieu Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique* , Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1999, 312 p.

Pasquier Lambert

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004940ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004940ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Lambert, P. (2001). Compte rendu de [Mathieu Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique* , Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1999, 312 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 228–232. https://doi.org/10.7202/004940ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Mathieu Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1999, 312 p.

L'ouvrage fait suite à *L'esthétique de Nietzsche* publié dans la même collection l'année précédente. Dans ce nouvel ouvrage, c'est la question du dépassement de la métaphysique par l'esthétique qui préoccupe l'auteur. La mort de Dieu conduit au nihilisme (absence de toute valeur) puis aux doctrines de l'éternel retour et de la volonté de puissance (création de nouvelles valeurs). Tout commence donc avec le problème du nihilisme et l'entreprise nietzschéenne consiste à le surmonter en substituant le mot « esthétique » partout où l'on a employé le mot « métaphysique », autrement dit à « transvaluer » les valeurs métaphysiques en valeurs esthétiques. La pose nihiliste, c'est-à-dire le pessimisme de la sensibilité romantique qui prétend mener au suicide, exaspère Nietzsche qui qualifie cette attitude de psychologie de bas étage, car si elle conduisait inévitablement au suicide, alors il n'existerait plus aucun nihiliste ! Être vraiment nihiliste, c'est donc en un sens plus profond lutter contre lui tout en le maintenant pour le rendre philosophiquement indépassable. Antérieur à toute morale, l'art est une solution concrète et effective au problème du nihilisme : il existe « entre l'art et la philosophie [...] une inégalité fondamentale d'aptitude à surmonter le nihilisme [...], d'où l'importance extrême accordée par Nietzsche au paradigme *artistique* dans sa philosophie » (p. 16). La stratégie de Nietzsche consiste à emprunter aux artistes leur talent « déconcertant » dans la lutte contre le principe autocontradictoire

du nihilisme, allant même jusqu'à qualifier la philosophie d'intrinsèquement décadente, car elle présente la solution sous sa forme abstraite dans la pensée de l'*amor fati*, alors que l'art en est la forme concrète dans la vie. Nietzsche en devient clairement conscient lorsqu'il caractérise l'art comme le grand stimulant de la vie.

Il existe, comme l'auteur l'a montré dans son ouvrage précédent, deux solutions au problème du nihilisme, qui correspondent aux deux grands axes de l'esthétique de Nietzsche :

> ou bien on retrouve une vision globale, par l'intermédiaire de la métaphysique, et on pratique une « métaphysique d'artiste » à l'exemple de la première esthétique de Nietzsche ; ou bien on modifie profondément la signification de la discipline esthétique, sans passer par l'étape problématique de la métaphysique, et on a recours à une « physiologie de l'art » (p. 25).

Dans sa fonction la plus générale, l'art obéit à une logique apollinienne et la philosophie à une logique dionysiaque, mais lorsque l'esthétique s'élargit et acquiert une fonction morale, donc axiologique et non plus seulement logique, l'esthétique de Nietzsche fait place à un ensemble de perspectives incontestablement artistiques, puisqu'il n'y a pas de formes artistiques en dehors de celles créées par l'artiste, au point que « le monde lui-même est tout entier art ». De toute façon, l'option métaphysique ne surmonte pas entièrement le nihilisme, puisqu'elle continue d'adopter la pose pessimiste, et la stratégie physiologique se contente d'esquiver le problème.

L'auteur montre que Nietzsche est avant tout un philosophe de l'art et que la doctrine de la volonté de puissance peut être en grande partie comprise comme une sorte d'esthétique, débordant par ailleurs largement ce que Nietzsche désigne péjorativement par « l'art des œuvres d'art ». La compréhension de la fonction de la notion d'art donne une perspective privilégiée sur son œuvre pour rendre compte de sa philosophie, de sa morale, de sa politique et même de sa religion. Il ne s'agit pas de réduire toutes les disciplines à l'esthétique, mais de montrer qu'elles doivent être considérées du point de vue de l'artiste pour être pleinement comprises, et qu'elles reposent sur des critères ou des principes physiologiques, c'est-à-dire esthétiques au sens le plus large. L'esthétique peut être considérée comme une éthique, puisque la vie est à la fois envisagée comme phénomène artistique (création d'œuvres) et définie comme phénomène moral (création de soi). Il y a donc un fondement esthétique à l'éthique, et ce fondement est fourni par l'art. Et cependant l'art ne « supporte » pas la morale ; alors comment comprendre l'idée d'une esthétique conçue comme une éthique chez Nietzsche ? En effet, on ne peut dicter à la volonté de puissance, en tant qu'acte de création, un sens ou une valeur qui déterminerait à l'avance le but de l'art, car il ne suffit pas pour la morale d'appliquer au monde un *a priori* pour résoudre le problème du nihilisme. À une telle éthique de la généralité, Nietzsche oppose une éthique de la singularité : le sens ou la valeur de la vie ne peuvent être donnés selon lui à l'occasion d'une loi morale, d'abord parce que le sens n'est pas déjà présent, et ensuite parce que c'est la volonté de puissance qui détermine la valeur et non l'inverse. La volonté de puissance n'est pas une volonté « bonne » par opposition à une volonté « mauvaise » : elle surmonte le sens et la valeur et les maintient par-delà le nihilisme.

L'inversion esthétique de la valeur de toutes les valeurs par laquelle Nietzsche veut surmonter le nihilisme et dépasser la métaphysique est expliquée par lui comme « un retour sur soi-même de l'humanité ». Le projet consiste à critiquer les fondements métaphysiques des anciennes valeurs et à en créer de nouvelles en fonction de

critères ou de principes essentiellement esthétiques, quoique ce ne soit pas les valeurs elles-mêmes qui doivent d'abord changer mais la façon dont on procède à leur évaluation. Nietzsche accorde dans ce projet une attention particulière à la *singularité* (ou subjectivité) et au *souci de soi* comme mesures de l'éthique et de l'esthétique, ainsi qu'au *goût* comme critère du jugement esthétique et fondement de l'éthique. Il imagine « un art supérieur à l'art des œuvres d'art » où le « goût moral », du point de vue de la subjectivité animée par un « souci de soi », tranche en faveur de telle morale, politique ou religion plutôt que telle autre, de tel critère de santé ou de civilité plutôt que tel autre. Tous les problèmes liés aux différentes pratiques et disciplines humaines se résorbent toujours, selon Nietzsche, dans une question de goût.

La radicalité de Nietzsche en matière de morale tient au refus de l'universel au nom du singulier, et son originalité réside dans le caractère artistique de l'action morale : les jugements esthétiques fondent les jugements éthiques et la morale est réduite à l'esthétique. Nietzsche adopte un critère jusqu'alors considéré comme fondamentalement amoral : le goût. Puisque la vérité n'existe pas, seule l'esthétique — l'art de l'apparence — peut affirmer une valeur ou un sens dans la mesure où elle est singulière. Reposant sur la subjectivité, la valeur esthétique est fragile et mobilise toute l'énergie de l'individu, pour qui l'art a un pouvoir falsificateur. L'art conscient et spécifique se distingue d'un art inconscient et générique qui correspond à « l'art des œuvres d'art » auquel Nietzsche n'accorde guère d'importance, car l'art véritable est la célébration de la vie — la *fête* — et non l'*œuvre*. Le parallélisme de la *praxis* morale et de la *poiesis* artistique est ici souligné par l'auteur : l'artiste détermine ses propres valeurs comme si elles étaient absolues et universelles, même si elles sont relatives et singulières et qu'il n'est nullement dupe de leur origine. Chaque individu cherche à accroître la puissance de sa singularité, chacun est ainsi tour à tour maître et disciple dans la pratique d'une recherche de soi où il « devient lui-même ». L'inversion de la valeur de toutes les valeurs consiste à fonder la morale sur une singularité qui inspire un sentiment accru de joie et de puissance et incarne le type humain le plus réussi et le plus fort. Comme l'explique encore l'auteur, « il existe une éthique de l'esthétique, tout comme il existe une esthétique de l'éthique, sans aucune discontinuité réelle à partir du moment où l'art est pratiqué dans un rapport immédiat à la vie » (p. 102). La morale de Nietzsche valorise le risque en laissant la création de valeurs entre les mains de l'artiste plutôt que du philosophe.

Le principe d'une éthique de la singularité suppose que le souci de soi (ou même l'égoïsme) soit le fondement de la moralité effective, puisque toute action est réductible à un processus dans lequel la volonté de puissance s'exerce au mépris de toute règle ; seul le « *goût* moral » est contraignant : il requiert le jugement et permet l'évaluation. Le principe suprême de cette éthique, dans le cadre de la doctrine de la volonté de puissance, est de « prendre joie à l'humanité ». La vraie moralité « est singulièrement déterminée par Nietzsche en tant qu'aristocrate créateur de valeurs entièrement positives » (p. 141). Bref, « le sens moral est un goût » et « la plupart des évaluations esthétiques sont plus fondamentales que les évaluations morales ». L'évolution du goût est déterminante sur le plan politique : des individus isolés, puissants et influents, expriment et imposent leurs goûts et leurs dégoûts parce qu'ils ont l'aptitude et le courage de se réclamer de leur propre nature. Dès lors, la physiologie engage l'esthétique, qui soutient à son tour la morale et la politique.

Il convient toutefois de ne pas concevoir la doctrine de l'éternel retour du même et la pensée de l'*amor fati* qui l'accompagne comme des solutions purement morales

au problème du nihilisme : un fondement physiologique de l'esthétique signifie aussi que « le style doit prouver que l'on *croit* à ses idées, et que l'on ne se contente pas seulement de les prouver, mais qu'on les *ressent* ». L'éternel retour est une expérience esthétique, un événement qui a été vécu, comme l'explique Nietzsche dans *Ecce homo*. Le style est un gage de la *profondeur* de la pensée exprimée ; c'est pourquoi le style de Nietzsche est si saisissant : la forme vaut pour le fond. L'auteur observe que « les idées étroitement liées d'éternel retour et d'*amor fati* ne procurent un sens au monde qu'à partir de la notion de singularité [...], idéalement représentée par l'œuvre d'art [...] ; si on peut acquiescer à un seul instant de l'univers, alors la série complète du temps est justifiée ». Il en déduit que « seule l'œuvre d'art fait apercevoir et comprendre le sens de l'éternel retour et de l'*amor fati* »(p. 156-157).

Partout dans l'œuvre de Nietzsche, on retrouve des fragments qui mettent en évidence la relation étroite entre la morale et la notion de goût que l'on peut définir comme une recherche de l'excellence et de la distinction, marquée d'un réel souci de soi. L'examen de ce lien offre la possibilité de substituer un nouveau fondement à la physiologie qui simplifierait autrement la morale de Nietzsche à un biologisme réducteur ou à une attaque futile contre le christianisme. La physiologie de l'art comme esthétique de la création repose sur une doctrine d'abord soucieuse de comprendre l'« état esthétique » défini par Nietzsche en termes de douleur et de plaisir, sur la base de conditions physiologiques telles que la sexualité, l'ivresse et la cruauté. La seule mesure de cet état est le goût, ultime fondement de la morale.

Nietzsche crée une morale, une politique et une religion esthétiques et non l'inverse (une esthétique morale, politique ou religieuse), car « il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale de ces phénomènes ». L'interprétation elle-même est d'origine extra-morale : avant même de recevoir des déterminations physiologiques, les phénomènes et les concepts sont d'abord compris comme métaphoriques ou esthétiques. Les valeurs physiologiques sont donc redevables de critères esthétiques qui transfigurent l'expérience considérée dans un premier temps comme morale ou religieuse. La moralité et la religiosité doivent être surmontées par la méchanceté d'un surhomme désormais *cruel* et *séducteur*. Étant donné qu'il ne semble pas y avoir de la part de Nietzsche de tentative de définition ou de caractérisation des critères de distinction et d'excellence qui supportent la notion de goût, c'est à ces qualités de cruauté et de séduction qu'il faut sans doute s'en remettre. Le « goût moral » est naturel, alors que le devoir moral a été créé par des individus, comme les autres impératifs de la religion, de la politique ou de la société dans son ensemble. L'homme étant le seul artisan de ses valeurs, la conscience morale s'éteint à cause d'une exigence supérieure venue d'un goût aristocratique pour l'excellence et la distinction. Ainsi, Nietzsche ne s'oppose pas à la création de nouveaux dieux (« Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles ! », écrira-t-il en 1888), mais ils ne doivent pas devenir des idoles ; autrement dit, l'homme doit rester conscient qu'il les a lui-même inventés à son image, en s'appuyant sur un goût prononcé et relevé pour la vie exaltée, jaillissante, frénétique. Est condamné ce qui nuit à la vie : la croyance en autre chose que la vie ou en un au-delà de la vie, et la morale ou la religion qui supporte cette croyance ; d'où l'intérêt esthétique que l'homme de goût porte à lui-même et à ce qu'il produit plutôt qu'à la croyance.

La valeur des valeurs est en cause puisqu'il s'agit de choisir les valeurs qui favorisent la vie.

La notion de « souci de soi » ou de « sculpture de soi » est le dernier mot de l'immoralisme de Nietzsche. Fondé sur un narcissisme raffiné, nuancé et intelligent,

l'immoralisme est l'expression la plus forte et la plus probante de la volonté de puissance et de son égoïsme naturel. L'éthique n'a pas de fondement rationnel et objectif, mais personnel et subjectif. L'auteur observe en effet que « l'égoïsme narcissique, préconisé par Nietzsche comme l'adaptation esthétique de l'hypothèse de la volonté de puissance, est [...] le principe effectivement retenu par chaque morale. » (p. 196-197) Évidemment, tout individu ne peut arriver à faire reconnaître sa morale. Il s'opère donc tout naturellement une division entre deux morales : « une morale des maîtres affirme son narcissisme, sans répugnance aucune [...], et une morale des esclaves nie cette honteuse origine. » (p. 197) La première est une morale de l'authenticité, la deuxième une morale de l'inauthenticité ; la probité ou l'absence de probité trace ainsi une ligne de partage entre deux types moraux qui se sont côtoyés au cours de l'histoire de l'humanité.

L'ouvrage de Mathieu Kessler, qui traite en outre de la politique et de la religion esthétiques de Nietzsche, est extrêmement fouillé et démontre une connaissance approfondie de l'œuvre, y compris des fragments posthumes. Il est certainement, avec Patrick Wotling (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, coll. « Questions », 1995), l'un des commentateurs les plus sûrs de la pensée de Nietzsche.

PASQUIER LAMBERT
Université de Montréal

Document généré le 6 août 2020 15:58

Philosophiques

André Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* , Vrin, Paris, 1998, 247p.

Yvon Gauthier

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004925ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004925ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2001). Compte rendu de [André Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* , Vrin, Paris, 1998, 247p.] *Philosophiques*, *28* (1), 232–233. https://doi.org/10.7202/004925ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

André Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Vrin, Paris, 1998, 247p.

Il y a peu d'auteurs qui tentent de faire le tour de Hegel en moins de 300 pages. A. Stanguennec s'est essayé à ce survol et si sa synthèse condamne à certaines simplifications et aux raccourcis obligés, on ne peut conclure que la tentative a échoué. Il s'agit plutôt d'une élégante introduction à Hegel, un Hegel que l'auteur aura voulu accessible, même s'il lui fallait éroder à l'occasion les aspérités d'une pensée en déplaçant les temps forts du système vers une modulation mieux adaptée à un travail d'initiation.

L'auteur a voulu suivre un parcours chronologique, des chapitres initiaux (I et II) sur « La formation et les œuvres de jeunesse » et « La maturation du système. Iéna (1801-1806) » jusqu'aux chapitres finaux (V et VI) consacrés à *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* et à la période ultime de la carrière de Hegel à Berlin en passant par les chapitres médians (III et IV) portant sur *La Phénoménologie de l'Esprit* et *La Science de la Logique*. Ces derniers chapitres ne sont pas les plus originaux de l'ouvrage, l'auteur se contentant de parcourir les étapes de *La Phénoménologie de l'Esprit* en s'inspirant parfois des grands commentaires de Hyppolite à Labarrière. Pour *La Science de la Logique*, l'auteur choisira de s'en tenir aux trois moments du procès logique et aux trois modalités de la dialectique qui recouvrent les trois sphères de l'être, de l'essence et du concept.

C'est à *L'Encyclopédie* que s'attache surtout l'auteur qui, dans certains passages, semble vouloir réhabiliter la philosophie de la nature de Hegel (pp. 157-167), du moins en proposer une lecture qui ne soit pas réductrice. A ce sujet, il faut souligner l'excellent opuscule d'A. Lacroix *Hegel. La philosophie de la nature* (PUF, Paris, 1996) qui constitue un morceau de bravoure, puisqu'il cherche à récupérer ce qui n'est pas mort (selon l'expression de Croce) dans la philosophie de la nature et dans

la philosophie des mathématiques de Hegel. De tels travaux n'existent pas pour la logique de Hegel, depuis les travaux de D. Dubarle et nos propres travaux — voir « Logique hégélienne et formalisation », *Dialogue*, vol. VI, no 2, 1967, pp. 151-165 et « Hegel's logic from a logical point of view », *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht, 1984, pp. 303-310.

La philosophie de l'histoire, la philosophie du droit, la philosophie politique, l'esthétique, la philosophie de la religion et l'histoire de la philosophie dans la perspective du dernier Hegel ont toutes droit à quelques pages dans l'ouvrage de Stranguennec qui s'inspire ici surtout des travaux de B. Bourgeois. Pour le premier Hegel, de Tübingen à Iéna, l'auteur a fait un récit bibliographique que l'on complétera utilement par la récente bibliographie de J. D'Hondt *Hegel. Biographie*, (Calmann-Lévy, Paris, 1998). Ici encore, l'auteur résume les travaux de jeunesse de Hegel en mettant l'accent sur les thèmes connus de la philosophie de la religion et de la philosophie de l'esprit, mais il ne manque pas d'insister sur l'influence des amis du « *Stift* » ou Séminaire de Tübingen, Hölderlin et Schelling.

Une ample bibliographie regroupe les œuvres de Hegel, leurs traductions françaises, les œuvres de Kant, Hölderlin, Fichte, Schelling et Jacobi citées par l'auteur ainsi que les études citées ou consultées par l'auteur, la plupart en langue française ; c'est dire que l'ouvrage de A. Stanguennec constitue un excellent outil de travail pour l'étudiant néophyte qui veut s'initier à la lecture de Hegel. Il ne pourra pas avec ce seul outil faire un travail de recherche qui l'amène jusque dans les arcanes de la pensée hégélienne, mais il saura au moins que Hegel n'est pas aussi inaccessible ou incompréhensible que ses détracteurs, de Schopenhauer et Nietzsche à Bertrand Russell, l'ont prétendu. Ce qui reste de Hegel a sursumé (*aufgehoben*) la gangue métaphysique du système pour en faire une pensée encore vive.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Document généré le 6 août 2020 15:58

Philosophiques

Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800* , Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000, 384 pp.

Manuel Roy

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004978ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004978ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Roy, M. (2001). Compte rendu de [Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800* , Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000, 384 pp.] *Philosophiques*, *28* (1), 233–235. https://doi.org/10.7202/004978ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Violetta L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000, 384 pp.

Depuis que Heidegger a attiré l'attention des lecteurs sur la teneur philosophique de l'œuvre de Hölderlin, les commentateurs ont su mettre en lumière le rôle prépondérant joué par ce dernier dans la naissance et le développement de ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'idéalisme allemand. Si l'on en croit toutefois Mme Violetta Waibel, qui est déjà reconnue pour les travaux qu'elle a produits en collaboration avec Dieter Henrich (concernant le premier idéalisme (*Frühidealismus*)) et Manfred Frank (concernant le premier romantisme), les ouvrages existants n'ont pas encore su rendre pleinement justice à Hölderlin. Dans son nouveau livre intitulé *Hölderlin und Fichte : 1794-1800*, celle-ci fait de Hölderlin un lecteur et un penseur dont la pénétration et l'influence sur les philosophes de son époque dépassent de loin les hypothèses les plus audacieuses que l'on avait jusqu'à maintenant formulées à ce sujet, ce qui n'est pas peu dire.

Le livre de Mme Waibel, qui ne comprend pas de conclusion, est composé de six chapitres qui sont en fait six articles de longueurs diverses consacrés chacun à un thème différent traité de manière à peu près autonome.

Le premier chapitre, consacré à la critique hölderlinienne de la première « théorie fichtéenne du moi (*Theorie des Ich*) » (71), comme l'appelle Mme Waibel, est sans doute celui qui donne la meilleure idée du genre de thèses que défend cette dernière dans son ouvrage.

On a fait souvent de Hölderlin un lecteur de Fichte plus pénétrant qu'il n'était en réalité : il aurait, a-t-on affirmé plus d'une fois à la suite de Heidegger, véritablement ruiné à la racine l'idéalisme subjectif de Fichte, et cela au moment même où celui-ci commençait tout juste à se déployer. Une telle critique, si désastreuse pour le projet fichtéen, se trouverait entre autres, a-t-on dit, dans la fameuse lettre à Hegel du 26 janvier 1795. Or la critique de Fichte contenue dans cette lettre n'est pas valable. Elle laisse absolument intact le projet fichtéen, et ce n'est pas le moindre mérite de Mme Waibel que d'avoir mis en lumière la vanité de cette critique. Celle-ci toutefois trouve tout de même le moyen de donner ici raison à Hölderlin contre Fichte. D'après Mme Waibel, en effet, Hölderlin ici ne paraîtrait avoir tort que pour avoir eu d'abord raison. En d'autres mots, Hölderlin, alors qu'il suivait les cours de Fichte à Iéna, aurait fait part de sa critique à Fichte, qui en aurait admis la pertinence et se serait ensuite corrigé lui-même d'après celle-ci. Or on sait que Fichte rédigeait et faisait imprimer ses *Principes de la Doctrine de la science* de 1794-95 par feuillets, à mesure qu'il progressait dans l'enseignement de sa doctrine. Afin d'appuyer sa thèse, Mme Waibel développe, sur la base de ce fait, une analyse des *Principes* dans laquelle elle entreprend de montrer que la « théorie du moi » exposée aux § 1-3 et celle qui se trouve exposée au § 5, qui n'était pas encore rédigée au moment où Hölderlin arriva à Iéna, présentent des différences qui correspondent précisément aux trois aspects de la critique hölderlinienne de Fichte apparaissant dans la lettre à Hegel du 26 janvier 1795.

Non moins originale est la thèse que défend Mme Waibel au deuxième chapitre, dans lequel elle tente de mettre en évidence la position de Hölderlin à l'égard du néo-scepticisme qu'avait suscité, vers la fin du 18e siècle, l'assurance présomptueuse des kantiens qui défendaient une interprétation dogmatique de Kant dont ils n'entrevoyaient pas les faiblesses. Ayant procédé a un examen de la pensée des tenants du scepticisme les plus susceptibles d'avoir été lus ou connus de Hölderlin et fait état des fragments où Hölderlin exprime sa pensée au sujet du scepticisme et des limites de la connaissance, Mme Waibel fait ressortir un aspect de la critique hölderlinienne de Fichte qu'elle semble avoir été la seule à apercevoir. Il apparaît en effet, d'après l'argument de Mme Waibel, que Hölderlin remettait en question jusqu'à la possibilité même du projet fichtéen d'une Doctrine de la science, et se rapprochait sensiblement ce faisant des positions que défendaient Jacobi et Niethammer (un ami de Hölderlin) à ce sujet. Hölderlin, selon Mme Waibel, se serait ainsi conçu lui-même comme une sorte de sceptique.

Le troisième chapitre est consacré au concept fichtéen de détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) et à la manière dont Schiller et Hölderlin ont récupéré ce concept dans le cadre d'une théorie des pulsions (*Triebtheorie*). À ce sujet, Mme Waibel se livre à nouveau à un périlleux exercice en défendant la thèse selon laquelle la théorie des pulsions telle qu'elle apparaît dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller serait en partie attribuable à l'influence de Hölderlin.

Elle s'appuie pour ce faire sur le fait que l'exposition du concept de nature dans l'essai *Sur la grâce et la dignité* de Schiller, antérieur aux *Lettres*, présente des différences par rapport à l'exposition du concept de nature contenue dans ces dernières, et que la seconde correspond à la conception hölderlinienne de la nature telle qu'elle apparaît dans le *Fragment d'Hypérion* dont Schiller avait pris connaissance peu avant

de travailler sur ses *Lettres*. Mais Schiller n'aurait pas été le seul à avoir bénéficié des lumières de Hölderlin concernant le concept de détermination réciproque. Ce concept, constate Mme Waibel, apparaît dans les écrits de Schelling et de Hegel peu de temps seulement après qu'ils aient revu Hölderlin, dans le cas de Schelling peu après sa rencontre avec Hölderlin à Tübingen au cours de l'été 1795, et dans le cas de Hegel peu après sa rencontre avec le même en janvier 1797. L'influence est donc selon Mme Waibel hautement probable.

Le quatrième chapitre est sans doute l'un des plus intéressants de l'ouvrage de Mme Waibel. Celle-ci y attire l'attention du lecteur sur un écrit de Hölderlin ayant peu occupé jusqu'à maintenant les commentateurs. Il s'agit de l'ébauche d'une métaphysique contenue dans la lettre du 21 juin 1796 à son frère Karl Gok. À la lumière des philosophies de Kant, Reinhold et Fichte, Mme Waibel tente de rendre compréhensible ce texte d'une grande difficulté et principalement la position que Hölderlin y défend concernant la « co-originarité » (*Gleichursprünlichkeit*) (204) de la raison théorique et de la raison pratique et l'identification de leur principe commun à l'être comme beauté.

Le cinquième chapitre traite de la réception hölderlinienne des *Principes du droit naturel* de Fichte, qui comprend principalement deux aspects. Mme Waibel fait d'abord ressortir l'impact qu'eut la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité dans la pensée de Hölderlin. Comme le fragment de Hölderlin sur la religion (*Religion-Fragment*) le laisse supposer, celui-ci aurait tenté, dit Waibel, d'établir un parallèle entre la relation des individus à la société dont traite Fichte dans son *Droit naturel* et la relation qu'entretiennent les individus avec Dieu. Le second aspect de cette réception concerne une comparaison que fait Hölderlin entre le droit naturel et les mathématiques dans la lettre du 10 janvier 1797 à son frère Karl Gok. À la lumière des propos tenus par Kant et Fichte concernant la relation de la philosophie avec les mathématiques, Mme Waibel tente de mettre ici en lumière cette comparaison à propos de laquelle Hölderlin ne donne aucune explication.

Enfin, dans le sixième et dernier chapitre, Mme Waibel s'attaque courageusement au difficile essai de Hölderlin concernant la Démarche de l'esprit poétique (que l'on date habituellement de 1800), dans lequel ce dernier développe sa fameuse « poétologie ». C'est ici le seul endroit de l'ouvrage de Mme Waibel qui confère une certaine unité aux divers propos qu'elle tient dans les chapitres antérieurs. Faisant appel aux explications qu'elle a données dans les chapitres précédents concernant la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité et le concept de détermination réciproque, Mme Waibel offre un éclairage nouveau sur un texte qui, souvent commenté, demeure toujours obscur. La théorie fichtéenne de l'imagination y est également abordée, afin de mettre en lumière le concept hölderlinien d'esprit poétique qui, selon Mme Waibel, est en étroit rapport avec celle-ci.

Dans l'ensemble, le livre de Mme Waibel présente surtout l'intérêt d'attirer l'attention du lecteur sur plusieurs écrits et fragments de l'œuvre de Hölderlin qui ont été jusqu'ici plutôt négligés. L'originalité des thèses défendues par Mme Waibel dans cet ouvrage est sans doute également stimulante. Elle oblige entre autres le lecteur à retourner aux textes pour y éprouver de nouveau sa propre interprétation des écrits de Hölderlin et de Fichte. Mais si Mme Waibel sait piquer la curiosité de son lecteur, celui-ci sera peut-être déçu de constater que l'originalité ici se meut parfois en extravagance.

MANUEL ROY
Freie Universität Berlin

Document généré le 6 août 2020 15:58

Philosophiques

Maurice Gagnon et Daniel Hébert, 2000, *En quête de science. Introduction à l'épistémologie* , Montréal, Fides.

André Lacroix

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004939ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004939ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Lacroix, A. (2001). Compte rendu de [Maurice Gagnon et Daniel Hébert, 2000, *En quête de science. Introduction à l'épistémologie* , Montréal, Fides.] *Philosophiques*, *28* (1), 236–237. https://doi.org/10.7202/004939ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Maurice Gagnon et Daniel Hébert, 2000, *En quête de science. Introduction à l'épistémologie*, Montréal, Fides.

Préfacé par Jean-François Malherbe, *En quête de science* est un livre de synthèse. Ses auteurs, les professeurs Gagnon et Hébert enseignent la philosophie à Sherbrooke depuis de nombreuses années. Le premier mène des recherches en épistémologie à l'Université de Sherbrooke depuis plus de trente ans tandis que le second enseigne la philosophie au Cégep de Sherbrooke depuis quelques années. Dans leur livre, ces deux philosophes ont voulu présenter et discuter les principaux concepts utilisés en épistémologie. Pour ce faire, ils ont retenu une présentation conceptuelle plutôt que thématique afin d'amener le profane à se familiariser avec les concepts élaborés au fil des siècles par les épistémologues. Cela, sans entrer dans le détail de toutes les querelles et polémiques parmi les plus pointues ayant cours dans le champ de l'épistémologie. Là n'est pas l'ambition des auteurs.

L'ouvrage est divisé en 9 chapitres. Dans les premiers chapitres, les auteurs ont d'abord souhaité situer le lecteur en discutant de la perception et de la conceptualisation. Choix éclairant à plus d'un titre qui a le mérite de situer l'ouvrage sur le terrain de la psychologie de la connaissance afin d'amener le lecteur à mieux mesurer l'importance de l'épistémologie. Les auteurs présentent en effet cette discipline sous l'angle de notre appréhension du monde : comment concevons-nous le monde qui nous entoure et comment le comprenons-nous ? Plutôt que de discuter abstraitement des différentes théories épistémologiques et d'en présenter les points forts et les points faibles, Gagnon et Hébert ont en effet préféré aborder la réflexion épistémologique sous l'angle somme toute assez classique de la connaissance entendue comme épistémé, comme perception. Et sur ce point, les deux premiers chapitres consacrés à la discussion de la perception et de la conceptualisation de la connaissance ont le mérite de placer l'être humain au centre des processus cognitifs.

Ce choix fait, et l'humain mis face à l'appréhension du savoir, les auteurs se sont ensuite arrêtés à présenter la structure de la connaissance afin de montrer comment notre savoir se constitue. Pour rendre la présentation la plus éclairante possible, ils ont retenu la discipline la mieux structurée, celle qui sert à tout le moins de paradigme à la plupart des discussions en épistémologie, soit la physique, pour discuter les concepts et fournir des exemples. Les chapitres 2 à 6 y sont presque totalement consacrés alors que les notions d'hypothèse, d'induction, de lois et de mesure pour ne nommer que celles-là y sont successivement traitées.

Le point de départ de la connaissance situé, soit la place que l'être humain occupe dans la construction du savoir, et la structure de ce savoir fixé, il restait encore à présenter les fondements de ce dernier, son évolution et les principaux problèmes actuellement rencontrés par les sciences du comportement, soit le domaine le moins structuré des sciences, puisque le plus jeune sans aucun doute. Ce sont les chapitres 7, 8 et 9 qui y sont consacrés.

Dans le chapitre 7, plutôt que de vouloir traiter tous les concepts servant à fonder la connaissance scientifique, les auteurs ont judicieusement préféré s'arrêter aux principaux concepts, de manière à rendre la présentation plus aisée, quitte à inviter le lecteur à consulter d'autres ouvrages pour approfondir la réflexion. C'est ainsi qu'ils ont choisi de présenter les notions de vérité, de cause, de déterminisme et de hasard, toutes des notions qui sont au cœur de la réflexion épistémologique classique. Exemples à l'appui, chacune des notions est expliquée avant d'être restitués à l'intérieur des

principales querelles théoriques. Un tel mode d'exposition permet sans nul doute une consultation rapide et une entrée en la matière des plus réussies.

Dans le chapitre 8 enfin, c'est le débat Kuhn, Popper, Lakatos qui occupe Gagnon et Hébert : comment les théories scientifiques évoluent-elles, se modifient-elles et se construisent-elles ? Comment, en d'autres termes le savoir se constitue-t-il de manière plus ou moins objective ? Débat maintenant classique, mais qui ne peut néanmoins être apprécié à sa juste valeur que dans la mesure où le néophyte a d'abord été familiarisé avec les concepts épistémologiques de base. D'où la place faite à ce débat au chapitre 8 alors que le lecteur a déjà assimilé les notions de base et est maintenant en mesure de saisir les importants enjeux du débat.

Enfin, en se penchant sur les principaux problèmes rencontrés par les sciences du comportement, les auteurs bouclent la boucle puisqu'ils reviennent à leur point de départ : comment l'être humain interagit-il avec son milieu ? Les auteurs reprennent cette première question qui les a amené à dresser la table de l'épistémologie contemporaine pour relancer le débat et ouvrir sur ce qui fait actuellement problème en épistémologie : la place de l'humain dans la constitution du savoir. Et si ce n'est plus conceptuellement que cette place se discute, c'est sans nul doute au niveau des comportements humains et de la compréhension que nous pouvons en avoir. Comment en effet transposer le cadre des sciences physiques dans ces sciences ? Et si une telle démarche n'est pas possible comme la plupart des chercheurs le reconnaissent maintenant, cela nous contraint-il à revoir notre conception univoque du savoir et de la science ?

Comme tous les spécialistes en conviendront, ces questions sont au centre des débats en épistémologie et choisir de les présenter à la fin d'un ouvrage d'introduction devient ainsi des plus intéressants. Ouvrage de synthèse et ouvrage critique, le livre de Gagnon et Hébert constitue une fort intéressante entrée en la matière pour celui et celle qui souhaiterait s'initier aux grands débats menés en épistémologie. Peut-être que certains spécialistes reprocheraient aux auteurs d'avoir négligé tous les développements entourant les sciences du vivant et la biologie, lesquelles furent au cœur de stimulantes discussions, mais de tels reproches ne sauraient nous faire oublier l'excellente présentation et l'intéressante démarche pédagogique retenue par les auteurs. En fixant les choix théoriques et conceptuels qui colorent l'ouvrage, les auteurs ont opté pour une présentation classique de la matière. Et sur ce point, nous ne saurions guère leur faire de reproches. Enfin, une bibliographie plus consistante aurait sans doute permis au néophyte de se familiariser davantage avec les débats ayant actuellement cours en épistémologie, et lui aurait permis de dépasser les grands classiques qui figurent par ailleurs en bonne place dans la bibliographie.

Mais par-delà ces deux petites réserves qui ont d'ailleurs davantage à voir avec la forme de la présentation retenue qu'avec le fond, nous ne saurions trop recommander la lecture de ce livre d'introduction. D'autant plus que le livre de Gagnon et Hébert est bien présenté et bien documenté de sorte qu'il constitue une fort intéressante introduction à l'épistémologie qui est présentée comme étant la connaissance de la connaissance. Et sur ce plan, les auteurs nous rappellent bien jusqu'à quel point la connaissance reste fragile, reste affaire mouvante qui change au fil du temps.

ANDRÉ LACROIX
Université de Sherbrooke

Document généré le 6 août 2020 15:58

Philosophiques

Jean-Pierre Belna, *Cantor* , Paris, Les Belles Lettres, (Coll. Figures du savoir) 2000, 238 p.

Yvon Gauthier

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004926ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004926ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2001). Compte rendu de [Jean-Pierre Belna, *Cantor* , Paris, Les Belles Lettres, (Coll. Figures du savoir) 2000, 238 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 238–239. https://doi.org/10.7202/004926ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Jean-Pierre Belna, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, (Coll. Figures du savoir) 2000, 238 p.

La monographie que J.-P. Belna consacre au créateur de la théorie des ensembles est une introduction à la pensée de Cantor qui contient des éléments biographiques, bibliographiques et scientifiques qui n'étaient pas accessibles en français auparavant. L'auteur avait déjà abordé Cantor dans son ouvrage *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor et Frege* (Paris, Vrin, 1996) — voir mon compte rendu dans *Philosophiques*, vol. XXV, n° 1, 1998, pp. 126-127.

On trouvera ici le portrait nuancé d'un Cantor mathématicien de génie et paranoïaque qui a voulu justifier ses inventions mathématiques en les fondant sur des spéculations philosophiques et théologiques souvent incohérentes, sans parler de ses travaux extravagants sur la paternité baconienne de l'œuvre de Shakespeare ou sur les origines du christianisme.

Après un premier chapitre sur la vie de Cantor, l'auteur retrace l'itinéraire mathématique de Cantor en quatre chapitres pour finir sur la philosophie cantorienne de l'infini.

Si l'auteur rend compte avec justesse des premiers travaux de Cantor sur les séries trigonométriques, il nous dit que Cantor remercie Kronecker, celui qui fut son professeur et qui deviendra son ennemi juré (aux yeux de Cantor) dans un petit article de 1871 (p. 29). Or il s'agit justement d'une modification importante à la preuve cantorienne sur la représentation canonique d'une fonction d'une variable réelle par une série trigonométrique — Kronecker suggère de remplacer un argument x à valeur réelle par deux expressions arithmétiques $y + x$ et $y - x$ où y est une constante pour obtenir l'annulation des coefficients (à l'infini) $\lim c_n = 0$. Cette suggestion qui va dans le sens de l'arithmétisation de l'analyse sera ignorée dans les travaux ultérieurs de Cantor qui supposera que la limite existe avant le procès qui la génère (sc. Cantor *Gesammelte Abhandlungen*, Georg Holms, Hildeskeim, 1966, p. 187). La difficulté est relevée par l'auteur (p. 70) sans qu'il voie la source du problème. Cantor parle lui-même d'une *Kleinigkeit*, un détail sur lequel va pourtant reposer la théorie des ordinaux transfinis puisque, comme dit Cantor, c'est parce que nous sommes déjà en possession de la notion de limite que nous savons l'approcher. Ces limites sont d'ordre croissant (pour des ensembles de points dérivés) et deviennent alors des ordinaux-limites. En 1895, Cantor pensera donner une forme normale, i.e. polynomiale, à ces ordinaux-limites de la deuxième classe de nombres avec la limite 0, une question qui n'est pas touchée par l'auteur. Quant à Kronecker, si l'auteur semble ignorer tout de son œuvre, il ne lui attribue pas tous les torts dans la polémique qui l'aurait opposé à Cantor: le petit despote, comme l'appelait méchamment Cantor, aura eu une influence considérable sur les mathématiques post-cantoriennes et l'auteur n'a pas su mesurer l'importance de Kronecker dans le débat. Pour corriger le tir, on pourra lire les travaux récents du grand historien des mathématiques H. M. Edwards, en particulier « An Appreciation of Kronecker » *The Mathematical Intelligencer* 9 (1), 1990, pp. 28-35.

Si la présentation élémentaire des résultats mathématiques est généralement correcte, quelques maladresses philosophiques émergent ici et là. Par exemple, l'auteur suppose que Gauss s'oppose à Kant en disant que pour le premier les vérités de l'arithmétique sont conceptuelles, alors que pour le second elles sont d'origine intuitive; il aurait fallu dire que la notion de nombre est a priori pour Gauss aussi, mais que pour lui la géométrie avait un caractère empirique (pp. 53 et 173). D'autres

formulations sont ambiguës, comme le passage sur la non-contradiction de l'arithmétique (p. 149), qui semble exclure les preuves finitistes, ce que Gödel n'a jamais supposé. A la fin de l'ouvrage, un petit glossaire donne des définitions élémentaires de quelques termes techniques.

Le travail de J.-P. Belna sera surtout utile aux philosophes et autres non-mathématiciens qui veulent aborder la théorie cantorienne sans passer par la logique mathématique et son lourd appareillage. Dans cet esprit, *Cantor* est un exercice pédagogique fort bien réussi.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Document généré le 6 août 2020 15:59

Philosophiques

Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* , Paris, PUF [Collection Premier Cycle], 1999, xxix, 863 p.

Jean Leroux

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004947ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004947ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Leroux, J. (2001). Compte rendu de [Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* , Paris, PUF [Collection Premier Cycle], 1999, xxix, 863 p.] *Philosophiques*, *28* (1), 239–242. https://doi.org/10.7202/004947ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Robert Nadeau, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, PUF [Collection *Premier Cycle*], 1999, xxix, 863 p.

Cet ouvrage, qui a été entrepris il y a une vingtaine d'années et qui a bénéficié de la collaboration de plusieurs étudiants, vise à répertorier les termes et expressions techniques les plus utilisés en philosophie des sciences. Il s'agit, selon l'auteur, d'un inventaire systématique de tous les concepts importants introduits au XX^{ieme} siècle, couvrant les publications jugées les plus significatives et les plus importantes en langue française et anglaise, et « allant, en gros, de Pierre Duhem à Bas van Fraassen ». On se rendra compte de l'ampleur du projet si l'on considère les quelques 3000 entrées étalées sur presque 800 pages. Outre une introduction précédant le lexique proprement dit et les références bibliographiques, l'ouvrage comporte un glossaire anglais-français ainsi qu'un appendice portant sur les symboles logiques et ensemblistes.

L'intérêt pratique d'une telle nomenclature étant manifeste, reste la question de son intérêt théorique que l'auteur aborde en introduction. Face aux constats usuels du développement accéléré et de la fragmentation des savoirs, la philosophie générale des sciences peut, nous dit l'auteur, exercer un rôle unificateur et favoriser l'interdisciplinarité, ne serait-ce qu'en sa qualité de cadre analytique de l'ensemble des discours scientifiques. Exhibant nombre de rapports entre les termes récurrents dans les ouvrages particulièrement représentatifs de la philosophie des sciences, le *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* mettra implicitement en relief la structure conceptuelle de ce métadiscours et en affinera les contours. On peut agréer à ces visées, mais les prétentions auraient pu se faire plus modestes, surtout lorsqu'il est fait mention d'une « carte globale de ce dont on parle en épistémologie » (xx). On peut également lire plus haut (xix) que « l'ouvrage prétend parcourir toutes les contrées et repérer toutes les régions ; il prétend avoir signalé la plupart des voies praticables, sinon toutes, avoir mis en relief tous les paysages qui méritent d'être vus, avoir identifié les lieux les plus fréquentés. » Plus loin (xxvi), l'auteur considère même « improbable » d'avoir pu omettre de désigner un concept « que la majorité des épistémologues d'aujourd'hui retiendraient spontanément ».

Beaucoup s'en faut, et tout spécialiste pourra à loisir relever des omissions dans son propre domaine. Sur le seul plan francophone, la conceptualité inventoriée par l'auteur est passablement limitée. Certes, des références nombreuses et relativement élaborées à Duhem et Poincaré (une vingtaine dans chaque cas) assurent l'importance de l'épistémologie française, mais uniquement dans la mesure où ses thèmes ont été

repris par la tradition anglo-saxonne ; d'où, d'ailleurs, la place prépondérante accordée à ces savants-philosophes décédés respectivement en 1916 et 1912. L'auteur énumère bien au début une liste d'épistémologues français plus récents qu'il juge « remarquables », mais ils sont décidément peu remarqués, puisque la plupart d'entre eux (Bouveresse (Jacques), Gauthier, Granger, Lecourt, Piaget, Thom, Vuillemin) ne figurent pas parmi les références bibliographiques. Je n'ai noté qu'une seule entrée lexicale où Bachelard, qui a pourtant marqué le discours épistémologique en France, est traité de façon explicite. Plus que toute « stricte approche lexicographique » à laquelle l'auteur fait appel, le fait que la tradition anglo-saxonne ait été particulièrement étanche à l'épistémologie française semble avoir essentiellement opéré la ventilation des notions et des auteurs. Il est étonnant qu'on retrouve, par exemple, des entrées lexicales telles que **baptême initial, baptême par description**, alors qu'on cherche en vain les notions de « phénoméno-techique » ou de « coupure épistémologique ». Voilà qui indique les effets surprenants que peut produire la méthode de tri utilisée. Les notions bachelardiennes ne sont pas sur la « mappemonde disciplinaire » (xx) car elles n'ont – en dépit de certains efforts isolés (Lecourt, *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem, and Foucault*, 1975) – tout simplement pas pénétré l'« espace notionnel » (xxv) envisagé par l'auteur. Il en va évidemment autrement pour Duhem et Poincaré qui, rapidement traduits en allemand et professant des vues conventionnalistes idoines à une refonte de l'empirisme, ont très tôt eu la cote d'écoute à Vienne au début du siècle.

Les auteurs les plus à l'honneur sont, bons premiers, Popper, Carnap et Quine (le texte compte approximativement 125 références au premier, près d'une centaine au second, et un peu moins au troisième). Outre Duhem et Poincaré déjà mentionnés, Russell, Hempel, Kuhn et Wittgenstein sont parmi les plus présents. Les monographies les plus citées sont les ouvrages classiques de Nagel (*The Structure of Science*, 1961), Achinstein (*Concepts of Science*, 1968), Scheffler (*The Anatomy of Inquiry*, 1963, *Science and Subjectivity*, 1967) et Suppe *(The Structure of Scientific Theories*, 2e éd., 1977, Introduction). Les monographies de Malherbe (*La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, 1979) et de Jacob *(L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, 1980) font la paire du côté francophone. On trouve également des références fréquentes à Dummett (*Truth and Other Enigmas*, 1978) et à Gochet (*Quine en perspective*, 1978).

Il s'agit donc manifestement d'un vocabulaire véhiculé par une philosophie des sciences fortement typée, en gros, celle qui s'est développée dans la foulée de la propagation et de la maturation des philosophies issues de Carnap, Popper et Quine. Il comprend celui (sociologie des sciences mise à part) de la réaction « post-positiviste » qui naît vers 1960, fleurit dans les années '70 et prend la relève comme matière d'enseignement universitaire. Bien que les sciences dures, plutôt que douces, soient à l'arrière-plan de cette philosophie générale des sciences, la problématique des fondements en mathématique et en mécanique quantique est à toute fin utile ignorée. À ce dernier chapitre, on ne retrouve que quelques entrées référant à Bohr ; des notions pourtant très courues comme « théories à variables cachées », « inégalités de Bell », « non localité », « renormalisation », sont laissées pour compte ; le célèbre « paradoxe » d'Einstein, Podolsky et Rosen brille par son absence, alors qu'on a droit, entre autres, au **paradoxe du crocodile** (471).

Le lecteur rencontrera donc certaines incongruités qui sont parfois reliées aux prédilections de l'auteur. Plusieurs savants et philosophes des sciences ont, par exem-

ple, eu des opinions diverses sur ce qui peut constituer une **loi physique** ; l'ouvrage accorde trois pages à cette notion pour n'en présenter que le point de vue de Duhem. L'entrée **axiomes de la géométrie** mentionne Poincaré et passe Hilbert sous silence. **Méthode axiomatique** : on mentionne Pasch 1882 sans mentionner Hilbert 1899. La rubrique **hasard** compte deux références, uniquement à Popper, alors qu'auparavant la rubrique **axiome de hasard** mentionnait von Mises 1928, 1964 sans faire aucunement mention de Popper. Quant au **continu**, on n'en a que pour Poincaré et Weyl n'a jamais écrit *Das Kontinuum*. Le lecteur a droit à l'opinion de Popper sur une foule de choses. La rubrique **métaphysique** comporte une seule référence : Popper 1974. Popper se voit également accorder la monopole en ce qui concerne la notion de **méthode critique**. On peut terminer cette courte liste en s'interrogeant sur la méthodologie qui assure à la notion husserlienne de **réduction éidétique** sa place dans ce vocabulaire d'épistémologie, et qui en exclut la notion foucaltienne d' « épistémè ».

Malgré le caractère déjà volumineux du lexique proprement épistémologique, l'auteur a opté pour inclure un lexique logique et mathématique, sans doute pour faire en sorte que l'ouvrage se suffisse à lui-même aux mains du lecteur néophyte. Ce choix est discutable, d'autant que le lexique en question est moins précis et moins systématique que tout équivalent spécialisé ; on en trouve d'ailleurs d'excellents en livre de poche et à prix modique. Le lexique mathématique semble à certains endroits se tromper de registre et s'adresser à des écoliers : les nombres naturels sont définis comme des « nombres entiers non négatifs » et les entiers, comme des « nombres rationnels qui ne représentent pas un nombre fractionnaire ». Dans un autre ordre d'idées, les notions d'**invariance** et de **symétrie** ne sont pas reproduites dans ce qu'elles ont d'important.

Le lexique logique laisse également à désirer. À titre d'illustration et en raison de son importance, mentionnons la notion de **déductibilité**, qui est confondue avec celle d'implication logique (140). Ainsi, à l'entrée lexicale **conséquence immédiate,** on ne fait pas la distinction entre les notions syntaxique et sémantique. Il y est dit que « si dans une formule on substitue simultanément un même terme à une variable, alors la seconde formule devient la conséquence immédiate de la première ». L'auteur prend l'exemple de la formule $Fa \equiv Ga$, considérée comme instance substitutionnelle de $\forall x(Fx \equiv Gx)$. Sauf que si l'on prend la formule $\exists x(Fx \equiv Gx)$ et que l'on substitue à x le terme a, on obtient également la formule $Fa \equiv Ga$ qui n'est pas certes une conséquence logique de $\exists x(Fx \equiv Gx)$. Indépendamment de cette coquille d'ordre technique, il serait préférable de dire que β est une *conséquence syntaxique immédiate* de α, ssi α se transforme en β par l'application d'une seule règle de dérivation. Dans le cas d'un système logique pour lequel on a un résultat de complétude, on sait alors aussi que β est une *conséquence sémantique immédiate* de α. Partie prenante de la confusion ci-dessus mentionnée, la notion de **conséquence logique** est définie sur la base de la notion de déductibilité, en tant que « relation logique entre une proposition (ou un ensemble de propositions) *A* et une proposition (ou un ensemble de propositions) *B*, tel que *B* est déductible de *A*». La notion sémantique de conséquence logique est usuellement et proprement définie de façon indépendante de la notion syntaxique de déductibilité : un énoncé β est une conséquence logique de α, ssi tout modèle de α est un modèle de β.

Quant au lexique proprement épistémologique, il faut souligner le souci de fidélité dans l'exposition des conceptions des auteurs concernés. De façon générale, les entrées lexicales comportent de multiples renvois dont le parcours permet de cer-

ner la filiation des termes et les rouages de leur emploi. On pourra être d'accord ou en désaccord avec certains « choix éditoriaux » de la part de l'auteur, il n'en demeure pas moins que cet ouvrage sera d'une grande utilité à quiconque veut s'instruire des thèmes reçus de la philosophie des sciences, des notions qui y sont mises en jeu et des problématiques qui les englobent. On remarquera cependant que les traités sur lesquels s'appuie en grande partie le *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie* sont tous parus avant 1980, de sorte que l'ouvrage souffre déjà du long labeur qui lui a donné jour. S'il est incomplet plus que « par principe », il demeure effectivement « perfectible et remaniable à volonté », de sorte que les bases sont d'ores et déjà posées pour une éventuelle reconfiguration qui fasse plus ample accueil à l'espace conceptuel récent en philosophie des sciences.

JEAN LEROUX
Université d'Ottawa

Document généré le 6 août 2020 15:59

Philosophiques

Livres reçus (printemps 2001)

La nature des normes
Volume 28, numéro 1, printemps 2001

URI : https://id.erudit.org/iderudit/004951ar
DOI : https://doi.org/10.7202/004951ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

(2001). Livres reçus (printemps 2001). *Philosophiques*, *28* (1), 243–245. https://doi.org/10.7202/004951ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Livres reçus (printemps 2001)

Barberousse, Anouk, *La physique face à la probabilité*, Paris, Vrin (« Mathesis »), 2000, 210 pages.

Barck, Karlheinz, Martin Fontius, Dieter Schlensdedt, Burkhart Steinwachs et Friedrich Wolfzettel (sous la direction de), *Ästhetische Grundbegriffe (Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Band 1 : Absenz bis Darstellung*), Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2000, 875 pages.

Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin (« Histoire de la philosophie »), 379 pages.

Berlioz, Dominique, *Berkeley. Un nominalisme réaliste*, Paris, Vrin (« Bibliothèque des philosophies »), 2000, 220 pages.

Boehm, Rudolph, *Critique des fondements de l'époque*, traduit de l'allemand par Benoît-Thadée Standaert, Paris-Montréal, L'Harmattan 2000, 317 pages.

Boyer, Alain, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, Vrin (« Problèmes et controverses »), 2001.

Counet, Jean-Michel, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, (« Études de philosophie médiévale »), 2000, 456 pages.

Duchesneau, François, Guy Lafrance et Claude Piché (sous la direction de), *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/ Paris, Bellarmin/ Vrin (« Analytiques »), 2000, 303 pages.

Dumont, Fernand, *Un témoin de l'homme*, Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 2000, 356 pages.

Élissalde, Yvan, *Critique de l'interprétation*, Paris, Vrin, (« Philologie et Mercure »), 2000, 306 pages.

Engel, Pascal (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF (« Thémis »), 2000, 359 pages.

Fisette, Denis et Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit. État des lieux*, Paris, Vrin (« Pour demain »), 2000, 338 pages.

Frogneux, Nathalie, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2001.

Goddard, Jean-Christophe, *Fichte. Le moi et la liberté*, Paris, PUF (« Débats philosophiques »), 2000, 166 pages.

Gourinat, Jean-Baptiste, *La dialectique des Stoïciens*, Paris, Vrin, (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), 2000, 386 pages.

Hagenbruger, Ruth, *Nutzen und Allgemeinheit. Überlegungen zu grundlegenden Prinzipien der praktischen Philosophie*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 2000, 304 pages.

Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 374 pages.

Hurka, Thomas, *Virtue, Vice, and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 272 pages.

Jaffo, Laurent (coord.), *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, PUF (« Débats philosophiques »), 2000, 140 pages.

Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Traduit de l'anglais par Danielle Lories. Bruxelles, De Boeck Université, 2001, 390 pages.

Lepage, François et Serge Lapierre, *Logique partielle et savoir. Essai de philosophie formelle*, Montréal/ Paris, Bellarmin/ Vrin (« Analytiques »), 2000, 265 pages.

Létourneau, Alain, *L'herméneutique de Maurice Blondel, son émergence pendant la crise moderniste*, Montréal, Bellarmin, 1998, 306 pages.

Malherbe, Jean-François, *Le nomade polyglotte. L'excellence éthique en postmodernité*, Montréal, Bellarmin, 2000, 225 pages.

Pender, E.E., *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin, Akademia Verlag (« International Plato Studies, Vol. 11), 2000, XII + 280 pages.

Saunders, Trevor J. et Luc Brisson, *Bibliography on Plato's* Laws. *Revised and completed with an additionnal Bibliography on the* Epinomis, Sankt Augustin, Akademia Verlag (« International Plato Studies, Vol. 12 »), 2000, 144 pages.

Schelling, F.W.J., *Exposition de mon système de la philosophie. – Sur le vrai concept de la philosophie de la nature*, suivi de : Fichte, J.G., *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling*, traduits, présentés et annotés par Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, 193 pages.

Seron, Denis, *Introduction à la méthode phénoménologique*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, 191 pages.

Talin, Christian, *Anthropologie de l'animal de compagnie. L'animal, autre figure de l'altérité*, Paris, L'Atelier de l'Archer (« Questions de temps »), 2000, 131 pages.

Tappolet, Christine, *Émotions et valeurs*, Paris, PUF (« Philosophie morale »), 2000, 296 pages.

Thomas D'Aquin, *Question disputée. L'union du verbe incarné (De unioni Verbi incarnati)*, traduction, introduction et notes par Marie-Hélène Deloffre, Paris, Vrin (« Textes philosophiques »), 2000, 256 pages.

Tully, James, *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, 240 pages.

Zarka, Yves Charles, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne (« Le grenier à sel »), 2000, 133 pages.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte-rendu, la plupart des livres publiés récemment aux Presses Universitaires de France, chez Vrin, au Seuil et à L'Harmattan.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu sont priées de s'adresser à :

Fabienne Pironet
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Québec, H3C 3J7
Tél : (514) 343-7670
Télec : (514) 343-7899
Courriel : pironetf@philo.umontreal.ca