

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
HUMAN SCIENCES

POST GRADUATE SCHOOL FOR
THE HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

LUDWIG WITTGENSTEIN ET GEORG HENRIK VON WRIGHT SUR L'EXISTENCE DES PROPOSITIONS ÉTHIQUES

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D en Philosophie.

Spécialité
Épistémologie et Logique

Par
Jude Voltaire DJIA TCHADJA
Titulaire d'un Master en Philosophie
Mle. 09H084



Sous la codirection de
M. Lucien AYISSI (Professeur des Universités)
M. Roger MONDOUÉ (Professeur des Universités)

Janvier 2021

*À la mémoire de mon père, Tchanja
Francis et de ma grand-mère, Njeukui
Christine, partis trop tôt.*

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS _____	ii
RÉSUMÉ _____	iv
ABSTRACT _____	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS _____	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE _____	1
PREMIÈRE PARTIE: DE LA DIFFICULTÉ DE DIRE L'ÉTHIQUE CHEZ WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT _____	17
CHAPITRE 1: TRIPARTITION DES PROPOSITIONS CHEZ WITTGENSTEIN ET NON-SENS DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE _	19
CHAPITRE 2: LE RELATIVISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN _	55
CHAPITRE 3: LA DIFFICULTÉ DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE CHEZ VON WRIGHT _____	87
DEUXIÈME PARTIE: LA LOGIQUE DÉONTIQUE DE VON WRIGHT CONTRE LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN _____	123
CHAPITRE 4: LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN _	125
CHAPITRE 5: VON WRIGHT CONTRE WITTGENSTEIN : LA LOGIQUE DÉONTIQUE COMME CRITIQUE DU MYSTICISME ÉTHIQUE _____	168
CHAPITRE 6: LA LOGIQUE DÉONTIQUE FACE AUX OBJECTIONS _____	213
TROISIÈME PARTIE	
AU-DELÀ DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT : LES PROPOSITIONS ÉTHIQUES EXISTENT _____	233
CHAPITRE 7: LE POSITIONNEMENT ÉCOLOGIQUE DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT COMME PREUVE DE L'EXISTENCE DES PROPOSITIONS ÉTHIQUES _____	235
CHAPITRE 8: UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE ? : LA QUESTION DE L'INTUITIONNISME ÉTHIQUE _____	258
CHAPITRE 9: DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE _____	283
CONCLUSION GÉNÉRALE _____	331
BIBLIOGRAPHIE _____	341
INDEX _____	341
TABLE DES MATIÈRES _____	360

REMERCIEMENTS

Notre profonde gratitude va à l'endroit de tous ceux qui ont contribué à la réalisation de cette thèse. Nous pensons particulièrement

Aux professeurs Lucien Ayissi et Roger Mondoué qui en ont assuré l'encadrement scientifique. Leurs interrogations et recommandations nous ont permis de surmonter de nombreuses lacunes. Les textes qu'ils ont mis gracieusement à notre disposition ont été d'un enrichissement inestimable.

Aux professeurs Nkolo Foe et Charles Romain Mbele, ancien et présent chefs du Département de Philosophie de l'ENS de Yaoundé, dont les suggestions lors de l'examen de synthèse nous ont permis de dégrossir notre première littérature et de recentrer notre travail.

Au professeur Ngalim Valentine, chef de Département de Philosophy à l'ENS de Bambili, qui nous a, le premier, introduit à la pensée de Wittgenstein chez les Anglo-saxons.

Au Dr Philippe Nguemeta, enseignant au département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I, pour le travail de relecture et toutes ses recommandations quant à l'actualisation des conclusions de notre travail.

Au Révérend-Père Peter Takov, chef de département de Philosophy au Grand Séminaire de Bambui, qui nous a associé à ses projets de rédaction scientifique, aiguillant notre sens de la recherche de l'information scientifique.

À notre camarade, Dr Ekassi Aristelle, dont les commentaires sur une partie du travail nous ont permis de faire des ajustements.

À notre compagne, Nya Alida et notre oncle, Nkiyim Ernest, pour le travail de relecture.

À notre oncle, Nkouagnia Emmanuel, pour avoir mis à notre disposition son secrétariat pour l'impression de ce travail.

À la grande famille Tatga pour son soutien inconditionnel et multiforme.

À mes mamans Nounga Florence et Yatchou Datchibefo pour leur amour inconditionnel et leur encouragement sans cesse renouvelé.

RÉSUMÉ

Ce travail vise à répondre à la question de savoir si l'éthique est un domaine où la logique peut légitimement s'étendre. Nous examinons cette question à travers un débat entre Wittgenstein et von Wright à propos de l'existence des propositions éthiques.

Pour Wittgenstein, la logique traite du nécessairement vrai ; elle est donc *a priori*. Par sa nécessité, elle évite le contradictoire et aide à dire ce qui est dans le monde. Partant de cette caractérisation de la logique, Wittgenstein pense qu'elle ne peut aider à dire l'éthique pour deux raisons : d'une part, les référents du discours éthique ne se trouvent point dans le monde ; d'autre part, la diversité des usages du terme « bien » noie l'éthique dans un nécessaire relativisme. Pour Wittgenstein donc, il faut adopter une position mystique en éthique, en y appliquant le plus grand silence.

Von Wright, qui admet lui aussi, à la suite de Wittgenstein, la « diversité du bien », souligne néanmoins qu'en dépit de celle-ci, il existe des invariants normatifs qui attestent non seulement le fait que l'éthique est rationnelle, mais aussi que la diversité du bien n'implique pas un relativisme absolu. De plus, les normes ont à la fois une dimension prescriptive qui peut être attachée à une culture, et une dimension descriptive qui les rend analysables par la logique. Aussi assiste-t-on avec von Wright au développement de la logique des normes ou logique déontique, dont le but est précisément de reconfigurer la logique afin de l'aider à dire l'éthique. Ce projet d'une logique déontique ne connaîtra pourtant pas le succès escompté, raison pour laquelle von Wright revient, en fin de compte, à la thèse wittgensteinienne de départ.

Mais il apparaît au final que l'affirmation de l'inexistence des propositions éthiques est intenable. En présentant une interprétation des pensées de ces auteurs dans le cadre de l'écologie, et en montrant la rationalité intrinsèque de l'éthique, même dite intuitionniste, nous parvenons à la conclusion que les deux auteurs reconnaissent, en filigrane, l'existence des propositions éthiques.

Mots clés : éthique, logique, proposition, von Wright, Wittgenstein

ABSTRACT

This work aims to answer the question of whether ethics is a field where logic can legitimately extend. We examine this question through a debate between Wittgenstein and von Wright about the existence of ethical propositions.

For Wittgenstein, logic deals with the necessarily true; it is therefore *a priori*. By its necessity, it avoids the contradictory and helps to say what is in the world. On the basis of this characterisation of logic, Wittgenstein believes that it cannot help to say what is ethical for two reasons: on the one hand, the referents of ethical discourse are not to be found in the world; on the other hand, the diversity of uses of the term “good” drowns ethics in a necessary relativism. For Wittgenstein, therefore, we must adopt a mystical position in ethics, applying the utmost silence to it.

Von Wright, who also admits, following Wittgenstein, the “diversity of the good”, nevertheless stresses that despite this diversity, there are normative invariants that attest not only to the fact that ethics is rational, but also that the diversity of the good does not imply absolute relativism. Moreover, norms have both a prescriptive dimension that can be attached to a culture, and a descriptive dimension that makes them assessable by logic. With von Wright, we therefore have the development of the logic of norms or deontic logic, the aim of which is precisely to reconfigure logic in order to help it to say what is ethical. However, this project of a deontic logic was not as successful as expected, which is why von Wright ultimately returned to the original Wittgensteinian thesis.

In the end, however, it appears that the assertion of the inexistence of ethical propositions is untenable. By presenting an interpretation of these authors’ thoughts within the framework of ecology, and by showing the intrinsic rationality of ethics, even so-called intuitionist ethics, we come to the conclusion that both authors recognise, implicitly, the existence of ethical propositions.

Key words : ethics, logic, proposition, von Wright, Wittgenstein

LISTE DES ABRÉVIATIONS*

Textes de Wittgenstein

<i>Carnets 1914–1916</i>	<i>NB</i>
<i>Conférence sur l'éthique</i>	<i>Le</i>
<i>Culture and Value</i>	<i>CV</i>
<i>Investigations Philosophiques</i>	<i>IP</i>
<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	<i>TLP</i>

Textes de von Wright

<i>An Essay of Modal Logic</i>	<i>EML</i>
<i>Causality and Determinism</i>	<i>CD</i>
<i>Explanation and Understanding</i>	<i>EU</i>
<i>Logical Studies</i>	<i>LS</i>
<i>Norm and Action</i>	<i>NA</i>
<i>Practical Reason</i>	<i>PR</i>
<i>The Tree of Knowledge and Other Essays</i>	<i>TKOE</i>
<i>The Varieties of Goodness</i>	<i>VG</i>

*Cette liste inclut uniquement les ouvrages les plus fréquemment cités des deux auteurs.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La question de l'existence de l'objet du discours, ce qu'on appelle aussi la question de la signification du langage, est récurrente dans l'histoire de la philosophie, même s'il est vrai qu'on ne saurait retracer avec exactitude sa première formulation. Selon la littérature connue, c'est en Grèce antique que remontent les formulations classiques de cette problématique.

À l'époque, le langage, approché par plusieurs mots, parmi lesquels le principal est *logos* (d'où vient le mot français logique), n'est pas envisagé seul. Il est relié à l'être, à la vérité, au *cosmos*. C'est cette unité de la logique et de l'ontologie qui a donné tout son poids à la philosophie de Parménide d'Élée (515-445 av. J.-C.) dont nous savons qu'il interdisait d'utiliser le verbe *être* à la forme négative. Selon lui, le *non-être* n'existe pas, d'ailleurs, c'est un contresens de le dire, car comment serait-il possible d'utiliser le mot être pour désigner ce qui précisément n'existerait pas.

C'est cette unité du *logos* et du *cosmos* qui sera remise en question par les sophistes (Ve siècle av. J.-C.) dont nous savons qu'ils étaient des chantres du relativisme. Ils ont détruit l'unité du *logos* et du *cosmos*, pratiquant ce qu'on a appelé le « nihilisme ontologique ». Pour eux, la création de sens dans le discours est d'abord le résultat de la communication entre les hommes. Cette communication peut être manipulée, envisagée avec détachement. Le sens ne doit pas être la référence à un quelconque être réellement existant.

L'entreprise essentielle de Platon (427-347 av. J.-C.) a été de répondre aux sophistes. Dans *Cratyle*², il reprend certaines thèses des présocratiques au sujet du langage, et les fait s'opposer en les prêtant aux personnages de Cratyle et d'Hermogène. Comment est fait le langage ? Qu'est-ce qui relie les mots aux choses qu'ils désignent ? Alors que Cratyle estime que la forme des mots est issue naturellement de ce à quoi ils renvoient, Hermogène pense qu'il n'y a là qu'arbitraire et que convention. Platon fait dialoguer les deux théories et essaie de

² Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson (Dir.), Paris : Flammarion, 2008. pp. 138 *sqq.*

les concilier : certes, le langage est une création humaine, mais il découle de l'essence des choses et n'est donc pas entièrement libre.

Il y a donc chez Platon, l'idée que le langage ne renvoie pas directement au monde. Cette non-consubstantialité du mot et de la chose introduit une dimension importante du questionnement sur le langage : le problème de la vérité ou de la fausseté dans le langage. Si le langage ne renvoie pas directement au monde, il est donc possible d'avoir un discours faux. Et si tel est le cas, comment s'assurer que le langage signifie effectivement ?

La réponse va être donnée dans *Le Sophiste*³ où l'essence du discours est ramenée à un assemblage de noms et de verbes⁴. Tout assemblage d'un nom et d'un verbe définit une propriété du nom. Il y a fausseté quand est attribuée au nom une propriété différente de celle qu'il possède. Ainsi est introduite la bipolarité caractéristique de toute déclaration à propos d'un nom : la déclaration peut être vraie ou fausse. La bipolarité ainsi établie est cruciale dans le système platonicien, au point qu'il identifie le langage à la logique et par ricochet à la proposition. Comme il le souligne, des noms seuls ne font jamais un discours (*logos*) pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'aucun nom⁵. L'élément central du discours est le nommable (*onomaston*) que Platon définit comme l'étant et ce qu'on peut en dire⁶. C'est en disant quelque chose d'un certain étant qu'on parvient à formuler un énoncé sensé, c'est-à-dire une proposition. Aristote (384-322 av. J.-C.) souligne alors que la proposition est composée d'au moins deux éléments distincts, *onoma* (*nom*) et *rhêma* (*verbe*), autrement dit ce que l'on dit et ce que l'on dit de ce que l'on dit. Aujourd'hui, il faudrait comprendre le nom et le verbe comme le sujet et le prédicat en logique classique.

Le point de départ d'Aristote est la position de Platon dans *Le Sophiste* : le langage est majoritairement constitué de noms et de verbes, et c'est en articulant ensemble des noms et des verbes que nous pensons et que nous disons des choses

³ *Ibid.*, pp. 1068 *sqq.*

⁴ Platon, *Le Sophiste*, 261e-263 d.

⁵ *Ibid.*, 362 a.

⁶ Platon, *Cratyle*, 421 a.

susceptibles d'être plus ou moins vraies. Cette articulation du nom et du verbe afin de dire quelque chose est ce qu'Aristote appelle, suivant Platon, la proposition. Dans *Sur l'interprétation*⁷, Aristote s'intéresse à la construction de la proposition et aux enchaînements entre propositions. Cette formalisation est considérée comme le fondement de la logique.

En logique, indique Aristote, il faut considérer la proposition sous deux angles : en tant que proposition affirmative (*kataphasis*) et en tant que prémisse d'un syllogisme (*prothasis*)⁸. En tant que proposition affirmative, Aristote définit la proposition comme « *du son signifiant concernant la question de savoir si quelque chose est attribué ou non, selon une distinction temporelle.* »⁹. En tant que prémisse d'un syllogisme, l'idée de proposition indique que l'on construit le syllogisme en posant que quelque chose appartient ou n'appartient pas à quelque chose.

À partir de là, la logique et la grammaire vont aller de pair, comme on peut le voir notamment au moyen âge. Au moyen âge en effet, la problématique de la signification va être accentuée, probablement à cause de la domination des interprétations apologétiques des pensées venant de la Grèce antique, notamment chez les chrétiens et chez les Arabes. On y assiste surtout à une critique du réalisme linguistique, la position suivant laquelle il existe une liaison stricte entre le mot et la réalité désignée, au profit du nominalisme, position suivant laquelle le nom est abstrait et ne renvoie à rien de physique. Indépendamment des lois générales qu'étudie la logique, on prend conscience de la difficulté de la signification dont la manifestation essentielle est l'inaptitude de l'humain à parler des choses divines. Cette difficulté se traduit chez saint Augustin par ce qu'il appelle le langage interne. Augustin pense en effet que « *l'homme parle lorsqu'il pense* »¹⁰. Ainsi, il existerait, avant le langage, une étape intermédiaire, qu'on pourrait appeler *lingua mentis*, « langage de la pensée », langue intérieure, plus simple que le langage effectivement

⁷ Aristote, *Œuvres complètes*, Pierre Pellegrin (Dir.), Paris : Flammarion, 2014, pp. 77 *sqq.*

⁸ Aristote, *Sur l'interprétation*, 17 a.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Augustin, *De Trinitate*, XVI, X, 19-20, cité par Siouffi, Gilles, *Philosophie du langage à l'âge classique*, Paris : Armand Colin, 2010, p. 12.

produit, et qui ne répond pas aux mêmes critères de convention à l'égard de la réalité que la langue ordinaire.

On a d'ailleurs des vues similaires, toujours pendant le moyen âge. Pour une école de grammairiens médiévaux français du XIII^e siècle, connue sous le nom de grammairiens « modistes » (Pierre Hélié et Siger de Courtaï, etc.) il existe plusieurs « modes de signification » par lesquels les choses manifestent leur existence à l'intelligence humaine. L'étude du langage est d'une certaine façon l'étude de ces modes de signification. Guillaume d'Occam (1300-1350 environ) estimera dans la même lancée qu'il n'y a pas d'équivalence stricte entre le mot et l'idée, ou entre le mot et la chose.

Le grand changement va s'opérer à la renaissance. Ce changement est marqué par le retour à l'antiquité grecque, non pas platonicienne dont nous venons de voir que les vues ont contribué à lutter contre le réalisme, mais aux philosophes présocratiques de la nature (Thalès, Anaximandre, etc.). Il faut dire que nous sommes ici à l'ère du pragmatisme, avant la lettre, pragmatisme motivé notamment par la grande famine en Europe de 1315-1317. La nécessité de résoudre les problèmes pressants des hommes donnait naissance non seulement à de grandes découvertes qui motivaient le relativisme, mais aussi à une orientation empiriste des questions du langage. Désormais, il n'était plus important de parler d'une signification en soi, mais de la signification donnée dans telle langue ou dans telle autre. Il y a donc à la renaissance un changement remarquable, le rejet du réalisme linguistique, non pas au profit du nominalisme, mais au profit du relativisme : ne pas chercher la signification absolue du mot, mais chercher sa signification dans le contexte donné.

Le déplacement du nominalisme vers le relativisme marque certes la promotion de l'empirisme, mais il ne met aucunement fin à la problématique du langage. Durant cette période, une question majeure se pose en effet : comment parvenir à une communication effective avec des langues si différentes les unes des autres ? La mathématique étant la science maîtresse des temps modernes, c'est par son entremise que Leibniz (1646-1716) essaiera de répondre à la question ainsi posée.

La question de la diversité des langues redevient philosophique, et non plus seulement religieuse (elle était, après les Grecs, résolue par le mythe de Babel selon lequel Dieu aurait donné aux différents ouvriers des langues différentes de manière à ce qu'ils ne puissent pas se comprendre et achèvent cette tour qui devait parvenir jusqu'au ciel). Comment expliquer que chaque communauté se comprend, alors que de l'extérieur, nous ne la comprenons pas ? Est-ce que les communautés ont des pensées différentes ? Ou faut-il imaginer qu'il y a des pensées uniques, qu'on peut traduire en plusieurs langues ? N'y aurait-il pas un moyen, alors, de les exprimer de façon à ce qu'elles soient comprises par tout le monde ? Telles sont les questions qui deviennent centrales dans une Europe qui fait face à deux défis : d'une part, trouver une passerelle entre les différentes langues vernaculaires et d'autre part, trouver un moyen de réunir les scientifiques autour d'une langue autre que le latin dont la récupération par l'église avait fait une langue désormais réprouvée.

Dès 1660, la Royal Society de Londres met cette problématique d'une langue universelle au cœur de ses préoccupations. Le résultat de cette préoccupation est la parution en 1665 du premier numéro de la revue *Philosophical Transactions*, avec pour titre « *Giving some accompt of the present Undertakings, Studies, and Labours of the indigenious in many considerable parts of the world* ». Comme le titre l'indique déjà, la visée est clairement mondiale, car il s'agit de rapporter tout ce qui se passe dans le monde. Dès lors, il apparaît que la langue universelle (*une* langue sur *tout* pour *tous*) doit obéir aux contraintes suivantes :

- réduire le temps d'apprentissage nécessaire pour accéder à la communication avec le nombre maximum d'individus, en réduisant à *une* le nombre de langues qu'ils utilisent ;
- rectifier les irrégularités des langues naturelles qui en rendent l'apprentissage et le maniement malaisés ;
- supprimer les défauts que la science moderne met en lumière dans les langues naturelles (polysémie, imprécision des termes, absence de correspondance entre les procédés linguistiques et la représentation scientifique du réel, etc.) ;
- trouver un vocabulaire qui exprime la structure de la réalité et rien qu'elle ;
- lier la bonne constitution des énoncés de la langue à leur valeur de vérité, c'est-à-dire à leur rapport à la constitution du réel.

Ce projet de création d'une langue universelle sera diversement implémenté. On a notamment eu en 1887 la création par Louis-Lazare Zamenhof (de son pseudonyme Doktoro Esperanto) de l'Espéranto ou langue internationale dont il existe encore des traces aujourd'hui. Mais on a surtout eu, avant l'Espéranto, la création en 1879 du projet d'écriture conceptuelle (idéographie) du mathématicien allemand Gottlob Frege (1848-1925). L'idéographie de Frege va marquer un tournant dans la conception philosophique du rapport du langage au monde, notamment dans ce qu'on appelle aujourd'hui la tradition analytique.

Dans cette tradition analytique, si l'on devait ne retenir qu'une chose de l'apport de Frege, ce serait que la valeur sémantique d'un énoncé complexe dépend de la valeur sémantique de ses différentes parties, et la valeur sémantique des parties est leur valeur de vérité. En d'autres termes, le mot n'a de sens que s'il renvoie à une réalité. Même s'il a plus tard reconnu que deux mots peuvent avoir la même référence et des sens différents, cette thèse n'a pas été complètement abandonnée dans la tradition analytique puisqu'on la retrouve chez des grands noms de cette tradition, dans la théorie des descriptions définies de Russell (1872-1970), dans la théorie des énoncés protocolaires de Carnap (1891-1970), et surtout dans la *bild* théorie de Wittgenstein (1889-1951). On peut remarquer que la tradition analytique marque ainsi le retour à la problématique ontologique de la logique. Désormais, c'est la logique qui indique ce qu'on peut légitimement dire, et même les mathématiques en sont dérivées, c'est ce qu'on appelle le logicisme. Il n'est donc pas surprenant que le projet de clarification linguistique, à l'issue duquel les énoncés n'ayant pas de sens devaient être éliminés, soit le fil conducteur des pensées de Frege, Russell et Wittgenstein.

L'un des résultats remarquables de ce projet de clarification linguistique est la classification des énoncés éthiques dans la catégorie des énoncés insensés. Les énoncés éthiques sont donc des pseudo-propositions, l'éthique désignant ici, dans l'ensemble, « le sens de la vie », « la meilleure façon de vivre ou de se comporter ». Comme Wittgenstein l'indique en 1919 à Ludwig von Ficker, éditeur à qui il envoie

le *Tractatus Logico-Philosophicus*¹¹ pour publication, la partie la plus importante du texte est celle qu'il n'a pas écrite.

En dépit de tous les développements de la logique moderne à partir de George Boole et Frege, il reste donc un domaine dans lequel elle est restée incompétente : l'éthique. Puisque la logique fonde désormais tout discours légitime, et étant donné que la logique ne réussit pas à s'étendre à l'éthique, il faut conclure que le discours sur l'éthique n'a pas de sens. Wittgenstein va ainsi inviter au silence, ou plutôt à ce que Pierre Hadot appelle « une éthique de la renonciation »¹².

Par cette invitation, Wittgenstein se situe dans une longue tradition philosophique consistant à questionner le rapport entre la logique et l'éthique.

Socrate dans la Grèce antique pensait déjà qu'il était possible de distinguer le bien du mal et rangeait le premier du côté de la connaissance et le second du côté de l'ignorance. Dans l'*Euthyphron*, Socrate plaçait l'éthique dans la catégorie du rationnel et du débattable, montrant l'indépendance de l'éthique vis-à-vis de la religion. Dans *La République*, il montre bien qu'il est préférable d'être juste que de ne pas l'être. Ce qu'il est particulièrement important de remarquer c'est que Socrate fait de l'éthique un domaine dans lequel la logique peut aisément se déployer, puisque toutes ses positions, dans l'*Euthyphron* comme dans *La République*, sont défendues par des arguments.

Avec Aristote la relation entre la logique et l'éthique est floue. D'une part, il laisse penser qu'elles sont mutuellement exclusives. Ce qui compte en éthique, ce n'est pas la connaissance ou les théories, mais l'action. Contrairement à la logique qui suit l'ordre naturel des choses, Aristote indique au livre II de l'*Éthique à*

¹¹ Le *Tractatus Logico-Philosophicus* et les *Investigations Philosophiques* sont paradigmatiques de ce qu'on nomme ordinairement la première et la deuxième philosophie de Wittgenstein. Le contraste entre les deux textes est tel que Wittgenstein avait insisté pour les mettre, l'un après l'autre, dans le même volume. La traduction française que nous utilisons obéit à cette exigence (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suivi de *Investigations Philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, Paris : Gallimard, 1961.) Ces textes seront respectivement représentés par *Tractatus* et *Investigations*, pour la forme courte, dans le texte, et par *TLP* et *IP*, pour la forme abrégée, en note de bas de page.

¹² P. Hadot et al., « Qu'est-ce que l'éthique? », *Cités* 1, n° 5, 2001, pp. 129-138.

Nicomaque que l'éthique n'a rien de nécessaire. « *La vertu morale, dit-il, est le résultat de l'habitude. Il en ressort clairement qu'aucune des vertus morales n'est en nous naturellement.* »¹³ Dans la foulée de ces propos, Aristote fait remarquer qu'on ne délibère pas sur l'ensemble des affaires humaines. « *À Sparte, dit-il, personne ne délibère sur la meilleure façon dont les Scythes pourraient se gouverner* »¹⁴. Il est vrai qu'il semble ouvrir la porte à la logique lorsqu'il affirme que dans les actions, on délibère sur les moyens en vue des fins, et non sur les fins elles-mêmes¹⁵. Mais croire à une ouverture ici, c'est oublier la théorie centrale de la logique aristotélicienne, la théorie du syllogisme. Dans un syllogisme, il n'est simplement pas possible que les prémisses soient connues sans qu'il en soit de même pour la conclusion. Si en éthique, le moyen ne garantit pas la fin, c'est simplement que la logique est distincte de l'éthique. Cependant, Aristote formule le souhait que l'éthique et la logique soient conciliables. Dans sa théorie du juste milieu entre les excès qui est au cœur de son éthique, il avance que ce juste milieu doit correspondre aux prescriptions de la droite raison¹⁶. Malheureusement, que les vertus doivent être accompagnées de raison n'implique pas qu'elles le sont en réalité. La conciliation de la logique et de l'éthique semble donc rester, chez Aristote, à l'état de souhait.

Contrairement à Aristote, la logique et l'éthique sont intimement liées dans le système stoïcien. Le fondateur de l'école stoïcienne, Zénon de Citium (III^e siècle avant J.-C.), soutenait qu'en éthique, le seul bien est la vertu, laquelle est acquise par la raison seule. Zénon conseillait ainsi de rejeter toutes les passions, les considérant comme des jugements erronés. Aussi, la philosophie est elle l'exercice d'un art qui est approprié, « l'exercice de la vertu », qu'un stoïcien comme Chrysippe appelle encore « l'exercice de la droite raison »¹⁷. Il n'y avait donc, chez les stoïciens, aucune séparation entre la logique et l'éthique, ou entre l'exercice de la raison et la vie. Dans un système à trois éléments (logique, éthique et physique) ils utilisent en effet plusieurs analogies pour montrer l'indissociabilité de la logique

¹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1103 a.

¹⁴ *Ibid.*, 1112 a.

¹⁵ *Ibid.*, 1112 b.

¹⁶ *Ibid.*, 1138 b.

¹⁷ Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, préf., p. 2.

et de l'éthique. La philosophie est ainsi comparée à un œuf dont la coquille est la logique, le blanc la morale et le jaune la physique, ou bien à un champ dont les arbres sont la physique, les fruits la morale, la clôture qui les protège, la logique, ou encore à un animal dont la logique est les os et les tendons, la physique la chair et le sang et la morale l'âme¹⁸.

De même, chez Machiavel (1469-1527), on note une séparation de l'éthique d'avec la connaissance. Tandis que Socrate faisait reposer l'éthique sur la connaissance, Machiavel en fait une question d'apparence. Chez lui, le Prince doit paraître bon sans toutefois l'être, faute de quoi il serait assuré de perdre la main sur son peuple. On arrive ainsi avec Machiavel à une scission complète entre éthique et logique puisqu'on sort de la sphère de l'argumentation pour celle de la ruse ; il considère en effet la vertu comme la capacité à imposer sa volonté aux autres, en usant parfois de la manipulation. Au fond, il faut comprendre la pensée de Machiavel comme l'une des premières tentatives pour faire de l'éthique une praxis, à travers une distinction entre les principes et la réalité ou entre les valeurs et les faits. C'est la raison pour laquelle Machiavel privilégie l'histoire, à partir de laquelle on peut obtenir des données, au lieu de l'éthique dont les principes sont souvent assez décalés de la réalité.

Bien que Machiavel soit un point majeur de la scission entre la théorie et la pratique en matière d'éthique, le penseur dont le travail a le plus mis en lumière cette perception de l'éthique comme relevant non pas des faits, mais des valeurs est en notre connaissance le philosophe anglais David Hume. David Hume (1711-1776), comme la plupart des empiristes, pense que nos connaissances dérivent entièrement des sens et que le bien et le mal n'existent pas à proprement parler puisqu'aucun de nos sens ne nous en informe. Le bien et le mal n'ont pas de qualités mesurables et il est insensé de vouloir en faire des faits. La thèse de Hume inaugure ce qu'on a ensuite appelé la théorie émotive de l'éthique. Selon cette théorie, le bien et le mal ne sont autre chose que les projections de nos sentiments sur des actions qui n'ont aucune connotation positive ou négative. Ainsi, le bien et le mal sont seulement subjectifs et ne renvoient à rien de présent dans le monde extérieur.

¹⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des stoïciens* [livre VII : Des Vies], trad. R. Goulet, Paris : LGF, 2006, p. 40.

Toujours dans la lancée de cette dichotomie entre la logique et l'éthique, on peut mentionner le nom de Kant (1724-1804). Ce dernier, en dépit des similitudes qu'il trouve entre la logique et l'éthique, les deux étant rationnelles, s'empresse, dès l'ouverture de son *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, de les distinguer et de les séparer. Il précise que :

toute connaissance rationnelle est soit matérielle et considère quelque objet, soit formelle et s'occupe uniquement de la forme de l'entendement et de la raison en eux-mêmes ainsi que des règles universelles de la pensée en général, sans aucune distinction entre les objets. La philosophie formelle est appelée logique, mais la matérielle, qui a affaire à des objets déterminés ainsi qu'aux lois auxquelles ils sont soumis, est à son tour double. Car ces lois sont soit des lois de la nature, soit des lois de la liberté. La science de la première s'appelle physique, celle de la seconde éthique ; celle-ci est encore appelée doctrine de la nature, celle-là doctrine de la liberté¹⁹.

Et il ajoute : « *la logique ne saurait comporter de partie empirique, c'est-à-dire telle que les lois universelles et nécessaires de la pensée reposeraient sur des fondements qui seraient empruntés à l'expérience ; car sinon elle ne serait pas la logique* »²⁰. Ces propos ne nécessitent aucun commentaire pour être intelligibles.

On peut retenir de ces positions sur le lien entre la logique et l'éthique que ce lien est flou et il n'est même pas sûr qu'une nouvelle réponse puisse être pertinente. Quoi qu'il en soit, le contexte actuel que nous allons maintenant présenter redonne son actualité à une réflexion sur le rapport entre l'éthique et la logique.

Dans la philosophie contemporaine, la proximité entre la logique et l'éthique a été, peut-être plus que partout ailleurs dans l'histoire de la philosophie, remise en question. L'indicateur le plus marquant de ce rejet a certainement été la notoriété du fameux Cercle de Vienne dont le programme minimal était de suivre l'injonction humienne : brûler les livres de métaphysique²¹. Avec le Cercle, tandis que la logique

¹⁹ E. Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs* [1785], trad. Ole Hansen Love, Paris: Hatier, 2000, p. 6.

²⁰ *Id.*

²¹ On se souvient des mots de Hume à la clôture de son *Enquête sur l'entendement humain* : « Quand, persuadés de ces principes, nous parcourons les bibliothèques, que nous faut-il détruire ? Si nous prenons en main un volume quelconque de théologie ou de métaphysique, demandons-nous : contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité

permet de réfléchir froidement à l'avancée des mathématiques et aide les sciences naturelles à progresser, l'éthique, elle, est reléguée au stade de simple émotion, n'étant, au fond, que la manifestation d'une approbation/désapprobation par un individu donné d'une certaine action²².

On a ainsi affaire aujourd'hui à au moins deux conceptions de l'éthique, la conception dite rigide et la conception dite souple de l'éthique. La conception rigide est celle de l'éthique appliquée à l'intelligence artificielle et qu'on peut ramener, pour son origine la plus récente, au tournant logico-linguistique de la fin XIX^e début XX^e siècle, qui a contribué à développer une syntaxe applicable aux ordinateurs. Cette logique, dominante et extensible à souhait, a soulevé le scepticisme de plus d'un ; on s'inquiète notamment de l'allure humaine que prennent désormais les robots et les ordinateurs. Les philosophes qui partagent cette inquiétude sont logés pour l'essentiel dans ce qu'on appelle le courant posthumaniste. On peut dire qu'avec la conception rigide de l'éthique, le pont entre l'éthique et la logique est établi. Par contre, la conception souple de l'éthique est une espèce de scepticisme développé relativement à la prétention de l'éthique à être logique ou inversement. Cette conception débouche dans la plupart des situations au relativisme éthique et quelques fois au nihilisme éthique.

Même au plan local, nous pouvons clairement identifier cette opposition entre la logique et l'éthique. À observer la littérature de ces dernières décennies au Cameroun, il se dégage clairement deux types de pessimismes. D'une part, il y a un pessimisme quant à la capacité de l'Afrique à rattraper son retard sur les autres continents, par le biais de la maîtrise de la rationalité scientifique. Ce premier type de pessimisme se décline généralement en une invitation adressée à l'Afrique à se mettre à l'école d'Aristote, Descartes, Bacon, etc., pour qui la science est devenue une puissance, rendant l'Occident maîtresse du monde. Négativement, l'argument principal de cette ligne de pensée consiste à ranger la métaphysique et autres disciplines dites abstraites au placard. Sans entrer dans les subtilités des nuances qui les caractérisent, on peut dire que les philosophies de Marcien Towa, Étienne

ou le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de faits ? Non. Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions ».

²² Nous pensons ici à l'émotivisme moral d'Ayer. Voir A. J. Ayer, *Language, truth and logic* [1936], Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

Bebbé-Njoh, Roger Mondoué²³, etc., sont logées dans cette catégorie. D'autre part, il y a un pessimisme quant à la capacité de l'humanité à contenir les conséquences d'une vie trop scientifique, trop logique. Cette forme de pessimisme s'inquiète du trop de pouvoir qu'a la science aujourd'hui, de la nouvelle forme d'animisme que connaît l'humanité, consistant notamment à donner plus de vie aux objets ou à la technologie qu'aux personnes, donnant plus d'importance aux espaces virtuels qu'aux espaces réels. Regrettant déjà l'avènement prochain d'une humanité post-humaine, les penseurs de cette école veulent réintroduire un peu de cœur, d'humanité, d'incertitude, d'éthique dans les sciences. En gros, on peut dire que les philosophes de Pius Ondoua, Ebénézer Njoh-Mouellé, Mouchili Njimom²⁴, etc., s'inscrivent dans cette perspective.

Il se dégage donc l'idée que la logique et l'éthique sont mutuellement exclusives. C'est en tout cas, pour revenir aux auteurs qui nous intéressent ici, ce que pense Ludwig Wittgenstein. Même s'il accordait la plus grande importance à l'éthique, Wittgenstein pense qu'on ne peut proprement en parler qu'en se taisant. L'auteur du *Tractatus* semble avoir lui-même pris cette invitation au silence très au sérieux, car le terme « éthique » apparaît très rarement dans ses textes. Pour ne prendre que quelques chiffres, dans les travaux collectés de Wittgenstein qui font presque 1500 pages²⁵, le terme éthique n'apparaît que 17 fois (15 fois dans les *Carnets*, une fois dans *Culture and Value* et 1 fois dans les *Investigations*). À ces 17 occurrences, il faut ajouter les 8 occurrences du *Tractatus* et les 21 occurrences de la « Conférence sur l'éthique »²⁶.

²³ Nous pensons à M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Editions Clé, 1971 ; E. Bebbé-Njoh, *La rationalité scientifique aujourd'hui*, Paris : L'Harmattan, 2013 ; et R. Mondoué, *Mélanges offerts à Etienne Bebbé-Njoh*, Vol I (*Logique, Pédagogie et Epistémologie cognitives : une critique du piagétisme*), Geneva/Yaoundé : PIPD, 2019.

²⁴ Nous pensons à P. Ondoua, *Développement techno-scientifique: Défis actuels et perspectives*, Paris : L'Harmattan, 2010 ; E. Njoh-Mouellé, *Transhumanisme : Marchands de science et avenir de l'homme*, Paris : L'Harmattan, 2017 ; et I. S. Mouchili Njimom, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? : Vers une tentative « bio-centrique » ?*, Paris : L'Harmattan, 2016.

²⁵ L. Wittgenstein, *The collected works of Ludwig Wittgenstein*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

²⁶ La conférence (désormais *LE*) a été préparée par Wittgenstein pour être donnée à Cambridge entre septembre 1929 et décembre 1930. Elle a été publiée pour la première fois dans *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, n°. 1, en janvier 1965 sous le titre de *Lectures on Ethics*. Ici toutefois, nous utiliserons la version standard *MS 139b Normalized*

Même dans la deuxième phase de sa philosophie, alors que la logique idéale du *Tractatus* est maintenant clairement récusée au profit d'une théorie des jeux de langage, relativiste et pragmatique, Wittgenstein n'est toujours pas prêt à dégrader le statut qu'il accorde à l'éthique. Même s'il reconnaît qu'il y a divers contextes d'utilisation du terme « bien », il invite tout de même, dans sa conférence sur l'éthique (1930), à distinguer les *usages relatifs* du terme « bien » de son *usage absolu*. Et il indique très clairement que l'éthique *qua* éthique doit être absolue : le bien doit être tel que celui qui le connaît doit avoir honte de ne pas le suivre.

Pour Wittgenstein donc, il n'existe pas de propositions éthiques. Il faut ici prendre le concept de proposition dans sa triple extension de piste à suivre (comme dans « c'est juste une proposition, je reste ouvert à d'autres propositions »), de fait soumis à la délibération (comme dans « que proposez-vous ») et d'énoncé possiblement vrai ou faux, l'extension logique (comme dans « la proposition "tous les hommes sont rationnels" est catégorique »). Il y a ainsi une triple dimension de l'expression « proposition éthique » à savoir la proposition éthique comme voie à suivre, comme partie d'un argument pouvant amener à décider du choix à faire et comme objet de la logique.

L'on pourrait toutefois se demander si un tel silence est admissible dans une société moderne. Les sociétés modernes demandent en effet, compte tenu de leur grande complexité, des normes ou des principes méta-individuels irréductibles à celui qui les pose. Sur ce qui est, sur le factuel, nous savons en effet que la revendication d'une vérité du discours a un sens — l'énoncé objectif sur les faits se laissant même désigner comme l'énoncé scientifique ; en revanche, sur ce qui doit être, sur les fins, autrement dit : sur les questions d'ordre pratique, existe-t-il le moindre énoncé qui puisse prétendre à la vérité au sens de l'objectivité ? Les énoncés éthiques notamment ne sont-ils pas l'expression de choix irréductiblement subjectifs, entre lesquels il ne saurait dès lors y avoir d'autres relations que celle du conflit, pour imposer plutôt tels idéaux que d'autres ?

Von Wright (1916-2003), successeur de Wittgenstein à la chaire de philosophie de l'Université de Cambridge en 1948, semble ne pas être de l'avis de

(L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, Edoardo Zamuner et al. (Eds.), Malden: Wiley Blackwell, 2014.)

son maître, puisqu'il décide de réintroduire la logique en éthique. Il va aller contre l'interdit wittgensteinien au moins à deux reprises. D'abord, il va essayer d'appliquer la logique à l'éthique en créant en 1951²⁷ une logique des propositions normatives, logique déontique, qu'il dit fondée sur les analogies suivantes : obligation/tous, interdiction/aucun et permission/quelques. Les modalités déontiques (obligation, interdiction et permission) seraient donc, en quelque sorte, équivalentes aux quantificateurs logiques (tous, aucun et quelques). Il va, une deuxième fois, en 1963²⁸, aller contre l'interdit wittgensteinien en prenant au sérieux les usages relatifs du terme « bien ». Ces usages, dit-il, nous enseignent quelque chose sur la nature du bien. Il est vrai qu'il fait cette étude dans le contexte de l'influence qu'exerce sur lui le Wittgenstein des *Investigations philosophiques* ; il n'en reste pas moins, pourtant, que von Wright est déjà, à ce niveau, loin de ce qu'aurait voulu Wittgenstein.

L'auteur de la logique déontique va aller encore plus loin pour démontrer la toute-puissance de la logique (panlogisme), en essayant d'y ramener tout ce qui échappait jusqu'à lors. Il va ainsi concevoir, en dehors de la logique des propositions normatives, la logique du changement, la logique de l'action, la logique des préférences et la logique du temps²⁹. Cette volonté d'une logique toute puissante est également caractérisée par un réglage méthodologique des sciences humaines sur le modèle des sciences de la nature. Ceci va se matérialiser en 1971 avec la publication de *Explanation and Understanding*³⁰ dont le but est de créer un parallélisme méthodologique entre les sciences de la nature qui fonctionnent sur le mode de l'explication et les sciences humaines qui fonctionnent sur le mode de la compréhension ou de l'interprétation.

²⁷ Cette année, il publiait deux textes pour démontrer ces analogies : un livre (*An essay in modal logic*, Amsterdam: North-Holland publishing company, 1951) et un article ("Deontic logic", *Mind* 69, n° 237, 1951, pp. 1-15.)

²⁸ G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London: Routledge, 1963.

²⁹ On lira sur ces développements, entre autres, G. H. von Wright, *Norm and Action : A logical enquiry*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963; "The logic of preference reconsidered", *Theory and Decision* 3, 1972, pp. 140-169; *Philosophical papers*, 3 Vols. Oxford : Basil Blackwell, 1983-1984.

³⁰ G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London: Routledge, 1971.

Au regard de cette opposition frontale entre Wittgenstein et von Wright sur la question de l'existence des propositions éthiques, la logique et l'éthique sont-elles si inconciliables qu'on ne puisse pas propositionner cette dernière ?

Pour répondre à cette question, nous emploierons à la fois la méthode comparative et la méthode généalogique.

La démarche comparative ici va de soi puisqu'il s'agit pour nous de lire deux auteurs. Ainsi, notre travail consiste à lire les philosophies de Wittgenstein et de von Wright en parallèle, afin de voir les points de rencontre et de rupture qui s'y dégagent. Mais nous comptons aller plus loin, en présentant ces deux philosophies non seulement par les idées qu'elles nous communiquent, mais aussi par les difficultés qu'elles soulèvent. Cette démarche est non seulement sous-tendue par une analyse profonde des corpus wittgensteinien et wrightien, mais aussi par une tentative critique d'aller au-delà des pensées qui s'y trouvent. Ainsi, les philosophies de nos deux auteurs sont mises côte à côte dans toutes les parties de notre travail, d'abord en ce qui concerne les points de leur rapprochement, ensuite en ce qui concerne les points de leur rupture et enfin, en ce qui concerne les points de leurs difficultés.

La démarche généalogique quant à elle accorde une place importante non seulement à l'histoire de la problématique traitée, mais aussi à celle du traitement à proprement parler. Le philosophe qui utilise cette méthode part du principe que l'histoire est un outil important d'analyse. Cette méthode permet d'alterner le chronologique et l'étiologique dans la compréhension de la naissance d'une problématique. Aussi, peu de place est laissée à la métaphysique comme quête des fondements ultimes et l'on a plutôt affaire à une lecture de l'évolution de la problématique soit dans les écrits des auteurs, soit dans une forme de pratique sociale dynamique. Ainsi, il s'agira moins dans le cadre de ce travail, d'essayer de ressortir l'essence de la proposition éthique chez Wittgenstein et von Wright que de voir comment leurs conceptions de différents modes d'existence de ces propositions ont évolué au fil du temps. L'avantage de la méthode généalogique ici c'est qu'elle nous permet d'éviter de ranger définitivement nos deux auteurs dans des catégories dont ils ont tantôt fait partie, mais auxquelles ils se sont souvent opposés aussi. Ce faisant, nous suivent respectivement les vœux de Wittgenstein et de von Wright de

ne point imposer de théorie philosophique d'une part et de traiter les problèmes philosophiques en partant de l'histoire d'autre part.

Plus précisément, notre stratégie consiste à utiliser les différentes lignes de la table de vérité d'une conjonction. Dans la première partie du travail (chapitres 1-3), nous mettons en avant les similitudes entre les vues de Wittgenstein et de von Wright. Dans la deuxième partie (chapitres 4-6), nous relevons les désaccords entre nos deux auteurs. Enfin, dans la troisième partie (chapitres 7-9), nous ressortons quelques limites de leurs pensées.

PREMIÈRE PARTIE
DE LA DIFFICULTÉ DE DIRE L'ÉTHIQUE
CHEZ WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT

INTRODUCTION PARTIELLE

Cette première partie est une propédeutique à la suivante. L'accent y est mis sur la différence que Wittgenstein opérait entre les propositions douées de sens, dénuées de sens et vides de sens, classant l'éthique dans la deuxième (chapitre 1). Nous montrons aussi que cette différence renaît, avec des arguments relativistes, dans la deuxième phase de la philosophie de Wittgenstein (chapitre 2). Ces deux moments conduisent à la thèse suivant laquelle il ne peut y avoir de fondement universel de l'éthique et par conséquent qu'il y a des difficultés à admettre l'existence des propositions éthiques. Enfin, nous montrons que von Wright admet ces difficultés en reprenant lui aussi les arguments relativistes de Wittgenstein dans l'essentiel de leur formulation (chapitre 3). L'intérêt de ce rapprochement est de montrer que nos deux auteurs renvoient la logique et l'éthique dos à dos, le premier à cause de leur nature même, elles sont toutes les deux transcendantales, mais relèvent d'ordres différents, l'une est linguistique, l'autre existentielle (l'éthique ne se laisse pas dire, mais aide à vivre, la logique ne se laisse pas dire, mais aide à dire), le second à cause des carences de la logique.

CHAPITRE 1

TRIPARTITION DES PROPOSITIONS CHEZ WITTGENSTEIN ET NON-SENS DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE

Ce chapitre et le suivant servent à préparer le terrain pour la compréhension du quatrième où nous traiterons de la question du mysticisme éthique chez Wittgenstein. Dans ce premier chapitre, notre intention est d'explorer la question du non-sens du discours sur l'éthique chez Wittgenstein en partant des vues qu'il a adoptées pendant le premier moment de sa philosophie. Nous verrons que cette question est abordée à travers ce qu'on appelle d'ordinaire la « tripartition » des propositions. L'interrogation qui est désormais importante est la suivante : quel impact la tripartition des propositions a-t-elle sur la décidabilité du sens ou du non-sens du discours éthique ? Pour répondre à cette question, nous partirons des considérations historiques en présentant la Vienne des années de jeunesse de Wittgenstein. Nous verrons ensuite comment le projet de clarification linguistique de cette époque, combiné au travail plus ancien de Leibniz sera poursuivi par Frege et Russell. Après ces considérations historiques, nous passerons à Wittgenstein lui-même, d'une part en montrant comment il poursuit lui aussi le projet initié par ses prédécesseurs et, d'autre part en essayant de ressortir l'impact de ce projet sur la signification des énoncés éthiques.

1.1. CONTEXTE DE LA TRIPARTITION DES PROPOSITIONS

1.1.1. La Vienne de Wittgenstein : le début de la critique du langage

On a souvent considéré que la marque de fabrique de la philosophie de Wittgenstein est son appel à une critique du langage, faisant ainsi de cet appel quelque chose de révolutionnaire. Mais comme le constatent Janik et Toulmin,

quand Wittgenstein entre en scène avec le *Tractatus*, la question de la critique du langage était commune depuis plus d'une décennie à Vienne³¹.

À partir de 1899, c'est avec Karl Kraus, journaliste-satiriste que débute la question de la critique du langage. Après une longue période de gloire, Vienne est en proie à de grandes difficultés. Pour s'évader de celles-ci, l'art est le seul moyen. Se pose alors une question : quelle fonction l'art doit-il jouer ? Doit-il servir de moyen d'évasion ou doit-il peindre les réalités sociales. Il ne s'agit au fond de rien d'autre que de la question de la sincérité artistique que Kraus prenait pour la plus grande valeur. Et comme l'intégrité était la plus grande valeur, le vice majeur consistait en l'imitation des autres. Pour Kraus, l'artiste doit se dévoiler à travers son œuvre en même temps qu'il dit la réalité de sa société ; l'œuvre d'art ne doit pas être destinée à divertir les foules, auquel cas l'artiste n'est plus authentique. Il invitait ainsi à porter une attention particulière au langage utilisé par les artistes pour voir si celui-ci est sincère et s'il traduit bien la réalité.

Karl Kraus invitait ainsi à une critique du langage en y voyant le seul moyen par lequel l'individu peut conserver son intégrité et échapper aux manœuvres à la fois des politiciens dont le seul but est de tromper et des « mauvais » artistes dont le but est de plaire. Aussi, il a fait de la lutte pour l'intégrité le cheval de bataille de sa pensée. On peut le constater lorsqu'on s'intéresse à ses positions sur les travaux artistiques de ses contemporains tels que Bahr et Lehár. Kraus accuse le premier d'avoir deux vies, une vie artistique, et l'autre personnelle, les deux étant complètement distinctes l'une de l'autre. Le véritable artiste vit son art et son art est en même temps sa vie. Bahr, pensait Kraus, était un opportuniste qui écrivait ce qu'il pensait plaisant pour son public³². En Lehár, Kraus voyait un autre opportuniste qui ne composait des pièces d'opéra que pour de l'argent. Au lieu de mettre son public en face de la réalité déplorable pour qu'il essaie d'y trouver des solutions, Lehár contribue à le maintenir dans un état de fantaisie qui n'a rien à voir avec la réalité. Kraus allait même jusqu'à dire que le succès de Lehár était le

³¹ A. Janik & S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973, p. 31.

³² *Ibid.*, p. 82.

baromètre qui indiquait à quel point la société viennoise était décadente³³. Rappelons que les satires de Kraus elles-mêmes ainsi que les efforts d'autres acteurs en les personnes de l'écrivain Offenbach et de l'acteur et écrivain Johann Nepomuk Nestroy étaient très mal vus par une société régulièrement, selon Kraus, hors sujet³⁴. Il devient donc clair, dans ce contexte, que l'art était le lieu de promotion des « valeurs » viennoises et que la critique du langage, utilisée pour composer ces œuvres d'art, était en même temps une critique sociale. Cette critique sociale engagée par Kraus, remarquent Janik et Toulmin, est poursuivie, et consciemment, en architecture par Adolph Loos, en musique par Arnold Schonberg et en philosophie par Ludwig Wittgenstein³⁵.

Kraus préfigure ainsi une dimension importante de l'éthique qu'on retrouvera plus tard chez Wittgenstein. Comme la vertu cardinale est celle d'authenticité, on ne peut agir moralement qu'en opérant une « séparation créative »³⁶ entre les faits qui peuvent être connus de tous et les valeurs qui ne peuvent être en accord qu'avec la personnalité de l'individu. Il n'y a donc pas d'éthique sans individualisme, de même qu'il n'y a pas d'exemples en éthique. On ne peut agir éthiquement simplement en faisant « ce que fait l'autre ».

C'est dans ce climat de critique sociale qu'il faut comprendre que les penseurs viennois aient rapidement trouvé utile de récupérer le projet critique de Kant.

La question du langage, de la relation de la pensée à la réalité et de la relation de la réalité à la représentation a été une préoccupation majeure de Kant comme celle de beaucoup de philosophes avant lui. Mais avec Kant, la question du langage qui avait été dans beaucoup de cas secondaire sera mise au premier plan. Son ambition première dans la *Critique de la Raison pure* est de déterminer, de l'intérieur, donc sans postulation d'entités métaphysiques, les limites de la raison et par ricochet, de ce qui peut être connu. Selon Kant, les formes logiques ou linguistiques du jugement sont aussi les formes de l'expérience authentique. L'expérience sensible ne se donne pas sous le simple aspect d'une impression, elle

³³ *Ibid.*, p. 85.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ *Ibid.*, p. 87.

a une structure épistémique correspondant aux formes du jugement, formes du jugement qui sont à leur tour exprimées en matière de standards logiques ou grammaticaux.

Celui qui à Vienne a rapidement tiré les conclusions du kantisme tel qu'il vient d'être brossé est le journaliste Fritz Mauthner. Défendant une position nominaliste, inspirée par la révision du kantisme par Schopenhauer et l'identification par ce dernier du langage et de la raison, Mauthner en vint à la conclusion que tous les problèmes philosophiques sont, au fond, des problèmes de langage. Le Schopenhauer dont il s'agit ici est celui de *La quadruple racine du principe de la raison suffisante*. Dans ce texte, il a réussi, estime Mauthner, à montrer que l'ordre de la nature est *a priori*, que cet ordre est le langage lui-même, le véritable *logos*³⁷. Ce qu'il faut regretter, pense encore Mauthner, c'est la survivance de quelques traces de scholastisme à travers l'idée de monde comme volonté³⁸. Schopenhauer a en effet échoué à distinguer la volonté en tant qu'entité abstraite (*Wille*) des actions délibérées (*Handlungen*) qui sont des manifestations de la volonté. Seules les dernières sont réelles ; les premières se situent hors du monde. On a donc, finalement, chez Schopenhauer, les mêmes confusions qu'on pourrait retrouver chez les politiciens et les artistes. À partir de là, la philosophie doit elle aussi être réorientée, elle doit devenir une critique du langage. Comme il l'explique,

La philosophie est la théorie de la connaissance. La théorie de la connaissance est la critique du langage [Sprachkritik]. La critique du langage, toutefois, est un moyen en vue de libérer la pensée que les hommes ne peuvent jamais réussir à comprendre à travers une description imagée [bildliche Darstellung] du monde, en utilisant le langage ordinaire ou le langage philosophique³⁹.

La philosophie, selon cette perspective, est un raffinement du langage ordinaire, d'où l'importance que le logicisme de Frege et Russell a pu avoir pour Wittgenstein. Plus précisément, Mauthner, comme tout nominaliste s'interroge sur la corrélation entre les choses et les mots que nous utilisons pour les désigner ; il ne s'agit ni plus ni moins que de résoudre la problématique kantienne des limites de la

³⁷ *Ibid.*, p. 124.

³⁸ *Id.*

³⁹ Mauthner, cité par Janik et Toulmin. *Ibid.*, p. 122. Nous traduisons.

raison/langage. Cette préoccupation n'est pas purement spéculative. Dans un contexte social dominé par les manipulations de toutes sortes surtout de la part des politiciens et des artistes, la détermination de la sincérité d'une personne à travers la détermination de la corrélation entre ses mots et la réalité était d'une importance capitale en vue de dire si ladite personne est authentique ou non. Tout ceci ne pouvait se faire que par le rejet des universaux, c'est-à-dire de la métaphysique, dans le domaine du non-sens, ce que Mauthner n'eut aucun mal à faire, lui qui situait sa pensée dans la lignée des empiristes britanniques à la Locke⁴⁰.

Toujours dans la suite de son rejet des universaux, Mauthner pensait qu'il n'existe rien de tel que le langage. Au contraire, il existe des individus qui utilisent des langues ; la langue n'est pas une entité, disait-il, c'est plutôt une activité. La langue est encadrée par des règles de même qu'un jeu est encadré par des règles. Mais de même que le non-respect des règles d'un jeu n'altère en rien la réalité, le non-respect des règles d'une langue n'altère en rien la réalité. Ainsi, la langue est un phénomène social à inscrire dans un complexe de coutumes pratiquées par les usagers de cette langue. Une culture se distingue d'une autre par la manière dont elle s'organise, et le mode d'organisation le plus primitif d'une culture est sa langue, le véhicule par lequel cette culture exprime son ressentir commun. Dans cette optique de considération de la langue comme mode d'organisation, elle n'est rien de moins que le moyen par lequel une culture survit. Le fait que la langue soit nécessairement propre à une culture fait de Mauthner un relativiste. Une conséquence de ce relativisme est la description anthropologique que Mauthner donne de la logique. La logique comme entité tombe elle aussi sous la catégorie des universaux qui ne peuvent devenir linguistiquement pertinents que par une méprise. Il n'existe universellement qu'une forme de pensée qui peut être remodelée à souhait dans chaque culture.

Le rejet des universaux par Mauthner se trouve exprimé encore plus fortement, et dans un cadre spécifiquement épistémologique, par Ernst Mach. La contribution majeure de Mach est la réduction de tout savoir aux sensations et le rejet de toute forme de dualisme dont la forme finale est selon lui la postulation

⁴⁰ *Ibid.*, p. 123.

d'entités métaphysiques⁴¹. Dans cette ligne d'idées, il considérait les notions d'espace absolu, de temps absolu et de mouvement absolu utilisées dans la physique newtonienne comme des notions superflues. La science, pensait-il, a pour but de décrire le plus simplement possible la nature en se servant des données des sens. Les notions newtoniennes telles que présentées plus haut présentaient donc une difficulté notoire pour l'explication scientifique, car il n'y a pas d'absolus sensibles. Postuler l'existence d'absolus, c'est simplement transcender les limites de l'observable. Selon l'avis de plusieurs commentateurs, dont Janik et Toulmin, il n'y a pas eu de pensée aussi influente à l'époque que celle d'Ernst Mach.

Dans ses *Principes de la mécanique*, Hertz se propose d'expliquer l'origine d'une entité abstraite comme celle de « force » en physique newtonienne. Seulement, Hertz suggère qu'au lieu de répondre directement à cette question, il faut reprendre les théories newtoniennes en excluant cette entité mystérieuse qu'on ne saurait définir. La définition de la force, dans un tel cas, n'aurait pas été donnée, mais l'ayant exclu du champ terminologique, notre esprit n'en serait plus troublé et nous cesserions alors de poser des questions illégitimes⁴². Cette définition/non-définition de la force dont Ray Monk nous dit que Wittgenstein récitait mot à mot avait permis à ce dernier de situer son propre combat philosophique comme consistant à déterminer les questions légitimes d'être posées. La fonction de la philosophie devait ainsi être de permettre d'éviter que l'esprit soit troublé à travers une critique du langage.

Pour que l'esprit soit en paix, il faut éviter les entités mystérieuses, il faut éviter la métaphysique. Cette critique de la métaphysique est le principal héritage kantien présent chez les Viennois. Les répercussions de cette vue sont particulièrement importantes en éthique. En effet, les actions humaines ne pouvaient plus trouver leur fondement sur une quelconque loi de la nature ou sur la nature humaine, puisque la nature humaine considérée comme chose en soi est au-delà de la connaissance humaine.

⁴¹ *Ibid.*, p. 134.

⁴² Hertz, commenté par R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London, Vintage, 1991, §I:1.

Examinons à présent la deuxième source du projet de clarification linguistique.

1.1.2. Le projet de clarification de Frege

Pour comprendre le projet de clarification que Wittgenstein va hériter de Frege et Russell, il faut remonter jusqu'à Leibniz dont l'influence a été importante sur Frege et dont la distinction entre connaissance certaine et pensée aveugle rend rapidement compréhensible les propos des auteurs qui vont suivre.

1.1.2.1. Le concept de pensée aveugle chez Leibniz

Leibniz oppose la connaissance intuitive à la connaissance certaine. Précisément, cette opposition est abordée dans les *Méditationes*, où elle est présentée comme une confrontation entre la connaissance symbolique (ou pensée symbolique) et la connaissance intuitive (ou pensée intuitive) : « *La connaissance est soit obscure ou claire ; la connaissance claire est soit confuse ou distincte ; la connaissance distincte est soit inadéquate ou adéquate, et aussi symbolique ou intuitive.*⁴³ »

En termes généraux, une connaissance obscure est une notion ou un concept qui ne permet pas la reconnaissance de la chose à laquelle nous pensons, alors qu'une connaissance claire le fait. De son côté, la connaissance claire, mais confuse est une notion ou un concept qui répond à trois conditions de base : premièrement, elle permet la reconnaissance de l'objet dont elle est un concept ; de plus, son contenu doit être donné d'une certaine manière et, enfin, ce contenu ne peut être élucidé, en ce sens que nous ne pouvons le définir ni analyser au moyen d'autres concepts ou notions, en raison d'une limite de nos capacités cognitives. Ainsi, la manière appropriée d'obtenir ces notions est par une indication ostensive, comme c'est le cas, par exemple, pour les propriétés empiriques. En retour, la connaissance distincte dépend d'un concept qui doit procéder comme marque fondamentale qu'elle est capable d'expliquer au moyen d'une analyse de ses composantes conceptuelles. De plus, une notion est distincte, mais inadéquate, si les notions non

⁴³ *Méditationes*, A VI 4, 585–586, cité par O. M. Esquisabel, "Representing and abstracting: An Analysis of Leibniz's Concept of Symbolic Knowledge", dans *Symbolic Logic from Leibniz to Husserl*, Abel Lassalle Casanave (Ed.), London: College publications, 2012, p.4.

analytiques qui la composent sont des notions confuses, de sorte que notre analyse doit s'arrêter en raison d'une limitation de notre puissance cognitive. Au contraire, une connaissance adéquate distincte est une notion ou un concept qui est analysable en termes d'autres notions ou concepts qui ne sont pas analysables, mais cette non-analysabilité ne dépend pas d'une limitation de notre puissance cognitive, mais résulte de la nature même de ces notions. En effet, de tels concepts devraient être les plus simples et, de cette façon, immédiatement connaissables par eux-mêmes. La connaissance intuitive dépend, en dernier ressort, de l'existence de ce type de notions.

Cependant, Leibniz reconnaît implicitement deux types de connaissances intuitives. Tout d'abord, les concepts ou notions qui, étant simples par nature, sont conçus par eux-mêmes sont intuitifs. Sont également intuitives ces notions complexes qui, étant composées de concepts intuitifs, peuvent être connues en concevant simultanément toutes et chacune de leurs composantes conceptuelles intuitives. En effet, Leibniz introduit le concept de connaissance symbolique précisément par opposition à la connaissance intuitive. Lorsque nous ne pouvons pas embrasser dans une appréhension unique les concepts primitifs simples qui constituent le concept complexe adéquat, nous devons recourir à une façon de penser qui a un caractère « symbolique » :

Et en effet, lorsqu'un concept est très complexe, on ne peut certainement pas penser simultanément à tous les concepts qui le composent. Mais lorsque cela est possible, ou du moins dans la mesure du possible, j'appelle la connaissance intuitive. Il n'y a pas d'autre connaissance d'un concept primitif distinct que l'intuition d'un concept primitif distinct, alors que, pour la plupart, nous n'avons qu'une pensée symbolique des composites.⁴⁴

En d'autres termes, la pensée symbolique apparaît lorsqu'un concept est composite et si complexe qu'il faut utiliser des signes pour y penser. Ce qui distingue la pensée symbolique, c'est que la compréhension intuitive des concepts primitifs dans l'acte de penser à un objet donné n'est pas nécessaire. Nous avons besoin en effet de la médiation d'un signe ou d'une marque sensible, le symbole qui est accompagné par une compréhension vague et confuse de sa signification. Ainsi, notre pensée ou

⁴⁴ Leibniz, *Meditationes*, A VI 4, 588, cité par O. M. Esquisabel, *op. cit.* p. 5.

connaissance symbolique est celle à laquelle nous avons en général recours lorsque nous faisons des inférences, soit dans la vie quotidienne, soit dans la pratique des sciences, comme le montrent les exemples des opérations arithmétiques ou du raisonnement algébrique⁴⁵.

Ainsi, la pensée « symbolique » ou « aveugle » consiste en l'utilisation d'un certain signe, dont la fonction est de substituer la considération des idées en elles-mêmes qui correspondent aux objets qu'elles représentent. La distinction entre la connaissance symbolique et la prise en compte des « concepts en eux-mêmes » ne se fait pas seulement à l'intérieur du domaine du savoir adéquat, mais touche aussi tout le champ du savoir distinct et même du savoir confus, puisque nous faisons appel aux signes pour désigner à la fois les notions adéquates et les notions inadéquates ou confuses.

Dans une première approche, on peut dire que la connaissance symbolique ou « aveugle » remplace la considération des « idées en elles-mêmes », dans le sens où le signe représente l'idée comme telle. Elle exerce ainsi une fonction de substitution, puisqu'elle utilise des mots ou un autre signe à la place des notions. En d'autres termes, nous pensons des signes et non des notions, des concepts ou des idées et, par conséquent, nous pouvons parler d'une « pensée symbolique ». La pensée symbolique ou aveugle implique aussi une compréhension vague ou confuse de la signification des symboles, par exemple, des mots, mais pas une connaissance exacte et réelle des idées que les mots signifient (ce qui constituerait une connaissance par les idées). Nous croyons certainement que nous pouvons réaliser à volonté dans notre esprit les idées auxquelles il est fait référence et nous pensons posséder cette connaissance des idées. C'est pourquoi nous utilisons avec confiance des symboles, des mots ou d'autres types d'expressions. C'est la raison pour laquelle Leibniz appelle ce genre de pensée « aveugle ». En fin de compte, la pensée symbolique ou aveugle est presque une condition nécessaire à notre pensée, surtout lorsqu'il s'agit de processus intellectuels complexes. Précisément, l'un des résultats de cette fonction substitutive de la pensée symbolique ou aveugle est l'abréviation des opérations intellectuelles.

⁴⁵ *Ibid.*, A VI 4, 587-588, cité par O. M. Esquisabel, *op. cit.* p. 6.

Cependant, il y a un risque qui semble saper notre confiance dans la pensée symbolique. Notre compréhension vague et confuse du sens d'un mot peut nous faire croire que nous savons quelque chose ou que nous avons l'idée de quelque chose, alors que ce qui se passe réellement est qu'il n'y a rien qui puisse faire l'objet de notre connaissance, puisque la signification du symbole que nous pensons implique un concept contradictoire. Ainsi, on peut comprendre le sens d'un mot ou d'une composition de mots, mais sans rien en savoir, puisqu'il n'y a aucune idée de ce qui entraîne une contradiction. Si la connaissance n'est rien d'autre que penser avec des idées, la pensée aveugle nous expose au risque de faire des erreurs et d'encourir des faussetés. C'est le cas de notre utilisation quotidienne du langage ordinaire, lorsque nous n'examinons pas suffisamment le sens des mots et n'acceptons pas sans critique la compréhension commune que nous avons d'eux⁴⁶.

Il existe donc toujours un « facteur d'incertitude », le fait que la pensée symbolique ou aveugle peut nous conduire à des erreurs, précisément parce que nous croyons avoir une idée que nous n'avons pas en réalité. Il est important de se rappeler à ce stade que Leibniz établit une distinction entre « concept » ou « notion » d'une part et « idée », d'autre part. Un concept est un contenu présent à notre pensée, alors qu'une idée est un pouvoir de penser. Ainsi, nous pouvons avoir un concept aveugle, même un concept impossible, mais pas une idée impossible. En tout cas, nous trouvons ici un aspect négatif de la pensée symbolique ou aveugle, dont nous avons parlé au début : elle peut être erronée en raison de sa vacuité.

C'est peut-être la raison pour laquelle Leibniz a abandonné la dénomination « pensée symbolique » ou « connaissance symbolique » après la publication des *Méditations* et l'a remplacée par « pensée aveugle ». C'est précisément cette dénomination qui apparaît dans le *Discours de métaphysique*, en remplacement de l'expression « pensée symbolique » que l'on retrouve dans les *Méditations*. Comme dans les *Méditations*, cela signifie la pensée surrogative d'une idée au moyen d'un signe (un mot ou un autre type de symbole), sans considération ou contemplation réelle de l'idée en soi. Ainsi, nous supposons que nous avons la connaissance de l'idée, mais en fait nous ne savons pas si elle est correcte ou non.

⁴⁶ *Ibid.*, A VI 4, 588, Cité par O. M. Esquisabel, *op. cit.*, p. 7.

Pour cette raison, notre connaissance n'est qu'une connaissance supposée et c'est pour cette raison qu'il la qualifie de « suppositive ». Cette qualification exprime précisément le facteur d'incertitude que nous venons d'évoquer.

Les pensées aveugles sont vides de toute perception ou sensibilité et consistent en l'utilisation de caractères, comme c'est le cas pour le calcul arithmétique ou algébrique, ou le raisonnement à l'aide de notre langage ordinaire. Dans les deux cas, l'objet est absent de notre esprit et il est remplacé par un signe. De plus, dans la pensée aveugle, il y a une sorte de compréhension vague ou confuse de ce que signifient les mots, même si notre pensée peut être vide ou aveugle. Cependant, la vacuité de la pensée aveugle est une source d'erreurs et pour cette raison elle peut être la cause d'incertitudes⁴⁷. Même s'il comporte des dangers pour le bien-fondé de nos connaissances, c'est un instrument presque indispensable à notre réflexion, car sans lui, nous ne pouvons avancer dans notre raisonnement sur à peu près aucune question.

Partant de ce que nous venons de voir chez Leibniz, on comprend qu'on peut facilement se perdre à la fois dans l'usage du langage ordinaire, et même dans l'usage des symboles. C'est à ce niveau que le travail de clarification que vont amorcer Frege et Russell et plus tard Wittgenstein prend toute son importance.

1.1.2.2. Le Langage Pur de Frege

La tentative de Frege pour créer un langage pur est un moment important de la théorie représentationnelle développée par Wittgenstein puisque c'est d'elle que va naître la théorie des descriptions définies et des types que développera Russell et que Wittgenstein suivra par la suite. L'année 1879 marque généralement la naissance de la logique moderne, année pendant laquelle Gottlob Frege (1848-1928) pensait avoir réalisé le rêve leibnizien de réduction du raisonnement au calcul mathématique. L'acte de naissance de cette logique est le *Begriffsschrift* dont le sous-titre est « une langue de formules, fondée sur le modèle arithmétique, pour une pensée pure ». Les travaux de Frege ont eu un grand impact sur les travaux

⁴⁷ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, A VI 6, cité par O. M. Esquisabel, *op. cit.*, p. 8.

postérieurs, de sorte que Frege est aujourd'hui considéré comme l'inventeur de la logique moderne. Commentant le projet fregéen, Timothy Williamson écrit :

Pour Frege, un calcul logique est un instrument puissant, mais délicat qui ne tolère point de fioritures. Ces fioritures naissent de l'imprécision. La logique doit être formulée dans un langage artificiel d'une parfaite précision. L'imprécision, tout comme la folie, doivent être mentionnées pour ensuite être exclues.⁴⁸

Le but premier de Frege était donc de construire un langage sur le modèle des mathématiques, c'est-à-dire un langage où toutes les erreurs seraient éliminées à l'aide de l'application de simples formules. Pour que ceci soit possible, il lui fallait avoir affaire le moins possible au langage ordinaire et ne traiter que de la forme. Notre intention ici est de dire de façon très brève en quoi consiste ce langage.

Le langage créé par Frege doit être considéré sous deux angles, syntaxique et sémantique. L'angle sémantique est celui qui nous intéresse le plus ici, mais il est lui-même intimement lié à l'angle syntaxique et sa compréhension en dépend dans une grande mesure.

1.1.2.2.1. L'Angle Syntaxique

L'angle syntaxique renvoie à la compréhension du langage du point de vue de la syntaxe. La syntaxe désigne globalement deux choses à savoir un ensemble de mots qui forment le vocabulaire de la langue en question et l'ensemble des règles suivant lesquelles la combinaison de ces mots est reconnue comme correcte ou incorrecte.

Le vocabulaire du langage fregéen est constitué de deux catégories de mots encore appelés symboles : les variables (p, q, r, etc.), et les constantes ou connecteurs, v « ou », & « et », → « si... alors » et ≡ « si et seulement si » auxquels on ajoute le symbole de la négation « non ». Les variables correspondent à des propositions, à des prédicats ou à des noms. Ces lettres sont appelées des variables parce que leur sens dépend du contenu à eux assigné dans un contexte précis. Les constantes ont des définitions fixes, ce qui sert de base au calcul, on les appelle aussi les opérateurs. Les connecteurs servent, à l'intérieur d'une proposition, à lier deux sujets entre eux (Roger et Marcien sont camerounais), deux prédicats à propos

⁴⁸ T. Williamson, *Vagueness*, London: Routledge, 2001, p.37. Nous traduisons.

du même sujet (Roger est enseignant ou étudiant) ; à montrer qu'une proposition n'est pas le cas (Roger n'est pas enseignant) ou encore à montrer que deux propositions sont liées (si Roger est enseignant, alors il n'est pas étudiant ou encore Roger est enseignant si et seulement s'il est détenteur du titre de docteur).

Le but de la syntaxe est comme nous l'avons indiqué plus haut de dire quelle combinaison de mots est correcte et laquelle ne l'est pas, on parle aussi de combinaison grammaticalement correcte. On peut à cet effet formuler quatre règles syntaxiques du langage fregéen :

1. Toute variable (p) est grammaticalement correcte ;
2. Toute négation d'une variable ($\sim p$) est grammaticalement correcte ;
3. Toute combinaison de variables à l'aide de connecteurs (pvq par exemple) est grammaticalement correcte ;
4. Toute proposition qui échoue à respecter les règles 1-3 est grammaticalement incorrecte.

La question qui se pose immédiatement est celle de savoir comment l'on peut de cette manière opérer une connexion entre plusieurs variables. C'est la première question fondamentale de l'atomisme logique. Dans le langage fregéen, ceci est possible par l'usage de parenthèses qui servent alors à indiquer des séquences de combinaison, par exemple (p.q)vr ou (pvq).(rvs).

Comme nous venons de le voir, la syntaxe traite le langage du point de vue purement formel. On peut tout à fait juger de la bonne combinaison de variables sans en connaître le contenu. Mais le but du langage ne se limite pas à déterminer si la phrase est bien construite. Il doit en outre pouvoir dire si ce qui est déclaré est le cas, si cela est vrai. La question du vrai et de la signification relève non plus de la syntaxe, mais de la sémantique.

1.1.2.2.2. L'Angle Sémantique

L'angle sémantique renvoie à la compréhension du langage du point de vue de la sémantique. La sémantique désigne l'étude du langage du point de vue de la signification, c'est-à-dire ce à quoi le mot ou la proposition renvoie réellement. Il faut en effet garder à l'esprit que le terme signification est une dérivée du terme signe. Le signe renvoie toujours à autre chose qu'à lui-même (par exemple, que je hoche la tête est le signe que je dis oui). De là, la signification peut alors être

comprise comme ce par quoi un signe (un mot, un geste, etc.) vise ou désigne à travers lui un autre objet, situé dans le monde. Ainsi définie, la signification est naturellement déterminée en rapport avec des objets situés en dehors du mot, dans le monde. C'est ce lien entre le signe et le monde qui fait que la théorie de la vérité développée par l'atomisme logique est une théorie de la représentation.

Cette définition de la signification laisse déjà entrevoir la question fondamentale qu'on se pose lorsqu'on considère le langage du point de vue sémantique : de quelle manière les mots renvoient-ils aux choses ? C'est la deuxième grande question de l'atomisme logique. On peut encore poser cette question de la manière suivante : comment est déterminée la valeur sémantique d'une combinaison grammaticalement correcte ? Nous allons répondre à cette question en revenant aux quatre règles syntaxiques du langage fregéen mentionnées plus haut.

De la première règle, nous avons : « toute variable est grammaticalement correcte ». Une variable (p par exemple) est le symbole ou bien d'un nom propre (Paul), ou bien d'une proposition (Paul est étudiant). Si p symbolise un nom propre, alors sa valeur sémantique est déterminée par la vérification de l'existence d'un être qui porte bien le nom Paul ; si p symbolise une proposition alors sa valeur sémantique est déterminée par la vérification de la nécessité de la liaison entre le prédicat (étudiant) et le sujet (Paul). S'il est le cas que l'individu désigné sous le nom de Paul est réellement étudiant, alors p dans ce deuxième cas est vraie tandis que si ce n'est pas le cas que Paul est réellement étudiant, alors p dans ce cas est fausse.

La considération d'une variable unique permet déjà de formuler deux thèses à propos de la valeur sémantique des variables dans le langage fregéen :

- 1) la valeur sémantique d'un nom propre est déterminée par l'existence réelle de l'objet auquel ce nom propre renvoie ;
- 2) la valeur sémantique d'une proposition est déterminée par sa valeur de vérité.

De la deuxième règle, nous avons « toute négation d'une variable est grammaticalement correcte ». La valeur sémantique d'une proposition négative est

déterminée par la valeur de vérité de cette proposition non niée, tel que nous l'avons exprimée précédemment.

De la troisième règle syntaxique, nous avons « toute combinaison de variables à l'aide de connecteurs est grammaticalement correcte ». Cette règle prend plusieurs formes dans le langage fregeen. Premièrement, elle prend la forme d'une simple combinaison de variables qui renvoient alors à des propositions distinctes. Mais la détermination de leur valeur sémantique dépend de la détermination de la valeur sémantique de ses différentes parties. Prenons le cas $p.q$ où p symbolise Paul est étudiant et q symbolise Paul est enseignant. La valeur sémantique de cette proposition (Paul est étudiant et enseignant) dépendra de la valeur sémantique de ses différentes parties ou composantes (Paul est étudiant et Paul est enseignant). On peut alors en déduire la thèse suivante : la valeur sémantique d'une proposition complexe est déterminée par la valeur sémantique de ses composantes. On nomme encore cette thèse le principe de compositionnalité. On voit bien ici que p symbolise Paul est étudiant, mais nous aurions tout autant pu lui donner le contenu Paul est enseignant que cela n'aurait rien changé. Il faut dans tous les cas revenir à la proposition simple, en déterminer la valeur de vérité et la combiner avec la valeur de vérité de l'autre composante de la proposition complexe pour obtenir la valeur sémantique finale. Ce qui reste stable, c'est la définition de l'opérateur utilisé (& « et », la proposition complexe est vraie si ses composantes sont toutes vraies en même temps.) Ceci va donc permettre à Frege de se passer du contenu de la proposition et proposer le calcul à l'aide d'une table de vérité.

La même méthode est suivie pour les autres constantes que nous avons mentionnées plus haut, en fonction de leurs définitions propres. Il existe aussi un cas où les variables ne sont pas combinées dans le cadre d'une proposition moléculaire ou complexe, mais dans une proposition simple pour indiquer l'appartenance d'un sujet à une classe. Il faut peut-être éviter l'expression valeur sémantique d'une proposition complexe (puisque'il n'y intervient aucun connecteur), mais parler plutôt de valeur sémantique d'une fonction.

Frege se sert du concept de fonction dans le sens mathématique, pour montrer que la valeur de vérité de ladite fonction n'est pas déterminée à l'avance. Considérons l'exemple de l'équation mathématique « $y=4x$ ». y est une fonction de x car la valeur de y est déterminée par la valeur de x , on dit encore que la valeur de

y est déterminée en fonction de la valeur de x. La valeur de x dans un cas précis est appelée argument de la fonction y. Pour cette équation, en prenant l'argument 1, la fonction prend la valeur 4, en prenant 2, 8, en prenant 3, 12 et ainsi de suite. On donne alors l'extension de la fonction y comme suit $\{(0,0), (1,4), (2,8), (3,12), \dots\}$. Ceci n'est pas un travail de mathématique, ce qu'il faut garder à l'esprit c'est l'idée même de fonction : elle n'a pas de valeur fixe, sa valeur dépend de la valeur de ses arguments. C'est cette idée que Frege va transposer dans le domaine du langage. Ceci est une avancée, car cette transposition permet à Frege de montrer comment on peut calculer la valeur de vérité de propositions contenant des quantificateurs universels ou existentiels en même temps qu'elle couvre aussi les propositions complexes dont nous avons déjà parlées.

Prenons le cas suivant d'une proposition contenant un quantificateur universel. Soit la proposition « tous les hommes sont des footballeurs ». Cette proposition contient un quantificateur universel (tous). Comment détermine-t-on la valeur sémantique dans la théorie fregéenne de la proposition ? Il faut d'abord préciser que la proposition ainsi formulée est intuitivement fausse, car tout le monde sait qu'il y a différentes activités dont le football n'est qu'un exemple. Mais les choses ne sont pas pareilles dans une théorie où il est impératif de définir l'extension des concepts utilisés. Admettons que celui qui formule cette proposition donne au concept homme l'extension $\{\text{Eto'o, Mboma, Milla et Foe}\}$. La proposition devient donc intuitivement vraie pour quiconque connaît les hommes ainsi nommés. En outre, pour quiconque ne connaît pas les hommes nommés, il doit se rapporter aux propositions simples afin de voir si le prédicat s'applique bien aux différents sujets ainsi mentionnés et pris individuellement. Donc si Eto'o est réellement footballeur et qu'il en est de même pour Mboma, Milla et Foe, il devient alors clair que la proposition sera vraie pour cette extension.

On voit ainsi comment l'utilisation des fonctions permet à Frege de déterminer la valeur de vérité d'une proposition qui se présentait intuitivement comme fausse. Il est clair en effet que pour une extension différente, la valeur de vérité de cette proposition universelle ne serait certainement pas la même. Donc la proposition tous les hommes sont des footballeurs a la forme $(\forall x) (Fx)$ et la valeur de vérité n'est pas définie intuitivement, elle dépend de ses arguments. Les arguments d'un concept sont sa possible extension, pas son extension complète. Pour l'argument

homme = {Eto'o, Mboma, Milla et Foe}, la fonction « tous les hommes sont des footballeurs » a la valeur « vrai » tandis que pour l'argument homme = {Paul Biya, Manu Dibango et Charlotte Dipanda}, cette même fonction a la valeur « faux ». Et il est clair que tout ceci est possible sous deux conditions :

1) on considère que le principe de compositionnalité est infaillible, que la valeur de vérité d'une proposition universelle dépend de l'extension des concepts pour le cas précis,

2) on considère que la vérification est incontournable dans la détermination de la valeur de vérité d'un nom propre, et partant du principe de compositionnalité de la détermination de la valeur de vérité d'une proposition simple, complexe ou contenant un quantificateur universel ou existentiel.

Faisons un point sur ce que nous venons de dire de la théorie fregéenne de la signification. Nous sommes partis de l'idée que toute théorie de la signification présuppose une théorie de la référence, un passage du signe au signifié. Ceci nous a amenés à définir la valeur sémantique d'une expression comme la propriété en vertu de laquelle celle-ci est reconnue comme vraie. Ainsi, la valeur sémantique d'un nom propre est à retrouver dans l'objet ou l'individu concret qui porte ce nom ; la valeur sémantique d'une proposition est à retrouver dans sa valeur de vérité (pour les propositions simples), dans sa fonction de vérité (pour les propositions complexes). Nous avons également vu qu'il est possible de déterminer la valeur de vérité d'une proposition ou la fonction de vérité d'une combinaison en se basant sur le principe de compositionnalité.

Ces considérations préliminaires du langage fregéen ne sont pas triviales puisque comme nous allons maintenant le voir, ce langage pose quelques difficultés que Bertrand Russell va essayer de relever, toujours dans le but d'obtenir un langage idéalement précis, qui sert à représenter en même temps des êtres réellement existants. Il faut ainsi garder à l'esprit que les révisions russelliennes ne portent pas sur le projet final : parvenir à exprimer des pensées concrètes à l'aide d'un langage épuré.

1.1.3. La Critique de Frege par Russell

Russell milite pour un phénoménalisme dont la thèse centrale est une correspondance du langage avec l'expérience. Dans ce phénoménalisme, il est mis

en avant l'existence d'un langage-objet, où chaque mot renvoie à un objet simple, raison pour laquelle son analyse du langage accorde une place importante aux sensations et au monde physique. Dans cette optique, Bertrand Russell soulève un certain nombre de charges contre la théorie fregéenne de la signification. Ne pouvant discuter de toutes ces charges ici, nous n'en prendrons qu'une, le problème des noms sans porteurs, et montrerons comment Russell pense que Frege aurait pu l'éviter⁴⁹.

1.1.3.1. Le Problème des Noms sans Porteurs

La première critique de Russell contre Frege vient de ce qu'on nomme d'ordinaire le problème des noms sans porteurs/références (*the problem of bearerless names*). Rappelons que pour Frege, la valeur sémantique d'un nom propre est l'individu ou l'objet qui porte ce nom, la référence du nom en question. Donc, pour Frege, une proposition qui prédique une qualité quelconque à un sujet non existant n'a pas de sens. Une proposition du type « Le Gondwana est un pays du continent africain » se prêterait donc parfaitement à ce type de proposition n'ayant pas de sens. Or, il est clair que pour Russell, une proposition peut avoir un sens même si la référence qui y est mise en exergue n'existe point. Avoir un sens chez Russell c'est être intelligible ou être compréhensible, ce qu'il faut distinguer de la référence. Russell somme premièrement Frege d'avoir confondu les deux concepts, le sens et la référence.

On voit en effet chez Russell une fusion entre le syntaxique et le sémantique. L'intelligibilité vient de la construction convenable de la proposition. Toute proposition syntaxiquement bien construite a un sens. Et ce premier point de Russell semble avoir été fructueux, de telle sorte qu'il a convaincu Frege d'introduire la notion d'intelligibilité dans la détermination de la valeur sémantique de la proposition, abandonnant ainsi pour un temps la formule « un nom=un porteur de nom ». Alexander Miller souligne ce virage fregéen lorsqu'il affirme : « *cela* [le premier point de Russell] a contraint Frege à introduire la propriété de "avoir un

⁴⁹ L'une des raisons pour lesquelles il n'est pas nécessaire de développer toutes ces charges c'est qu'elles sont généralement formulées non pas en négation du but fondamental de Frege –décrire le monde à travers un langage parfait– mais en révision de certains points de sa démonstration.

sens” dans la détermination de la propriété sémantique ». Dans la suite, Miller explique que « quand quelqu’un comprend une expression, nous disons qu’il connaît sa signification : la signification est la propriété sémantique d’une expression dont quelqu’un avec la compréhension de cette expression s’approprie »⁵⁰.

L’on pourrait se demander comment il est possible de comprendre une proposition sans en avoir la référence réelle. Cette question contraint Frege à distinguer comme nous venons de l’indiquer le sens de la proposition (ce qu’une personne comprend quand la proposition est énoncée) et la référence de la proposition (l’objet concret à propos duquel la proposition est formulée). La réponse de Russell à cette question est qu’il faut opérer une distinction entre les noms propres et les descriptions définies.

1.1.3.2. Russell sur les Descriptions Définies

L’erreur de Frege consiste, selon Russell, à avoir pris ces deux notions — le nom propre et la description définie — pour synonymes. Lorsque je dis par exemple, Jean est grand, je mets en relation l’individu Jean et la classe des grandes personnes. Mais je ne dis rien du tout sur l’existence réelle de Jean, non plus si même c’est un être humain. C’est cette absence de désignation existentielle qui a fait défaut à Frege. Si donc on veut effectivement exprimer le contenu du monde en tant que tel à travers un langage épuré, il faut inclure les moindres détails de désignation. Ces détails de désignation sont des propositions ostensibles puisqu’elles ont pour but principal de montrer que la chose ou l’individu dont on parle existe effectivement ; c’est pourquoi elles prennent la forme de « ceci », « cela », « il y a », « il existe », etc. Donc, Russell propose de compléter la théorie de la proposition de Frege en précisant la nécessité de l’existence de l’être (sujet) dont la proposition parle. La théorie des descriptions définies consacre la règle de la correspondance qui considère qu’un nom n’est sensé dans une proposition que s’il renvoie à un objet externe. L’exemple suivant peut aider à comprendre ce que nous voulons mettre en exergue ici.

⁵⁰ A. Miller, *Philosophy of language*, London: Routledge, 2007, pp. 26–27. Nous traduisons.

Soit la proposition « Jean est grand » prise dans le contexte fregéen, la proposition ne dit rien sur la nature de Jean ni même sur son existence en tant que telle. Dans le contexte russellien, « Jean est grand » prendrait la forme de trois propositions conjointes : « 1) il existe au moins un individu nommé Jean, 2) il existe au plus un individu nommé Jean et 3) pour tout individu nommé Jean, cet individu appartient à la classe des grands individus ».

En fin de compte, ce qu'il faut retenir de la critique de Russell c'est qu'elle ne vise pas le projet d'ensemble initié par Frege à savoir représenter parfaitement le monde par le biais du langage mathématique. L'atomisme y est présent sous une forme plus directe encore qu'il ne l'est chez Frege. On peut donc voir l'objection de Russell comme un perfectionnement de la théorie fregéenne de la proposition, un pas supplémentaire pour purger le langage de toutes les expressions faussement référentielles. Timothy Williamson a ainsi essayé de présenter l'idéal de précision chez Russell en 10 points développés par Russell entre 1913 et 1948 et regroupés sous le titre de « *Imprécision* » (*Vagueness*)⁵¹. Nous ne pouvons discuter toutes ces thèses ici, il s'agit seulement d'en relever quelques-unes dans le but de renforcer notre démonstration.

Pour Russell, l'imprécision concerne la relation entre les mots que nous utilisons et les choses que nous entendons désigner par ces mots. L'imprécision est donc une affaire de désignation, de représentation (thèse 1). Cela signifie aussi que l'imprécision est naturelle (thèse 10) puisque les mots sont toujours des signes et tiennent lieu d'autre chose qu'eux-mêmes (thèse 2). Mais l'imprécision peut être réduite par l'application d'une précision rigoureuse sur nos discours. Russell va donc opérer une distinction nette entre la précision et l'imprécision, en suggérant qu'une proposition est vague si elle ne reflète pas la chose représentée. En d'autres termes, une proposition est précise s'il y a une liaison unique et nécessaire entre celle-ci et la réalité qu'elle prétend décrire, si elle ne laisse de possibilités à aucune autre compréhension de ce qu'on veut dire par là. On appelle encore cette théorie de la représentation la théorie isomorphique de la signification.

⁵¹ T. Williamson, *Vagueness, op. cit.*, pp. 52–69.

Au total, le développement précédent a contribué à comprendre les travaux dont Wittgenstein va s'inspirer pour la construction de sa théorie picturale de la signification. Il s'agit à présent de voir comment Wittgenstein va puiser dans ces sources pour construire sa propre théorie dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*.

1.1.4. Impact sur la conception wittgensteinienne de la logique et de la philosophie

La première conséquence des développements dont nous avons parlé plus haut c'est une certaine conception de la nécessité logique. Wittgenstein les aborde à travers une redéfinition des lois de la logique et une mise en avant du caractère tautologique des propositions logiques.

Que sont exactement les lois de la logique ? Frege et Russell les considéraient comme des vérités générales *a priori* sur les entités logiques. Leur statut apodictique était assez clair. Selon Frege, ce sont des pierres de délimitation sorties dans un fondement éternel que notre pensée peut déborder, mais jamais déplacer. Mais ce qui leur donne ce statut nécessaire, pourquoi elles le sont, ni Frege ni Russell ne l'ont expliqué de façon cohérente. Sur leur relation avec la pensée humaine, cependant, les deux avaient des points de vue clairs. Juste parce que ce sont des lois immuables sur les propositions, les valeurs de vérité, les relations d'implication ou d'exclusion, etc., ces lois sur les entités logiques ont une autorité pour notre pensée. Frege les appelait « lois de la vérité », et soutenait que, tout comme les lois de la physique sont les fondements des règles techniques qui prescrivent ce que l'on doit faire pour atteindre une certaine fin pratique (faire bouillir de l'eau, flotter quelque chose sur l'eau, etc.). Les lois de la logique sont aussi les fondements des lois de la pensée, c'est-à-dire des normes qui précisent comment on doit penser, juger ou conclure si l'on veut réaliser le but de la vérité et de la validité dans les raisons. Russell soutenait que le nom traditionnel « lois de la pensée » (pour les lois de l'identité, de la contradiction et du tiers exclu, qui n'ont pas de statut spécial dans sa logique ou dans celle de Frege) était trompeur. Ce qui est important n'est pas le fait que nous pensons conformément à ces lois, mais le fait que les choses se comportent conformément à elles, autrement dit, le fait que lorsque nous pensons conformément à elles nous pensons vraiment.

Wittgenstein pensait que ces positions de Frege et Russell étaient complètement confuses. Si la vérité d'une proposition ne découle pas du fait qu'elle

est évidente pour nous, alors sa preuve ne justifie en rien notre croyance en sa vérité⁵². L'évidence, dont Russell parlait tant, écrit Wittgenstein, peut devenir superflue en logique, seulement parce que le langage lui-même empêche toute erreur logique. Ce qui fait de la logique un *a priori*, c'est l'impossibilité d'une pensée illogique⁵³. Le langage prévient toute erreur logique dans le sens où la syntaxe logique du langage, associée à l'attribution des significations, détermine ce qui a un sens. Tout ce qui est possible en logique est également permis⁵⁴. Bien sûr, nous pouvons ne pas respecter ces règles de formation, et dire n'importe quoi, ou bien nous pouvons former une phrase apparente avec une expression à laquelle nous n'avons pas donné de sens dans un tel événement, par exemple : « Socrate est identique ». Mais nous ne pouvons pas avoir dans notre langue une logique fautive ou incorrecte, car la logique d'une langue n'est pas une théorie sur quelque chose qui, comme une théorie en physique, peut en fait être fautive, ou pas très précise et donc susceptible d'être améliorée. Ainsi, la logique doit prendre soin d'elle-même ; tout signe possible, c'est-à-dire qui ne viole pas la syntaxe logique, est capable de signifier. Que ce soit le cas ou non relève de nos déterminations arbitraires, d'où l'idée, reprise par Frege et Russell, que la logique des langues naturelles peut être mise en cause par les logiciens est absurde.

De plus, l'évidence n'est pas indispensable en ce qui concerne les propositions de la logique. Pour Wittgenstein, toutes les propositions de la logique (lois de la logique) sont des tautologies. Elles ont toutes le même sens, c'est-à-dire aucun sens. Ainsi, dire que A sait que p, où p est une tautologie, n'exige pas que p soit évident pour A, car dans tous les cas, où p est une tautologie⁵⁵.

Wittgenstein soutenait que Frege et Russell avaient mal compris le caractère des propositions de la logique. Il ne s'agit pas de propositions sur des concepts ou des relations spéciales. La loi du tiers exclu, par exemple, si elle est exprimée (comme c'est le plus souvent le cas) par la formule « $p \vee \sim p$ », n'est pas une généralisation sur les propositions (à savoir que toutes les propositions sont vraies

⁵² *TLP*, § 5.1363.

⁵³ *Ibid.*, § 5.473.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.*, § 5.1362.

ou fausses). L'explication correcte des propositions de la logique, écrivait Wittgenstein, doit leur attribuer un statut unique parmi toutes les propositions⁵⁶. Les propositions logiques, contrairement à ce que Russell pensait, ne sont pas essentiellement générales. Ce qui distingue les propositions logiques, c'est qu'elles peuvent être reconnues comme vraies par le seul symbole. Cela les différencie des propositions empiriques. Ce sont des propositions moléculaires composées à partir de propositions élémentaires (atomiques) au moyen de connexions logiques. Ce qui les distingue, c'est qu'elles sont tellement coordonnées que, quelle que soit la valeur de vérité de chaque proposition qui la compose, la proposition qui en résulte est vraie. C'est vrai, pour ainsi dire, quoi qu'il arrive, dans toutes les conditions ; ce sont des tautologies.

La tautologie n'a pas de conditions de vérité⁵⁷. Dans une tautologie, les propositions sont ainsi combinées par des connecteurs pour produire une proposition qui ne dit rien du tout ; leur forme assure que toute l'information véhiculée par les propositions constitutives est annulée ; ce sont donc des cas limites de propositions, des propositions « dégénérées ». Elles ne sont pas absurdes, puisqu'elles ne sont pas mal formées, ne violent pas les règles de la syntaxe logique. Mais, contrairement aux propositions empiriques, elles ne sont pas bipolaires.

Si une certaine combinaison de propositions est une tautologie, cela montre quelque chose sur leurs propriétés structurelles. Que « $\sim(p.\sim p)$ » est une tautologie montre que p et « $\sim p$ » se contredisent. La tautologie n'est pas une règle d'inférence. Mais qu'une certaine proposition soit une tautologie montre qu'une proposition peut être déduite d'autres propositions.

Une autre conséquence de la conception de Wittgenstein est que la méthode axiomatique en logique est philosophiquement profondément trompeuse. Les axiomes d'un système logique ainsi présentés ne sont pas privilégiés par leur évidence particulière ni par leur indémontrabilité ; ce sont des tautologies, comme les théorèmes. Elles ne sont pas essentiellement « primitives » ni les théorèmes

⁵⁶ *Ibid.*, § 6.112.

⁵⁷ *Ibid.*, § 4.461.

essentiellement « dérivés »⁵⁸, car toutes les propositions de la logique sont de statut égal, à savoir les tautologies.

La procédure de preuve d'un système axiomatique de logique, bien que parfaitement licite, est aussi profondément trompeuse. La vieille logique spécifie les axiomes (propositions primitives), les règles de déduction, et dit ensuite que ce que l'on obtient en appliquant les règles aux propositions est une proposition logique que l'on a prouvée⁵⁹. La preuve d'une proposition logique ne prouve pas tant sa vérité que sa logique, c'est-à-dire une tautologie. Il nous est dit que par une série de transformations sur les symboles en accord avec certaines règles de combinaison, on peut en déduire une tautologie supplémentaire. La preuve nous dit quelque chose sur la nature de la proposition dérivée, et non sur sa véracité, car une proposition logique, une tautologie, est elle-même une forme de preuve, et une preuve d'une telle proposition montre qu'elle est une forme de preuve.

A fortiori, les lois de la logique ne sont pas les fondements de l'élaboration des normes techniques de la pensée humaine. Puisque les propositions de la logique, contrairement à celles de la physique, ne sont pas des descriptions des propriétés et des relations des objets dans un certain domaine, puisqu'elles sont insensées et ne disent rien du tout, elles ne peuvent constituer (comme Frege et Russell l'ont cru) un véritable fondement des normes prescriptives de la pensée. Mais ce n'est pas non plus, en un sens, nécessaire, car on ne peut pas penser illogiquement (bien qu'on puisse se tromper dans sa pensée, bien sûr). Penser illogiquement, c'est franchir les limites du sens, donc dire des absurdités, c'est-à-dire ne pas penser ou exprimer une pensée. On ne peut pas non plus, dans un sens, raisonner systématiquement de façon illogique (par opposition à faire des erreurs fréquentes dans son raisonnement). Car le raisonnement (logique) consiste simplement à transformer des propositions d'une manière qui correspond à une tautologie.

Le *Tractatus*, pourrions-nous dire, a évité à la fois le psychologisme et le platonisme. Toute nécessité est une nécessité logique⁶⁰, et la nécessité logique est

⁵⁸ *Ibid.*, § 6.127.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Ibid.*, § 6.375.

une question de tautologie. Les tautologies ne concernent ni les objets mentaux ni les objets abstraits de Platon. Ils n'indiquent pas non plus quelles sont les caractéristiques les plus générales de l'univers, car les tautologies ne décrivent rien, n'énoncent rien, ne parlent de rien.

Partant de ces précisions, Wittgenstein va opérer une tripartition des propositions. C'est à l'explication de cette tripartition que nous allons maintenant nous consacrer.

1.2. LA TRIPARTITION DES PROPOSITIONS PROPREMENT DITE ET LE NON-SENS DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE

Avant de comprendre l'impact des développements précédents sur la conception éthique de Wittgenstein, il est indispensable d'exposer brièvement la théorie du *Tractatus* d'où la tripartition est elle-même extraite.

1.2.1. La doctrine centrale du *Tractatus*

1.2.1.1. La structure du monde ou la métaphysique de Wittgenstein dans le *Tractatus*

Le monde tel qu'il est conçu par Wittgenstein repose sur une hiérarchie constituée de trois éléments dont l'ordre, du plus basique au plus complexe, est le suivant : les objets → les états de choses → les faits. Wittgenstein présente cette hiérarchie dans l'ouvrage en inversant le sens des flèches :

- 2. Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses.
- 2.01 L'état de choses est une liaison d'objets (entités, choses).
- 2.02. L'objet est simple.

Reprenons l'ordre que nous avons donné au début : objet → état de choses → fait.

2.02. L'objet est simple

Que veut dire Wittgenstein lorsqu'il affirme que l'objet est simple ? Il semble vouloir dire qu'il ne peut être considéré comme un complexe, comme une molécule d'autres objets. Ceci suggère que les objets n'ont pas de parties, car s'ils en avaient, l'on pourrait en déduire d'autres, encore plus simples.

Il n'est pas immédiatement évident que l'objet dont Wittgenstein parle ici est l'objet ordinaire (ce stylo, la table, le livre, etc.). Mais il offre un argument pour l'existence de tels objets à partir du paragraphe 2.021 :

2.021 Les objets forment la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés.

2.0211 Si le monde n'avait point de substance, le fait de savoir si une proposition a un sens dépendrait de celui de savoir si une autre proposition est vraie.

2.0212 Il serait alors impossible de projeter une image du monde, vraie ou fausse.

L'argument de la substantialité de l'objet peut être résumé comme suit : sans l'existence d'objets simples, il serait impossible de représenter le monde. Mais il est clair que nous pouvons représenter le monde ; donc, il doit y avoir une classe d'objets simples. Il y a cependant une question à laquelle la réponse n'est donnée que plus tard : pourquoi la possibilité de représentation requiert-elle l'existence d'objets simples ?

2.01 L'état de choses est une liaison d'objets (entités, choses).

Pour expliquer ce qu'il entend par état de choses, Wittgenstein offre une autre caractéristique de l'objet. L'objet est non seulement simple comme nous venons de le voir, il est aussi stable, c'est aussi ce qui lui donne son caractère substantiel. À nouveau, il formule un argument :

2.024 La substance est ce qui existe indépendamment de ce qui arrive.

2.026 Ce n'est que s'il y a des objets qu'il peut y avoir une forme stable du monde.

Cet argument, bien que semblable au précédent semble avoir un autre objectif. Si le précédent visait à expliquer la possibilité de la représentation, celui-ci semble plutôt vouloir expliquer la possibilité du changement et, comme nous le verrons plus loin, la possibilité du vrai et du faux. Partant de cette définition de l'objet comme stable, Wittgenstein fait entrevoir à son lecteur la définition de l'état de choses, avant de la rendre plus explicite.

2.0271 L'objet est le stable, l'existant ; la configuration est le changement, l'instable.

2.0272 La configuration des objets forme l'état de choses.

L'idée ici c'est que les objets ne sont pas eux-mêmes changeants, mais permettent le changement. Le changement concerne une disposition possible de l'objet. En avançant, il semble qu'il y a un deuxième sens dans lequel le changement est rendu possible par l'objet. Il y a d'abord un changement réel dû à la configuration de l'objet dans un monde réel, à travers le temps ; c'est ce qu'il faut comprendre par

changement, au sens indiqué à 2.0272 ci-dessus. Il y a ensuite un changement possible dans un monde imaginaire ou possible. Wittgenstein disait :

2.022 Il est évident que si différent que puisse être du monde réel un monde imaginé, il doit encore avoir quelque chose de commun—une forme—avec le monde réel.

Mais alors que l'état de choses représente l'instable, il faut prendre garde au fait que Wittgenstein n'indique pas ici que la porte est laissée ouverte à l'arbitraire. Il indique :

2.031 Dans l'état de choses les objets se comportent les uns par rapport aux autres d'une manière déterminée.

C'est à partir de cette nécessité réintroduite que Wittgenstein va passer de l'état de choses au fait.

2. Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses.

La première chose que nous savons du rapport du fait aux états de choses est qu'il y a entre eux un rapport de composition ou de décomposition selon que l'on met le fait en premier ou plutôt l'état de choses. La deuxième chose c'est que seul le fait arrive ou est le cas ; donc, à proprement parler, seul le fait est l'objet du discours. Mais il y a déjà ici un lien entre la structure du monde et celle du langage. La dernière chose que nous savons du fait c'est qu'il peut être positif ou négatif ; mais il y a là encore introduction du langage. Avant de revenir sur ces liaisons qui commencent à s'établir, arrêtons-nous sur la structure du langage telle qu'elle est présentée dans le *Tractatus*.

1.2.1.2. La structure du langage dans le Tractatus ou la théorie des propositions de Wittgenstein

La compréhension de la théorie de la proposition chez Wittgenstein est une étape indispensable pour la compréhension de ses thèses sur l'éthique. La raison à ceci est que la théorie de la proposition ici met également en lumière le rapport de la pensée au langage ainsi que la tripartition de la proposition de laquelle on comprendra finalement que le discours éthique est dénué de sens. De plus, étant donné que l'inférence est le résultat du raisonnement comme la proposition est le résultat du jugement et étant donné que l'inférence a elle-même pour élément central la proposition, on ne saurait donner l'avis d'un auteur sur la possibilité d'une inférence sans avoir une compréhension minimale de sa conception de la

proposition. Les thèses sur la proposition que nous retiendrons dans ce travail servent donc de préparation à la conception de l'éthique chez Wittgenstein dont nous parlerons au chapitre 4.

Le deuxième élément qui est donc au cœur de l'argument central du *Tractatus* est la théorie wittgensteinienne de la proposition. Tout comme il a établi une hiérarchie métaphysique, Wittgenstein établit maintenant une hiérarchie linguistique dont l'élément le plus basique est le nom et l'élément le moins basique la proposition : les noms → les propositions élémentaires → les propositions. Mais Wittgenstein dit peu de choses sur les noms, si ce n'est :

3.203 Le nom signifie l'objet. L'objet est la signification du nom.

Et aussi :

4.22 La proposition élémentaire consiste en noms. Elle est une connexion, un enchaînement de noms.

On sait aussi que la combinaison des propositions élémentaires donne lieu aux propositions proprement dites. Wittgenstein le révèle à travers cette série de propositions :

4.4 La proposition est l'expression de l'accord et du désaccord avec les possibilités de vérité des propositions élémentaires.

4.41 Il est d'avance vraisemblable que l'introduction des propositions élémentaires est fondamentale pour la compréhension de toutes les autres sortes de propositions. En effet, la compréhension des propositions générales dépend sensiblement de celle des propositions élémentaires.

De ce qui précède, nous sommes à présent capables de dire la chose suivante : le cœur de la philosophie du langage développée dans le *Tractatus* est la théorie de la proposition ; et le cœur de la théorie de la proposition de Wittgenstein est la théorie de la proposition élémentaire. Il donne cette définition :

4.21 La proposition la plus simple, la proposition élémentaire, affirme l'existence d'un état de choses.

Cette définition peut être trompeuse, car elle donne l'impression qu'il s'agit là de la proposition traditionnelle, attribuant un prédicat à un sujet. Mais une précision immédiate permet de comprendre qu'il ne s'agit pas ici de ce type de proposition. Il continue :

4.211 C'est un signe de la proposition élémentaire qu'aucune proposition élémentaire ne puisse la contredire.

Si Wittgenstein parlait ici de la proposition traditionnelle, cette précision ne tiendrait pas. Par exemple, si p est une proposition traditionnelle dont la valeur est « cette table est verte », p pourrait être contredit par q si q prend la valeur « cette table est jaune ». Or Wittgenstein dit que la contradiction de p par p' est impossible.

En continuant la lecture, il semble de plus en plus clair que la nature de la proposition élémentaire soit moins mystérieuse qu'elle ne semble l'être de prime abord. Nous lisons en effet :

4.23 Le nom n n'apparaît dans la proposition que dans le contexte de la proposition élémentaire.

L'idée ici semble être que Wittgenstein considère la proposition élémentaire comme une configuration possible de l'objet. Cette interprétation est renforcée puisqu'il ajoute immédiatement :

4.24 Les noms sont les symboles simples, je les indique par des lettres isolées (« x », « y », « z »).

La proposition élémentaire, je l'écris en tant que fonction des noms sous la forme : « fx », « $\Phi_{x,y}$ », etc.

Ou bien je l'indique par les lettres p , q , r .

En incluant l'idée de configuration ou de fonction, l'auteur du *Tractatus* inclut encore une fois l'idée de possibilité. En fonction de la configuration du nom, de la valeur de la proposition élémentaire, la proposition peut prendre une valeur différente. Mais comme il l'a fait pour la structure du monde en distinguant entre le fait qui est le cas ou qui arrive (le fait positif) et le fait qui n'arrive pas (le fait négatif), Wittgenstein va ici introduire une autre contrainte sous la forme générale de la proposition.

4.53 La forme propositionnelle générale est une variable

Nous savons déjà, du rapport entre la proposition élémentaire et la proposition, que la dernière est une fonction de la première. Partant de ces prémisses, Wittgenstein avance dès le paragraphe 4.5 ce qu'on peut appeler la forme générale de la proposition :

4.51 À supposer que toutes les propositions élémentaires me soient données ; alors il y aurait simplement à demander : quelles propositions puis-je former à partir d'elles ? Et ce sont là toutes les propositions élémentaires et ainsi elles sont limitées.

Il n'est pas tout de suite clair que Wittgenstein fait ici référence à la logique mathématique. Mais le doute est vite dissipé :

5. La proposition est une fonction de vérité des propositions élémentaires.

(La proposition élémentaire est une fonction de vérité d'elle-même).

Une proposition p est une fonction de vérité d'autres propositions si et seulement si, en déterminant les valeurs de vérité des propositions formant p , vous déterminez en même temps la valeur de vérité de p . Il n'y a ici rien de nouveau, le principe de compositionnalité dont nous avons déjà parlé plus haut reste appliqué. Il demeure une question, en faisant de la proposition une fonction de vérité des propositions élémentaires, y a-t-il encore une quelconque nécessité logique, puisque la valeur de vérité de la proposition ici dépend de... ? Wittgenstein répond :

5.153 Une proposition n'est en soi ni probable ni improbable. Un événement intervient ou n'intervient pas. Il n'y a pas de moyen terme.

L'idée ici est que la logique exclut la probabilité. C'est la raison pour laquelle il est possible de fixer les limites du vrai et du faux. Comme le remarque Wittgenstein,

5.156 (...) Seul le manque de certitude nous fait recourir à la probabilité. — Lorsque nous ne connaissons pas entièrement un fait, mais savons bien quelque chose quant à sa forme.

(Une proposition peut sans doute être une image incomplète d'un certain état de choses, mais elle est toujours une image complète.)

On verra, sans entrer dans les détails de l'aspect technique de la forme générale de la proposition, que ce qui est mis en avant ici c'est l'idée de complétude. L'auteur du *Tractatus* dit :

6. La forme générale de la fonction de vérité est $[p, \xi, N(\xi)]$

Explication :

6.001 Cela ne signifie autre chose sinon que chaque proposition est un résultat des applications successives de l'opération $N'(\xi)$ aux propositions élémentaires.

L'opération $N'(\xi)$ est une double négation. Par exemple, $N(p) = \sim p$ et $N'(p) = \sim \sim p = p$.

La détermination de la forme générale de la proposition a de lourdes conséquences dont il est difficile d'établir toute la portée ici. D'une part, elle indique du point de vue épistémique qu'il n'y a pas d'erreur possible en logique, un fait négatif n'est compris comme négatif que par rapport à un fait positif, les propositions logiques sont donc toutes nécessairement vraies, elles sont toutes tautologiques, il en est

toujours ainsi. D'autre part, du point de vue métaphysique, cette forme générale indique que le monde peut être entièrement construit, qu'il n'y a pas de surprise en logique et que le monde est connaissable *a priori*.⁶¹ Mais il faut encore signaler que cette construction du monde est une construction logique, faite dans le tableau de vérité. Wittgenstein va donc investir beaucoup d'efforts à montrer la parenté entre la structure du langage et la structure métaphysique.

1.2.1.3. L'équation entre la structure du monde et la structure du langage

Wittgenstein dit :

4.121. (...) La proposition montre la forme logique de la réalité. Elle l'exhibe.

Mais nous pouvons développer cette proposition et voir qu'elle est beaucoup plus importante qu'elle ne semble l'être au premier coup d'œil.

Il y a en effet trois idées fondamentales dans la théorie du langage développée dans le *Tractatus* : 1) une identification du langage à la proposition⁶², 2) une théorie de la composition propositionnelle⁶³, et 3) une thèse inférentielle de la connaissance de la forme générale de la proposition à la connaissance de toutes les propositions significatives⁶⁴. Ces trois thèses, combinées, forment ce que nous appelons l'argument central du *Tractatus*.

Précisément, Wittgenstein nous propose une théorie reflet de la signification à travers laquelle le langage, comme un miroir, représente les objets d'une certaine manière. « *Le monde se divise en faits* »⁶⁵ que Wittgenstein définit comme « *l'existence d'états de choses* »⁶⁶. Ces états de choses consistent en des objets absolument simples et présentés sous une structure déterminée ou dans un ensemble de relations les uns avec les autres. Toute proposition significative peut donc être

⁶¹ Sur ces deux points, l'on verra une rupture nette avec les *Investigations*. Voir Deuxième chapitre ci-après.

⁶² *TLP*, § 4.001.

⁶³ *Ibid.*, §§ 4.03, 4.0311 ; 4.21–4.24.

⁶⁴ *Ibid.*, §§ 4.26–5.01 ; 5.234–5.45 ; 5.5–5.502 ; 6–6.01.

⁶⁵ *Ibid.*, § 1.2.

⁶⁶ *Ibid.*, §2.

analysée et décomposée en des propositions élémentaires puisque la proposition élémentaire ne prend sens qu'en parlant du monde. Une proposition logique représente le monde, et si elle doit pouvoir le faire, il faut qu'il y ait quelque chose de commun entre la structure de la proposition et la structure du fait⁶⁷. Cette communauté de structure est une forme logique. Nous nous représentons à nous-mêmes les faits du monde⁶⁸. Ces représentations expriment des situations dans un espace logique, et celles-ci renvoient principalement à l'existence ou à l'inexistence des états de choses⁶⁹. Il y a finalement un espace logique pour chaque état de choses, de telle sorte que si nous pouvions mettre tous ces états de choses ensemble dans la totalité de l'espace logique, nous aurions une représentation du monde.

Le but minimal de Wittgenstein est donc clair : représenter le monde à travers le langage. D'ailleurs, il utilise un ensemble de métaphores pour indiquer cette relation représentationnelle entre la proposition et la réalité : « *le tableau est lié à la réalité* », il en ressort, il s'adosse à la réalité comme une règle, il touche les objets⁷⁰. Ces métaphores de la représentation lui permettent d'établir une relation entre la proposition et la vérité : « *le tableau s'accorde ou non avec la réalité, il est fidèle ou infidèle, vrai ou faux* »⁷¹.

Essayons à présent de commenter cet argument central. On voit que Wittgenstein lui-même adopte la position suivant laquelle seule la proposition peut échouer à affirmer quelque chose à propos d'une autre chose. Mais il montre tout de suite que la proposition ne change rien sur le monde, elle le décrit :

- 1 Le monde est tout ce qui arrive.
- 1.1 Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses.
- 1.2 Le monde se dissout en faits.
- 1.21 Une chose peut ou bien être ce qui arrive ou bien n'être pas ce qui arrive et tout le reste demeure égal.

⁶⁷ *Ibid.*, § 2.161.

⁶⁸ *Ibid.*, § 2.1.

⁶⁹ *Ibid.*, § 2.11.

⁷⁰ *Ibid.*, §§ 2.1511–1515.

⁷¹ *Ibid.*, § 2.21.

Notons que le monde dont parle Wittgenstein est le monde tel qu'il est exprimé à travers notre usage du langage non pas tant qu'il est en lui-même⁷². La proposition n° 1 peut alors être comprise de la manière suivante : notre discours sur le monde est significatif seulement s'il peut être vrai ou faux et n° 1.2 comme : notre usage du langage doit seulement être descriptif puisque son but est d'insérer un sujet dans une classe prédicative. Notre interprétation de n° 1 est confortée par le commentaire n° 1.1 qui indique clairement que notre langage traite non pas des choses telles qu'elles sont, mais seulement des relations que nous établissons entre les choses, les faits.

Il continue en donnant cette définition :

- 2. Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses.
- 2.01 L'état de choses est une liaison d'objets (entités, choses).

Ces premières clarifications introduisent la possibilité d'une précision idéale dans le langage tel que nous le décrivions plus haut chez Frege et Russell : l'exclusion définitive des erreurs dans notre usage des mots. Wittgenstein fait d'abord allusion à cette possibilité en montrant que la logique peut réunir tout ce qui est le cas et aussi ce qui ne l'est pas⁷³. Toutes les possibilités logiques doivent pouvoir être envisagées⁷⁴. Comme il le souligne encore :

- 2.0121 Il paraîtrait pour ainsi dire accidentel qu'un état de choses pût convenir subséquentement à une chose susceptible de subsister pour soi.
- Si les choses peuvent se produire dans des états de choses, il faut que ceci leur soit implicite.
- (Quelque chose de logique ne peut pas être seulement possible. La logique traite de chaque possibilité et toutes les possibilités constituent ses propres faits.)

De même que nous ne pouvons absolument pas concevoir des objets spatiaux en dehors de l'espace ni des objets temporels en dehors du temps, nous ne pouvons

⁷² *Ibid.*, §4.01.

⁷³ *Ibid.*, §1.11.

⁷⁴ On verra au chapitre suivant que cette thèse inférentielle est abandonnée par Wittgenstein dans les *Investigations*, notamment en se fondant sur le caractère hypothétique de la proposition mis en exergue par Ramsay, voir Chapitre 2 ci-après.

imaginer aucun objet en dehors de la possibilité de sa connexion avec d'autres objets.

Par ailleurs, dans sa définition du fait, Wittgenstein prend un ton russellien et exprime alors très clairement ce que nous avons appelé la théorie de la proposition miroir. Comme nos propositions échappent à l'imprécision seulement en établissant une relation unique entre un nom et un objet, il s'ensuit que les propositions sont des représentations de la réalité. Wittgenstein formule cette idée de la façon suivante :

2.141 Le tableau est un fait

2.16 Le fait d'être tableau implique qu'il y ait quelque chose de commun entre le tableau et ce qu'il représente.

Ainsi, la théorie wittgensteinienne de la signification repose sur le principe de vérification suivant lequel une proposition est significative seulement si elle est vérifiable, si l'on peut en déduire des énoncés d'observation à partir desquels on peut en proclamer la fausseté ou la véracité. Ceci fait que Wittgenstein s'accorde avec Frege sur le fait que la valeur sémantique d'un nom est déterminée par l'existence réelle de l'objet ou de l'individu qu'il désigne, ce qui justifie aussi son adhésion au principe de compositionnalité. Wittgenstein dit :

4.0311 Un nom tient lieu d'une chose, un autre d'une autre chose et ces noms sont liés entre eux, ainsi le tout — telle une image vivante — représente l'état de choses.

Il ressort de ces propos, comme des propos précédents, que le *Tractatus* est pour l'essentiel une promotion du concept de vérité comme correspondance avec les éléments du monde extérieur. Nous pouvons alors retenir que la thèse atomiste du *Tractatus* est continuatrice du projet initié par Frege et Russell. Nous voyons que le *Tractatus* prend la forme d'une théorie du langage dont le but est de construire un symbolisme mathématique rigoureux, mais en même temps complètement adossé sur le monde. Ce nécessaire adossement du langage sur le monde fait, comme nous allons le voir au point suivant, que le discours éthique est exclu du domaine du dicible.

1.2.2. La bipolarité des propositions sensées face à la zéropolarité des propositions éthiques

Au paragraphe 5.525 du *Tractatus*, Wittgenstein fait une distinction tripartite : « *La certitude, la possibilité, ou l'impossibilité d'une situation ne s'expriment pas*

au moyen d'une proposition, mais par ceci qu'une expression est une tautologie, une proposition pourvue de sens ou une contradiction ».

Des tautologies, Wittgenstein dit qu'elles sont insensées, mais pas absurdes ; elles font partie du symbolisme, dit-il, de la même manière que '0' fait partie du symbolisme de l'arithmétique⁷⁵. Il s'agit en quelque sorte d'un cas extrême dans le cadre de l'opération, avec des peines autrement significatives. Comme une proposition significative n'est ni nécessaire ni contradictoire, elle est contingente. Cela signifie qu'elle et sa négation sont toutes deux possibles. Ou, la négation d'une phrase significative est aussi une phrase significative. Il est important de noter que, du point de vue de *Tractatus*, les propositions significatives sont contingentes.

Une proposition significative a une relation bipolaire avec la vérité. Elle peut être vraie ou elle peut être fausse. Les tautologies et les contradictions ont une relation *unipolaire* à la vérité. La tautologie est inconditionnellement vraie et ne peut être fausse, et la contradiction est fausse et ne peut être vraie⁷⁶. Si une proposition a une relation unipolaire avec la vérité, elle est insensée, mais aussi vraie si c'est une tautologie, et fausse, si c'est une contradiction.

Il y a enfin des propositions qui ont une relation *zéro-polaire* avec la vérité. Ce sont des propositions qui ne sont ni vraies ni fausses (sans valeur de vérité). Par exemple, les évaluations morales, esthétiques, religieuses et autres, ainsi que les phrases normatives ou déontiques comme les ordres, les permissions et les interdictions.

Faisons à présent le point pour ce qui est de ce chapitre. La question à laquelle nous avons proposé de répondre dans ce chapitre était celle de savoir quelles sont les leçons à tirer, pour la signification du discours sur l'éthique, de la tripartition des propositions développée par Wittgenstein. Finalement, nous retiendrons que la tripartition des propositions met en exergue la *zeropolarité* des propositions éthiques. Les propositions éthiques n'ont rien d'une proposition parce qu'elles n'ont aucun lien avec le vrai ou le faux. Et si toute proposition légitime a une

⁷⁵ *TLP*, § 4.4611.

⁷⁶ *Ibid.*, § 4.461.

relation au vrai et au faux, nous devrions conclure que les « propositions éthiques » n'en sont pas. Ceci est le premier élément qui nous permettra de comprendre ce qui sera ensuite développé au chapitre 4 du présent travail.

CHAPITRE 2

LE RELATIVISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN

Au chapitre précédent, nous avons exploré la question du non-sens du discours éthique chez Wittgenstein en partant des vues qu'il a adoptées pendant le premier moment de sa philosophie. Dans le présent chapitre, nous poursuivons ce travail en partant cette fois des vues adoptées par le philosophe autrichien pendant le second moment de sa philosophie. Ici, nous focalisons notre attention sur le thème majeur qui gouverne ce second moment, le relativisme. Notre but dans ce chapitre est donc de montrer, allant du général au particulier, comment le relativisme dont les traces remontent au moins jusqu'à l'antiquité grecque informe la philosophie contemporaine et conduit, avec Wittgenstein, à un relativisme qui prend finalement la forme d'un nihilisme. Le chapitre est divisé en deux sections. Dans la première, nous exposons une brève histoire du relativisme dans l'histoire de la philosophie. Dans la seconde, nous nous focalisons sur le développement du relativisme chez Wittgenstein en marquant un arrêt majeur sur la forme nihiliste que prend ce relativisme. Le but de tous ces développements est précisément, nous l'avons déjà souligné, de préparer le terrain pour la deuxième partie du travail puisqu'en mutant du relativisme au nihilisme, Wittgenstein ne fait pas que défendre un relativisme moral, il invite à un silence sur cette question d'où le thème du mysticisme éthique que nous développerons dans le quatrième chapitre. Mais avant toute chose, nous commencerons par montrer les répercussions que le relativisme peut avoir sur l'éthique.

2.1. LE RELATIVISME COMME NÉGATION DE L'UNICITÉ DE L'ÉTHIQUE

L'impact du relativisme sur l'éthique est néfaste, car ce relativisme se transforme rapidement en antifondationalisme. Pour reprendre les propos de Raymond Boudon,

Le bon relativisme a attiré l'attention sur le fait que les représentations, les normes et les valeurs varient selon les milieux sociaux, les cultures et les époques. Le mauvais en a conclu que les représentations, les normes et les valeurs sont dépourvues de fondements : qu'elles sont des constructions humaines inspirées par le milieu, l'esprit du temps, des passions, des intérêts ou des instincts. Attribuer une objectivité aux représentations, aux valeurs et aux normes serait toujours une illusion.⁷⁷

Le relativisme a ainsi mis à mal les certitudes des sciences et des discours moraux, se situant aujourd'hui et avec beaucoup plus de force dans le contexte d'un monde postcolonial qui veut que toutes les cultures se valent, où l'individualisme, parfois étendu au culturalisme, tend à imposer l'idée que tout est opinion et que toute opinion, individuelle ou collective, mérite le respect. Pour le relativisme normatif, les normes sont des conventions culturelles arbitraires. Le relativisme moral repose en effet sur de multiples arguments dont les trois majeurs sont associés aux noms classiques de Montaigne, Hume⁷⁸ et Weber.

2.1.1. Montaigne ou l'arbitraire des règles

Selon Montaigne, l'infinie diversité des règles prescriptives, des normes et des valeurs exclurait que celles-ci puissent être fondées sur autre chose que sur des conventions culturelles arbitraires, dont l'origine est le plus souvent inconnue, mais qui s'imposent à l'individu au cours de la socialisation. Il est important de rappeler que Montaigne écrit dans un contexte de guerre des religions et que son but premier est d'inviter à la tolérance. Mais selon nombre d'auteurs, Montaigne aurait, par ces propos, établi une variabilité infinie et inconciliable des valeurs⁷⁹. Aussi, les raisons que les sujets sociaux perçoivent comme fondant leurs croyances seraient des

⁷⁷ R. Boudon, *Le Relativisme*, Paris: PUF, 2008, p. 3.

⁷⁸ La thèse de Hume sera un point fondamental de la réflexion éthique de von Wright. Par conséquent, nous n'en parlerons pas dans cette section. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

⁷⁹ Selon Geertz par exemple, Montaigne aurait par avance énoncé une vérité essentielle, consolidée par l'anthropologie moderne : en matière normative, il n'y aurait pas de vérité, mais seulement des coutumes variables d'une société à l'autre. R. Boudon, *Le Relativisme*, *op. cit.*, p. 8.

justifications, non les causes de ces croyances⁸⁰. Par principe donc, les différentes cultures ne peuvent s'entendre puisqu'elles ont divers modes de socialisation.

L'argument relativiste de Montaigne prend une forme radicale chez les culturalistes qui l'associent à une utilisation abusive du principe du tiers exclu : ou les règles de comportement sont objectivement établies ou elles ne le sont pas. Les culturalistes nient la possibilité que certaines règles soient conventionnelles et que d'autres soient fondées sur des raisons. C'est méconnaître aussi qu'une règle peut relever de la convention, mais exprimer une valeur enracinée sur des raisons. Par exemple, des peuples qui valorisent la politesse peuvent la manifester par des symboliques différentes. Selon Boudon, « *la perspective culturaliste a donc, entre autres inconvénients, celui de gommer la distinction avalisée par le sens commun entre coutumes, normes et valeurs* »⁸¹.

La question soulevée par les culturalistes sous-entend que l'on peut trancher entre deux positions contradictoires à savoir celle qui voit les croyances normatives comme conventionnelles et celle qui les voit comme rationnelles. Cette utilisation abusive du principe du tiers exclu permet de passer de l'évidence selon laquelle certaines normes et certaines valeurs relèvent de la coutume à la conclusion inacceptable que cela serait vrai de toutes. En raison du cadre binaire conventionnel/rationnel dans lequel la question est formulée, elle est en fin de compte dénuée de sens. Weber a une thèse similaire.

2.1.2. Weber ou le polythéisme des valeurs

Max Weber a fourni aux sciences sociales, un autre noyau argumentatif sur lequel le relativisme culturel a pris appui. On lui reconnaît la métaphore du « polythéisme des valeurs » selon laquelle les sociétés seraient habitées par des valeurs et des normes incompatibles entre elles et minées par d'inexpiables conflits de valeurs. L'existence même de ces conflits révélerait que les normes et les valeurs ne peuvent être fondées sur des raisons d'être. Ainsi selon ces interprétations courantes des deux métaphores wébériennes, le sociologue allemand aurait insisté

⁸⁰ Remarquons dès à présent que von Wright s'érigera contre cette vue, estimant que les raisons pour agir sont parfois aussi les causes des actions. Voir chapitre 5 ci-après et plus particulièrement *PR*, pp. 54 *sq.*

⁸¹ R. Boudon, *Le Relativisme, op. cit.*, p. 14.

sur le fait que les valeurs et les normes relèvent de l'arbitraire culturel et des rapports de force. Weber a confirmé par sa sociologie les thèses respectives de Nietzsche selon lesquelles les valeurs seraient des effets inconscients de la volonté de puissance et les sociétés seraient en proie à des conflits perpétuels.

Au fond, l'argumentation de Weber part du constat que la théorie la plus solide repose toujours sur des principes qui, étant premiers, ne peuvent être fondés. Il en va de même de tout choix : il est nécessairement fondé sur des valeurs indémonstrables. Weber reconnaît ici une évidence logique qu'on peut d'ailleurs comprendre à travers le trilemme de Münchhausen. Le trilemme de Münchhausen exprime l'idée suivante : un principe 1) ou bien dérive d'un autre principe qui dérive lui-même d'un autre principe et ainsi à l'infini ; 2) ou bien dérive circulairement de l'une de ses conséquences ; 3) ou bien doit être posé sans démonstration. Selon ce trilemme, l'éthique est absolument dénuée de tout fondement rationnel, l'éthique est relative. Mais que met-on dans cette « éthique relative » ? Qu'est-ce que le relativisme ?

2.2. DÉFINITION ET HISTORIQUE DU RELATIVISME

2.2.1. Définition du relativisme

Sous sa forme la plus simple, le relativisme est la doctrine suivant laquelle les valeurs cognitives, morales et esthétiques dépendent de la société dans laquelle elles sont formulées et conséquemment, qu'il n'existe pas d'évaluation de valeurs qui est neutre. Ainsi, le relativisme fait dépendre la vérité de la culture ou, négativement, conteste un ensemble de thèses positives défendues par des philosophes. Maria Baghramian a identifié quatre de ces thèses positives défendues par des philosophes et rejetées par les relativistes⁸². Les relativistes nient en effet :

- (a) la thèse de l'universalisme ou l'idée suivant laquelle il peut y avoir un accord universel sur des questions telles que la vérité, le bien, la beauté, le sens, etc.
- (b) la thèse de l'objectivisme ou la position que les valeurs cognitives, éthiques et esthétiques sont indépendantes de l'esprit d'un individu en particulier.

⁸² M. Baghramian, *Relativism*, New York: Routledge, 2004, p. 2.

(c) la thèse de l'absolutisme ou la pensée suivant laquelle des propriétés telles que le vrai, le bien, la beauté, etc. sont indépendantes du temps et sont donc éternelles et inchangeables.

(d) la thèse du monisme ou la position suivant laquelle dans un domaine donné et sur une question donnée, il ne peut y avoir qu'une opinion correcte.

À présent que les grandes lignes du relativisme sont présentées, il est important de comprendre comment ce relativisme s'est déployé à travers l'histoire de la philosophie.

2.2.2. Historique du relativisme

2.2.2.1. Le relativisme dans la philosophie ancienne

On peut voir les premières thèses relativistes exprimées, implicitement, dans la diversité des réponses apportées par les philosophes grecs présocratiques. Ceux-ci ont en effet donné des réponses apparemment inconciliables à propos de l'origine du monde. Ces désaccords scientifiques couplés aussi aux désaccords politiques dont l'assemblée était le lieu de règlement ont amené certains penseurs de la Grèce antique à formuler des thèses sceptiques ou, plus souplement, des thèses relativistes.

Au rang de ces thèses relativistes formulées par les Grecs, la première et la plus connue, semble avoir été formulée expressément dans la Grèce antique par le sophiste Protagoras d'Abdère (490–420 av. J.-C.) qui pensait que « l'homme est la mesure de toute chose ». On note dans la même période une étude faite par l'historien Hérodote sur la diversité culturelle des peuples. De cette étude, il ressort que les pratiques culturelles sont également valables. Il prenait à titre d'exemple les pratiques maritales chez les Égyptiens anciens. Ces derniers trouvaient normal et même recommandaient, suivant en cette matière leur religion, le mariage entre frère et sœur. Cette même pratique était complètement déconseillée et rejetée par les Grecs. L'historien grec raconte par exemple qu'à sa prise du pouvoir, le roi Darius aurait demandé à des Grecs la somme qu'ils désiraient pour manger les dépouilles de leurs parents décédés et que ceux-ci lui auraient rétorqué qu'il n'existe point de montant qui serait équivalent ou même tentant pour les pousser à faire une telle chose. Darius aurait alors fait appel à des Indiens de la tribu des Callatiens qui mangeaient les dépouilles de leurs parents pour leur demander la somme qu'ils aimeraient recevoir en échange de l'incinération des dépouilles de leurs parents. Ces Indiens auraient eux aussi rejeté la proposition du roi, estimant qu'aucune

somme ne serait assez tentante pour les inciter à ne point manger ces dépouilles⁸³. L'histoire d'Hérodote aurait conduit, indique encore Baghranian, le dramaturge Euripide à faire dire à l'un de ses personnages qu'aucune conduite n'est honteuse si elle n'apparaît telle à ceux qui l'ont.

Pareillement, c'est encore apparemment grâce à la suite de la thèse protagorasiennne que Diogène Laerce aurait érigé en formule d'introduction de ses leçons la formule suivante : « *sur chaque question, il existe deux arguments contraires l'un à l'autre.* »⁸⁴ C'est cette pensée de Diogène Laerce, inspirée de Protagoras, qui aurait conduit à la pensée sceptique de Pyrrhon d'Élis qu'on appelait aussi « l'imperturbable » pour la raison que nous allons bientôt donner. Selon Pyrrhon, les questions qui font l'objet de débats interminables créent de la confusion et de l'agitation dans l'esprit de ceux qui les entretiennent. Mais ce que désirait Pyrrhon avant tout c'était d'obtenir la tranquillité de l'esprit, *ataraxia*. Cette ataraxie ne pouvait être obtenue que suite au développement d'une certaine capacité à produire des opposés. Pour tout argument donc, il fallait montrer qu'il existe un contre-argument et par suite qu'il n'est point possible que l'un ou l'autre soit valide. De cette opposition irrésoluble, il fallait suspendre le jugement, *epochon*. Pyrrhon et ses disciples avaient érigé cette construction des contre-arguments en principe, au point de développer une logique sur le modèle des modes (*tropos*) de réfutation ou de scepticisme. C'est vrai que la position de Pyrrhon n'est pas proprement relativiste, mais plutôt nihiliste. Elle a cependant mérité d'être mentionnée dans notre bref historique du relativisme, car elle anticipe l'idée de « laïcité épistémologique » que développera, à la suite de Wittgenstein, un auteur comme Richard Rorty.

Pyrrhon et ses disciples marquent en général la fin des positions relativistes dans la philosophie antique. Après eux, il faut attendre les travaux de Michel de Montaigne (1533–1592) et les explorations internationales pour respectivement redécouvrir le scepticisme et poser la question de la différence des valeurs chez les autres peuples du monde. Cette longue rupture est due au fait que la période

⁸³ Histoire tirée de Herodote, *The History*, trad. D. Grene, Chicago: University of Chicago Press, 1988, Livre III, Chap. 38. Cité dans M. Baghranian, *Relativism, op. cit.*, p. 16.

⁸⁴ Voir M. Baghranian, *Relativism, op. cit.*, p. 19.

médiévale et la primauté qu'elle accordait à la foi faisait très peu de place aux thèses relativistes. On y discutait au plus, à la lumière des catégories d'Aristote, de la relativité, c'est-à-dire des propriétés relationnelles des choses.

2.2.2.2. Le relativisme chez les modernes

La première figure centrale du relativisme chez les modernes est Michel de Montaigne. Les thèses relativistes de Montaigne sont justifiées par trois éléments. Le premier de ces éléments est la redécouverte du pyrrhonisme à travers la publication en 1562 par le philosophe français Henri Estienne de la version latine du livre de Sextus, *Esquisse de scepticisme*. Le deuxième moment est le désaccord des scientifiques de l'époque quant aux mouvements et à la forme de la terre. Et enfin, le dernier élément est la découverte par les explorateurs européens du Nouveau Monde dont les traits caractéristiques de même que la différence avec le vieux continent avaient été consignés par l'italien Amerigo Vespucci dans une lettre intitulée *Mundus Novus*⁸⁵. L'ensemble de ces éléments amènent Montaigne à proclamer la nécessité d'être tolérant envers les peuples qui ont une expérience différente. Aussi recommandait-il un conservatisme dans nos propres affaires et une tolérance dans les affaires des autres.

Après Montaigne, il faut mentionner une figure qui même si elle n'a pas expressément formulé une thèse relativiste, a tout de même contribué au raffermissement de ses bases. Cette figure, c'est celle de l'empiriste britannique John Locke (1632–1704). En empiriste, Locke soutient que toutes nos connaissances nous parviennent par les sens. Mais lorsqu'on lui pose la question de savoir comment assurer un tel savoir étant donné que nos sensations sont différentes, il invite à faire la différence entre les qualités premières et les qualités secondes des choses. Les qualités premières telles que la forme, la solidité, l'extension appartiennent aux choses à proprement parler. Par contre, les qualités secondes telles que l'odeur, la couleur ou le goût, appartiennent non pas aux choses en elles-mêmes, mais sont la résultante de l'impact de ces choses sur nous. Cette distinction ne fait pas de Locke une figure du relativisme à proprement parler puisqu'il défend bien, à travers l'idée de qualités premières l'existence de propriétés

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

objectives à propos desquelles il peut y avoir accord. Mais avec les qualités secondes, Locke met bien en avant la possibilité de ne point parvenir à un quelconque accord entre les hommes. Il tire d'ailleurs une des conséquences de cette position épistémologique au plan éthique en montrant le mépris ailleurs, des idées qui sont ici des valeurs⁸⁶.

Une autre contribution célèbre qui va dans le sens de Locke et dont on n'a pas toujours vu qu'elle militait en faveur du relativisme est celle d'Emmanuel Kant (1724-1804). Le philosophe allemand reprend, sous une autre forme, la différence antérieurement faite par Locke entre les qualités premières et les qualités secondes. Kant distingue en effet la chose en soi (noumène) de la chose telle que nous la percevons (phénomène). La chose en soi est inaccessible à l'esprit qui ne connaît que selon certaines dispositions. Les matières premières de la connaissance que nous recevons par le biais de nos sens ne produisent pas, sans transformations, la connaissance. La connaissance est le résultat de la transformation par les catégories de l'entendement, ce qu'il appelle encore les formes d'intuition, de ces matières premières.

C'est également frappant de voir la coïncidence entre l'analyse de Locke sur les qualités premières et secondes et la manière dont les philosophes français de l'ère dite des Lumières ont abordé la question du relativisme. Chez ceux-ci en effet, la clé de la question consiste à étudier la nature humaine afin de voir ce qui est acquis et ce qui est inné, la question du relativisme devient un examen du rapport entre le naturel et le culturel. Aussi, des penseurs comme Voltaire (1694–1778), Diderot (1713–1784) et Montesquieu (1689–1755) ont essayé de voir comment la compréhension de la nature humaine peut nous aider à établir une transculture à l'échelle de l'humanité tout entière. C'est dans cette mesure que Diderot par

⁸⁶La formule originale est: « He that will carefully peruse the History of Mankind, and look abroad into several Tribes of Men, and with indifferency survey their Actions, will be able to satisfy himself, That there is scarce that Principle of Morality to be named, or Rule of Virtue to be thought on (those only excepted, that are absolutely necessary to hold Society together, which commonly too are neglected betwixt distinct Societies) which is not, somewhere or other, slighted and condemned by the general Fashion of the whole Societies of Men, governed by practical Opinions, and Rules of living quite opposite to others. » J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1959, Livre I, chap. III, §10.

exemple s'oppose à l'esclavage, estimant que ceux à qui sera ainsi « bénéfique » la mission civilisatrice sont déjà plus évolués que ceux qui veulent imposer cette civilisation. Il y a donc avec les philosophes français des Lumières, en dépit des thèses relativistes qu'on connaît à quelqu'un comme Montesquieu⁸⁷, une modération du relativisme.

En dehors des figures du relativisme que nous venons de mentionner, il est important, pour finir, d'insister sur au moins une école contemporaine qui a mis le relativisme au cœur de son déploiement et dont certains héritiers contemporains disent suivre les thèses de Wittgenstein. Comme le relève Boudon, le relativisme a existé dès l'Antiquité, sauf que, dans notre ère, il est devenu une philosophie dominante. Il est donc important de se concentrer plus particulièrement sur la manière dont le relativisme se déploie aujourd'hui. Notre lecture va porter précisément sur le pragmatisme, pour la simple raison que Wittgenstein en établit le pont avec sa pensée dans *De la certitude*⁸⁸, et que l'un des défenseurs de cette école dans la philosophie contemporaine, Richard Rorty, se réclame clairement comme héritier de Wittgenstein.

2.2.2.3. Le relativisme chez les contemporains : le pragmatisme

2.2.2.3.1. Les Pères Lointains du Pragmatisme

Les pères lointains du pragmatisme sont les penseurs dont les idées ont directement ou indirectement influencé le développement du mouvement pragmatique, mais dont les doctrines n'ont jamais pris expressément le titre de pragmatisme. Une lecture de l'histoire de la philosophie fournirait une liste assez longue de ces pères lointains, mais ici, nous allons nous concentrer uniquement sur les sophistes dans la Grèce antique dont le relativisme a explicitement été repris par les pragmatistes, et sur John-Stuart Mill dont l'utilitarisme a été célébré par William James au point d'en faire la tête de file du mouvement pragmatique⁸⁹.

⁸⁷ Dans *De l'esprit des lois* par exemple, il met clairement en avant l'impossibilité de statuer sur une conduite, abstraction faite du contexte dans lequel cette conduite a émergé.

⁸⁸ cf. L. Wittgenstein, *De la Certitude*, trad. Jacques Fauve, Paris: Gallimard, 1976, § 422 : « Je veux donc dire quelque chose qui sonne comme du pragmatisme. Une espèce de *Weltanschauung* me vient ici à la traverse. »

⁸⁹ Voici la dédicace que William James fait au début de son ouvrage *Le pragmatisme* : « À la mémoire de John-Stuart Mill qui, le premier, m'enseigne la largeur d'esprit du

2.2.2.3.1.1. Les sophistes

Les sophistes ont souvent eu une mauvaise réputation en philosophie, généralement suite à la peinture qu'a faite Platon de leurs débats avec Socrate⁹⁰. C'est Hegel qui les a réintroduits dans l'histoire de la philosophie, selon son propre schéma dialectique. Selon ce schéma, les sophistes représentent l'antithèse des philosophes commodément connus sous le nom de philosophes présocratiques⁹¹. Ces derniers recherchaient une explication véritable des phénomènes du monde externe, ce qui a engendré de multiples explications de l'univers qui prétendaient toutes à la vérité. Contrairement aux présocratiques, les sophistes ont développé des vues antilogiques selon lesquelles aucune prétention à la vérité dans l'explication des phénomènes naturels n'est légitime, car à toute explication, l'on peut substituer une contre explication⁹². Mais en dehors de cette antilogique, un autre trait caractérise les sophistes : l'éristique. Par éristique, Platon entend le fait d'argumenter non pas pour rechercher la vérité, mais pour rechercher le succès, apparent, de l'argument⁹³.

À partir du moment où les arguments formulés ne portaient plus sur le réel, il fallait que leur pertinence soit jugée dans une autre perspective. Cette nouvelle perspective, c'est le succès des arguments en question. On voit déjà chez les sophistes un premier rejet de la vérité comme correspondance avec la réalité. Selon l'éristique développée par ceux-ci, un argument est valide non pas si ses prémisses sont vraies et garantissent la conclusion, mais plutôt s'il réussit à gagner l'assentiment de celui en face de qui il est formulé. Ainsi, la valeur d'un argument est jugée à partir de son succès ; c'est là l'idée fondamentale qui va intéresser les pragmatistes classiques plus tard.

pragmatiste et dont j'aime me persuader qu'il serait aujourd'hui notre chef, s'il était encore parmi nous ». W. James, *Le pragmatisme*, trad. E. Le Brun, Paris : Ernest Flammarion, Dédicace.

⁹⁰ Voir notamment Platon, *Apologie de Socrate* : Le sophiste y est défini comme « un homme qui gagne de l'argent grâce à une sagesse apparente mais irréaliste ». 165 a.

⁹¹ cf. Z. Ridling, *Philosophy Then and Now, A look back at 26 centuries of Ideas that have shaped our Thinking*, Access Foundation, 2001, pp. 291–292.

⁹² cf. Platon, *La République*, 454 a.

⁹³ cf. Z. Ridling, *Philosophy Then and Now, op. cit.* p. 290.

2.2.2.3.1.2. John-Stuart Mill

John-Stuart Mill est surtout connu en philosophie morale pour la doctrine développée avec Jeremy Bentham et dénommée « utilitarisme ». Le principe de l'utilitarisme est le suivant : « *le plus grand bonheur pour le plus grand nombre* ». Mais la philosophie de Mill ne saurait être limitée à la partie morale. En épistémologie, son œuvre majeure reste le *Système de logique déductive et inductive*.⁹⁴ C'est dans ce texte qu'il prolonge la tradition empiriste en définissant la matière comme une possibilité permanente de sentir le monde extérieur, comme un ensemble de sensations possibles se succédant les unes après les autres selon certaines lois⁹⁵.

L'influence de Mill sur le mouvement pragmatique doit donc être étudiée en gardant à l'esprit ses deux contributions en philosophie morale et en épistémologie. Ainsi, la référence à John-Stuart Mill dans le pragmatisme a surtout été faite par William James, certainement pour la doctrine conséquentialiste développée par Mill et que l'on retrouvera chez Peirce, mais aussi pour la thèse antifondationaliste développée dans *L'Utilitarisme*. Mill formule les prémisses de cette thèse antifondationaliste dès les remarques générales en ces termes :

Les vérités qui sont admises en dernière analyse comme les premiers principes d'une science sont en réalité les derniers résultats d'une analyse métaphysique pratiquée sur les notions élémentaires que connaît cette science. Et leur relation à la science n'est pas celle des fondations à un édifice, mais celle des racines à un arbre, racines qui peuvent tout aussi bien remplir leur fonction sans avoir été déterrées et mises en lumière.⁹⁶

On voit ici une reconnaissance du caractère postulé des vérités scientifiques, caractère postulé qui, comme dans le cas des sophistes, peut aisément conduire à une sorte de relativisme dans la mesure où si la vérité est justifiée grâce à sa fondation, l'absence de fondation traduit du même coup la contingence de la justification ; on entre alors dans l'ère du tout permis tel que nous le verrons dans

⁹⁴ J.-S. Mill, *Système de logique déductive et inductive*, trad. Louis Peisse, Paris: Librairie philosophique de Ladrangé, 1866.

⁹⁵ cf. A. Kenny, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 316.

⁹⁶ J.-S. Mill, *L'Utilitarisme*, Chapitre I, Remarques générales.

les *Investigations* à travers la définition du langage comme création de possibilités, thèse que défendait déjà en quelque sorte John-Stuart Mill en son temps.

2.2.2.3.2. Les Pragmatistes Classiques

Les pragmatistes classiques généralement cités sont Charles Sanders Peirce, William James et John Dewey. Dans cette brève présentation des pragmatistes classiques, nous nous limiterons aux deux premiers pour la raison que nous n'avons pas en notre disposition d'évidence des contacts entre Wittgenstein et Dewey. Les influences de Peirce et de James par rapport à l'épistémologie de Wittgenstein sont quant à elles plus documentées⁹⁷.

2.2.2.3.2.1. Charles Sanders Peirce

Dans un article publié en 1879⁹⁸, Peirce donne l'idée fondamentale de ce qu'il allait plus tard appeler pragmatisme : « *Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception complète de tous ces effets est la conception complète de l'objet* ».

En dépit des nombreuses confusions que devait engendrer cette maxime — au point que Peirce devait se dissocier du « pragmatisme » et forger un nouveau terme « pragmaticisme », « suffisamment laid pour échapper aux kidnappeurs » —, celle-ci avait le mérite d'indiquer, outre ce dont il fallait se garder, la méthode à suivre en philosophie. Cette méthode vise à déterminer la véritable signification d'une conception que nous pouvons entretenir sur la connaissance ou sur le monde réel, nous devons, non pas nous en tenir à telle ou telle abstraction (idée, image, concept, ou représentation), mais chercher à développer et associer cette conception aux croyances, c'est-à-dire, aux habitudes ou dispositions à agir qu'elle induit. Il ne s'agissait donc pas pour Peirce de réduire la pensée à l'action ou à la pratique, puisque, par définition, toute disposition à agir est conditionnelle et générale, et par

⁹⁷ Comme preuve de l'influence de Peirce sur Wittgenstein, l'on peut consulter, entre autres, C. Misak, "The subterranean influence of Pragmatism on the Vienna Circle: Peirce, Ramsey, Wittgenstein", in *Journal of the History of Analytical Philosophy*, Vol. 4, N° 5, 2016. Comme preuve que Wittgenstein a lu James, l'on peut se référer, entre autres, aux *Investigations*, §§ 342, 413.

⁹⁸ C. S. Peirce, "Comment rendre nos idées claires", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome VII, 1879, pp. 39-57.

là même partiellement indéterminée. En vérité, pour Peirce, le pragmatisme était le fils du kantisme qui avait su reconnaître le lien inséparable qui existe entre connaissance rationnelle et finalité rationnelle. Mais la maxime soulignait en outre l'aspect foncièrement thérapeutique du pragmatisme⁹⁹. Peirce présentait alors le pragmatisme en ces termes :

Le pragmatisme n'est en soi aucune doctrine de métaphysique, aucune tentative pour déterminer une quelconque vérité des choses : c'est simplement une méthode de logique chargée d'établir la signification des mots difficiles et des concepts abstraits¹⁰⁰.

En conséquence ; le pragmatisme ne résout aucun problème réel. Il montre seulement que les problèmes supposés ne sont pas des problèmes réels¹⁰¹. Cette conception du pragmatisme par Peirce attire l'admiration de Claudine Tiercelin :

En vérité, toute l'originalité et la fécondité philosophique du pragmatisme peircien tiennent en ceci que, logicien, mathématicien, homme de science, Peirce utilise le pragmatisme, non comme une doctrine, mais comme une méthode de clarification conceptuelle qui doit, une fois éliminés les faux problèmes de la métaphysique traditionnelle, jeter les bases d'une nouvelle théorie de la signification et de la connaissance, au service d'une métaphysique purifiée, dont la double caractéristique sera d'être scientifique et réaliste¹⁰².

Mais Peirce n'est pas le seul pragmatiste classique dont les idées vont fortement influencer les vues de Wittgenstein. Une autre influence a été décisive, celle de William James.

2.2.2.3.2.2. William James

William James a développé sa philosophie pragmatique principalement dans *Le pragmatisme* et *La variété des croyances religieuses*. Sa théorie se base sur deux points fondamentaux. Le premier est sa thèse de la nature téléologique de la conscience suivant laquelle la compréhension de toute activité mentale et de ses

⁹⁹ §§ 5.416 ; 5. 423, conformément à l'usage, les deux chiffres séparés par un point renvoient respectivement au numéro de volume puis de paragraphe des *Collected papers of C. S. Peirce* (1931-35), C. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks (Eds.), 8vols. Cambridge : Mass.

¹⁰⁰ *Ibid.*, §5.464.

¹⁰¹ *Ibid.*, § 8.259.

¹⁰² C. Tiercelin, *C.S. Peirce et le pragmatisme*, Paris : PUF, 1993, p.8.

productions doit inclure une référence aux objectifs et intérêts de l'agent. Le second, ce qu'on peut appeler son « principe d'expérience »¹⁰³.

Par le premier point, James entendait que le fonctionnement de la connaissance humaine doit être compris dans la perspective de la lutte humaine pour le succès. Par le second point, James admettait comme principe fondamental en métaphysique, épistémologie et méthodologie que toute chose réelle doit être expérimentée quelque part, et toute chose expérimentée doit en quelque sorte être réelle. À partir de ces deux points, James ne pouvait accepter la théorie de la vérité comme correspondance dans laquelle « correspondance » est synonyme d'« accord avec la réalité ». Il avait alors suggéré de comprendre la correspondance non pas comme accord entre la pensée et la réalité, mais comme un accord entre les intérêts du penseur et la réalité. Ainsi, la condition pour qu'une proposition soit vraie est qu'elle rehausse la capacité du penseur à satisfaire ses objectifs et intérêts.

Le pragmatisme tourne définitivement le dos à toutes sortes d'habitudes propres aux philosophes. Il se détourne des solutions abstraites et insatisfaisantes, ou purement verbales, de fausses raisons *a priori*, des principes figés, des systèmes clos, de tout ce qui se prétend absolu ou originel. Il se tourne vers ce qui est concret et pertinent, vers les faits et vers l'action. Tout ceci va fortement influencer Wittgenstein.

2.3. LA TOURNURE PRAGMATIQUE DE WITTGENSTEIN : LE CONTEXTE

Au rang des éléments qui motivent la tournure pragmatique de Wittgenstein, il faut relever principalement les influences de Frank Ramsay et de Piero Sraffa.

2.3.1. Ramsay et le caractère hypothétique des propositions

L'impact de Frank Ramsay sur Wittgenstein pendant la période intermédiaire entre le *Tractatus* et les *Investigations* est indubitable si l'on se réfère à ce que Wittgenstein en dit lui-même dans la préface des *Investigations* : « *C'est à reconnaître ces erreurs qu'a contribué — dans une mesure que je puis à peine*

¹⁰³ cf. E. K. Suckiel, "William James", dans J. R. Shook & J. Margolis (Ed.), *A companion to Pragmatism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 30.

*apprécier moi-même — la critique de mes idées faite par Frank Ramsay avec qui j'ai pu la discuter en d'innombrables entretiens, durant les deux dernières années de sa vie. »*¹⁰⁴

En 1921, Ramsay présentait une conférence devant le club des sciences morales intitulée « La Nature des propositions ». L'idée y développée par Ramsay est un rejet de la conception russellienne de la proposition. Il pensait en effet que c'est un effort vain de vouloir donner un caractère exact et pur à des sujets (éthique et esthétique) qui ne correspondent pas premièrement à une telle rigueur. Il fait alors de la critique de la théorie représentationnelle de la vérité son point essentiel, rejetant ainsi la thèse isomorphique développée dans le *Tractatus*.

En 1930, l'année de sa mort, Ramsay travaillait sur un ouvrage intitulé *De la vérité*. Dans cet ouvrage, le point essentiel était toujours la critique de la vérité correspondance. Son argument majeur est en fait une question : comment peut-on comprendre la nature de la correspondance dont Russell et Wittgenstein parlent lorsqu'ils affirment que le langage correspond au monde ? Il estime que cette relation entre le langage et la réalité doit être autre, quoiqu'il n'en donne pas lui-même une théorie alternative.

Le deuxième point de discordance avec le *Tractatus* concerne le silence auquel Wittgenstein nous invite en matière d'éthique et d'esthétique. Mais ce désaccord est lui-même justifié par le premier point. C'est en effet parce que nous croyons établir une liaison directe et exacte entre nos propositions et le monde que nous excluons systématiquement l'éthique de cette sphère. Il est clair pourtant qu'en changeant de perspective, il devient tout à fait possible d'en parler, non pas pour prétendre à la vérité, mais au moins pour livrer son sentiment à propos de ces questions. Son objection est donc prudente, mais elle en demeure une. Voici ce qu'il dit de la théorie isomorphique de Wittgenstein :

Nous ne pouvons effectivement pas refléter le monde qui est un agrégat d'êtres, les êtres que nous connaissons sont dans le monde. Ce que nous ne pouvons faire, nous ne pouvons pas le faire et il ne faut pas essayer. La philosophie naît de l'incompréhension de la logique de notre langage, mais la logique de notre langage n'est pas

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, suivi de *Investigations Philosophiques*, p. 112. Désormais *TLP & IP*.

celle que Wittgenstein pensait. Les images que nous nous faisons ne sont pas des images des faits.¹⁰⁵

La suggestion de Ramsay qui ne se trouve pas uniquement dans le texte susmentionné a été décisive comme on peut le voir dans la conférence sur l'éthique prononcée en 1929 à Cambridge par Wittgenstein. Wittgenstein y prend un ton pragmatique qu'on retrouvera plus tard dans les *Investigations*.

Dans cette section, nous avons montré une première influence sur Wittgenstein pendant la période intermédiaire. Nous allons continuer dans la même lancée en examinant dans la section suivante une autre influence, celle de Piero Sraffa¹⁰⁶.

2.3.2. Piero Sraffa et le geste napolitain

L'influence de Sraffa sur Wittgenstein a été décisive comme ce dernier le reconnaît lui-même dans la préface des *Investigations* :

Plus encore qu'à cette critique [celle de Ramsay] — toujours vigoureuse et sûre — je suis redevable à celle qu'un professeur de l'Université de Cambridge, M. P. Sraffa, exerça inlassablement sur mes idées durant plusieurs années. C'est à cette dernière stimulation que je dois les idées les plus conséquentes, les plus fécondes de cet ouvrage.¹⁰⁷

Partant de cette reconnaissance, nous cherchons à voir dans quelle mesure des éléments de la pensée de Sraffa ont pu conduire Wittgenstein à abandonner certaines thèses du *Tractatus*. Il faut signaler qu'en dehors de la référence à Sraffa dans la préface des *Investigations*, nous avons d'autres traces de l'influence de l'économiste italien sur le philosophe autrichien.

D'une part, les lettres de Wittgenstein rassemblées par McGuinness¹⁰⁸ nous indiquent qu'entre février 1931 et octobre 1950, il y a eu exactement 45 lettres échangées par les deux auteurs, avec 16 lettres sur les seules années 1938 et 1939,

¹⁰⁵ Paul Ramsey, *Notes on philosophy, probability and Mathematics*, cité par Cheryl Misak, "The subterranean influence of Pragmatism on the Vienna Circle", art. cit., p. 7. Nous traduisons.

¹⁰⁶ Économiste italien, (1898-1983).

¹⁰⁷ *TLP & IP*, p. 112.

¹⁰⁸ B. McGuinness (Ed.), *Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents 1911-1951*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

années pendant lesquelles Wittgenstein a débuté la rédaction de la première partie des *Investigations*. D'autre part, trois moments d'interaction entre les deux penseurs ont été relevés par Ray Monk¹⁰⁹ :

- 1) *La remarque de Wittgenstein selon laquelle les discussions avec Sraffa lui firent se sentir comme un arbre dont les branches ont été coupées,*
- 2) *La question de Sraffa sur la forme logique d'un geste, et*
- 3) *La remarque wittgensteinienne à Rush Rhees qui indiquait que la chose la plus importante qu'il retint de Sraffa était la nécessité de considérer les problèmes philosophiques sous un aspect anthropologique.*

Le point ici n'est pas que Sraffa entendait par « aspect anthropologique » que la philosophie devait faire place à l'anthropologie, mais plutôt que les problèmes philosophiques doivent prendre sens en s'enracinant dans une forme de culture, une « forme de vie ». Ceci invitait Wittgenstein à abandonner la piste des généralités, notamment la forme générale de la proposition, pour se concentrer sur les particularités. Les questions philosophiques prennent sens dans les circonstances dans lesquelles elles sont posées.

La conséquence immédiate des influences de Ramsay et Sraffa sur Wittgenstein va être la critique du *Tractatus* pendant la phase intermédiaire. L'accent n'est plus mis ici sur une description première de l'expérience immédiate, mais plutôt sur une description à travers l'intentionnalité. Tout ce qui est essentiel dans le langage sera donc ce qui est visé par ce langage, son but. Le mot doit avoir une fonction précise dans le langage, de telle manière que le langage est acceptable s'il réussit à atteindre son but, autrement il ne l'est pas. Cette thèse va donner naissance plus tard à l'instrumentalisme linguistique tel que nous le verrons au chapitre suivant. S'il y a rejet du langage phénoménologique du point de vue de la saisie immédiate du monde, il demeure une conservation de ce même langage du point de vue de l'intentionnalité.

Au final, la période intermédiaire est marquée par les influences combinées de Frank Ramsay et de Piero Sraffa qui vont conduire Wittgenstein à rejeter le

109 R. Monk, *Ludwig Wittgenstein, The Duty of Genius*, *o.p. cit.*, pp. 260-261.

langage phénoménologique qu'il défendait dans le *Tractatus* pour voir le langage d'une façon hypothétique comme le suggère Ramsay, hypothèse qui elle-même prend sens dans le cadre d'une culture comme le suggère Sraffa. C'est l'ensemble de ces influences qu'on retrouve dans l'ouvrage phare du deuxième moment de la philosophie de Wittgenstein, les *Investigations philosophiques*.

2.4. LA TOURNURE PRAGMATIQUE DE WITTGENSTEIN : LE CAS DES INVESTIGATIONS PHILOSOPHIQUES

Dans cette section, nous allons procéder à une lecture analytique des *Investigations philosophiques* avant de montrer en quoi le relativisme que ce texte met en avant est plutôt une forme de nihilisme. Nous finirons en confortant notre thèse du nihilisme grâce à une interprétation de la pensée de Wittgenstein par Rorty qui situe précisément la pensée du premier dans le cadre de ce que nous appellerons le silence épistémologique.

2.4.1. Résumé analytique des *Investigations philosophiques*

Les *Investigations Philosophiques* sont divisées en deux grandes parties. Ces deux parties sont elles-mêmes subdivisées en des paragraphes plus ou moins longs, 693 pour la première partie et 14 pour la deuxième. Tous ces paragraphes ne traitent pas d'une question de manière continue et linéaire, ce qui rend presque impossible une lecture chronologique du texte. Bien qu'elle s'efforce de suivre le développement des idées du texte dans leur ordre propre, la lecture que nous proposons ici est une lecture logique qui reste guidée par un seul principe : Wittgenstein ne donne aucune théorie dont il faut extraire l'idée principale dans un certain point précis du texte, il procède au cas par cas. De manière métaphorique, il faudra considérer l'analyse qui suit comme un petit commentaire placé en dessous des différentes photos qui constituent l'album *Investigations*. Nous ne pouvons pas reprendre toutes ces photos, il faudrait pour cela réécrire les *Investigations* ; mais nous pouvons en prendre les plus régulières, celles qui reviennent souvent ou celles auxquelles les autres ont tendance à se rapporter.

2.4.1.1. La Critique de la Conception Augustinienne du Langage

Wittgenstein ouvre les *Investigations* avec cette longue citation de saint Augustin :

Quand on nommait un objet quelconque et que le mot articulé déterminait un mouvement vers cet objet, j’observais et je retenais qu’à cet objet correspondait le son qu’on faisait entendre, quand on voulait le désigner. Le vouloir d’autrui m’était révélé par les gestes du corps, par ce langage naturel à tous les peuples que traduisent l’expression du visage, les clins d’yeux, les mouvements des autres organes, le son de la voix, par où se manifestent les impressions de l’âme selon qu’elle demande, veut posséder, rejette ou cherche à éviter. Ainsi ces mots qui revenaient à leur place dans les diverses phrases et que j’entendais fréquemment, je comprenais peu à peu de quelles réalités ils étaient les signes, et ils me servaient à énoncer mes volontés d’une bouche déjà experte à les former.¹¹⁰

On peut se demander pourquoi Wittgenstein choisit de citer saint Augustin alors qu’il aurait pu convoquer un auteur plus proche. Nous estimons qu’en remontant jusqu’à saint Augustin qui date du IV^e siècle, Wittgenstein veut montrer que le problème qu’il va essayer de résoudre à des origines assez lointaines. Par ailleurs, l’auteur des *Investigations* présente ici une conception quasi naturelle du langage ou de notre compréhension de celui-ci, de la manière dont nous concevons le rapport entre le mot et la chose. Cette quasi-naturalité du référentialisme amène à une description de l’essence du langage. Il reprend :

Ces termes, me semble-t-il, nous donnent une image particulière de l’essence du langage. À savoir celle-ci : Les mots du langage nomment les objets — les propositions sont des liaisons de pareilles dénominations. – on trouve ici l’origine de l’idée que chaque mot a une signification. Cette signification est coordonnée au mot. Elle est l’objet dont le mot tien lieu.¹¹¹

Or il est immédiatement clair que Wittgenstein ne présente la conception habituelle du langage, basée sur la généralisation et l’explication, que pour mieux ressortir le contraste auquel il veut à présent nous exposer, à savoir la manière dont le langage est utilisé au quotidien. Voici l’invitation qu’il adresse à son lecteur à la suite de la description de la conception augustinienne :

Imaginez maintenant l’usage suivant du langage : J’envoie quelqu’un faire des achats. Je lui donne un billet sur lequel se trouvent les signes : cinq pommes rouges. Il porte le bulletin au fournisseur ; celui-ci ouvre un tiroir sur lequel le signe « pommes » : puis il cherche sur un tableau le mot « rouge » et le trouve vis-à-vis

¹¹⁰ *IP*, I, § 1.

¹¹¹ *Id.*

d'un modèle de couleur : à présent il énonce la série des nombres cardinaux — je suppose qu'il les sait par cœur — jusqu'au mot « cinq » et à chaque mot numéral il prend une pomme dans le tiroir, qui à la couleur du modèle. — c'est ainsi et de façon analogue que l'on opère avec des mots. Mais comment sait-il où il doit vérifier le mot « rouge » et ce qu'il lui faut faire du mot « cinq » ?¹¹²

Notons bien la fin de ses propos, « mais quelle est la signification du mot “cinq” ? – il n'en était pas question ici, sinon de savoir comment on se sert du mot “cinq” ». En lisant les quarante premiers paragraphes des *Investigations*, on voit se dégager très clairement ce contraste entre « donner la signification/saisir l'essence » et « opérer avec/se servir de ».

2.4.1.2. Suivre une Règle

Après une *longue* série de remarques sur ce que Wittgenstein considère comme des illustrations de ses anciennes erreurs¹¹³ et d'autres remarques sur sa méthode¹¹⁴, il reprend la discussion sur le rapport entre la compréhension de la signification d'un mot et ce qu'on en fait. Il demande :

Mais est-ce que la signification d'un mot que je comprends ne peut pas convenir au sens d'une phrase que je comprends ? Ou la signification d'un mot s'accorde-t-elle avec l'usage que nous faisons d'un mot, cela n'a pas de sens de parler d'un tel « accord ». Or, nous comprenons cependant la signification d'un mot quand nous l'entendons ou le prononçons ; nous la saisissons d'un coup, et ce que nous saisissons de la sorte est sûrement quelque chose d'autre que l'« usage » étendu dans le temps !¹¹⁵

Nous disons souvent comprendre un mot, d'un coup, quand nous l'entendons. C'est l'une des raisons pour lesquelles la compréhension prend souvent une forme picturale, l'écoute permettant l'association d'un mot à une image, de façon immédiate ou quasi-immédiate. L'usage que nous faisons d'un mot par contre s'étend au-delà de l'instant, après coup. De là, la question de Wittgenstein est plus simple : pourquoi devrait-on réduire le critère de compréhension du mot à ce que

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Ibid.*, I, §§40–115.

¹¹⁴ *Ibid.*, I, §§ 89–183.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, § 138.

nous comprenons sur le coup, étant donné qu'une partie de cette compréhension continue à s'exercer, à s'étendre dans le temps ?

Cette question marque le début d'une discussion — sur les thématiques de la signification, comprendre et suivre une règle, etc. qui se poursuit à peu près sans interruption jusqu'au paragraphe 241. Ce dernier paragraphe est d'une importance capitale puisqu'il indique une position sceptique quant à l'idée de la légitimité des règles en général et de la vérité en particulier. Wittgenstein y affirme :

Ainsi vous dites que la conformité des vues humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux. Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils s'accordent dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion, mais de forme de vie. ¹¹⁶

2.4.1.3. Le Langage Privé

À partir du paragraphe 243 des *Investigations*, Wittgenstein commence à appliquer sa méthode philosophique à la philosophie de la psychologie. Comme nous l'avons indiqué au début de cette analyse, sa méthode consiste à aller à la source des problèmes philosophiques qui finissent par dominer notre imagination et par nous embrigader. Suivant la tradition initiée dès le début des *Investigations*, l'auteur n'aborde pas les problèmes philosophiques directement, mais invite son lecteur, en lui suggérant d'aller à l'origine de son égarement. À partir du paragraphe 243, il invite ainsi à prêter attention à la construction des phénomènes psychologiques ainsi que leur rapport aux mots et au monde. Au paragraphe 244 par exemple, il demande :

Comment les mots se rapportent-ils aux sensations ? Il ne semble pas qu'il y ait ici aucun problème ; ne parlons-nous pas tous les jours de sensations que nous désignons par leurs noms ? Mais comment établit-on la connexion entre le nom et la chose nommée ? Cette question est semblable à « comment un homme apprend-il la signification des noms de sensations ? — du mot “douleur” par exemple. En voici une possibilité : les mots sont liés aux expressions primitives, naturelles de la sensation et employés à leur place. Un enfant s'est blessé, il crie ; alors les adultes lui parlent et lui apprennent des exclamations et, plus tard, des phrases. Ils apprennent à l'enfant une nouvelle manière de se comporter dans la douleur.

¹¹⁶ *Ibid.*, I, § 241.

Nous avons vu cette méthode à l'œuvre lorsque Wittgenstein examinait la question de la compréhension. Appliquée à la question de la psychologie, la méthode wittgensteinienne consiste globalement à opposer deux conceptions : celle suivant laquelle ce que pense le sujet demeure dans son esprit, son cerveau, en rendant ainsi la connaissance impossible, le solipsisme ; et la conception suivant laquelle ce que pense le sujet se trouve extériorisé dans son comportement, à travers ce qu'il fait, ce qu'on appelle le behaviorisme linguistique.

Pour revenir aux *Investigations*, l'on peut constater qu'à partir du paragraphe 243, la question du caractère privé du langage devient centrale. Considérons par exemple le fragment suivant :

Mais ne pourrions-nous également imaginer un langage dans lequel une personne pourrait écrire ou exprimer verbalement ses expériences intérieures—ses sentiments, mouvement d'humeur, et le reste—pour son usage privé ? Mais, ne faisons-nous pas ainsi dans notre langage ordinaire ? Ce n'est pas là ce que je veux dire. Les mots de ce langage doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle ; à ses sensations intimes, immédiates. Ainsi une autre personne ne saurait comprendre ce langage.¹¹⁷

Plus loin, il revient :

Si je dis de moi-même que ce n'est qu'à partir de mon propre cas que je sais ce que signifie le mot "douleur" — ne devrais-je pas dire la même chose d'autrui également ? Et comment puis-je généraliser ce cas unique de manière aussi irréfléchie ? Or, chacun vient dire qu'il ne sait ce qu'est la douleur qu'à partir de son propre cas ! Supposez que chacun ait une boîte avec quelque chose dedans : nous l'appelons un "scarabée". Personne ne pourra regarder dans la boîte d'aucun autre, et chacun dira qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que pour avoir regardé le sien propre. Or il se pourrait fort bien que chacun celât quelque chose de différent dans sa boîte. On pourrait même imaginer un genre de chose susceptible de changer constamment.¹¹⁸

Il y a pourtant lieu de remarquer que Wittgenstein avait formulé très tôt la thèse behavioriste, avant même de poser les différentes idées contre lesquelles elle s'érige. Dès le paragraphe 54, il affirmait déjà :

¹¹⁷ *Ibid.*, I, § 243.

¹¹⁸ *Ibid.*, I, § 293.

On apprend le jeu en observant la manière dont d'autres le jouent. Mais nous disons qu'on le joue d'après telles ou telles règles, parce qu'un observateur peut discerner ces règles dans la pratique du jeu. Mais comment l'observateur distingue-t-il dans ce cas entre une faute des joueurs et une action de jeu correcte ? -Il y a pour cela des indices dans le comportement des joueurs. Songez au comportement caractéristique de celui qui corrige un lapsus. Il nous serait même possible de le reconnaître chez quelqu'un dont nous ne comprendrions pas le langage.

2.4.1.4. La Question de l'Introspection

À partir du paragraphe 285, la préoccupation majeure de Wittgenstein est de comprendre les choses qui se passent en nous. Il résumera cette préoccupation plus tard en ces termes : « Certes, toutes ces choses se produisent en vous. –Et maintenant, permettez que je comprenne l'expression que nous utilisons. –L'image est là. Et je ne conteste pas sa validité dans des cas particuliers. Alors, permettez que je comprenne aussi l'application de l'image.¹¹⁹ »

La question du langage privé telle qu'elle a été présentée au point précédent est reprise par Wittgenstein dans les paragraphes 285 à 315 environ. Dans cette section, Wittgenstein explore les différentes manifestations possibles d'un langage interne et celles d'un langage externe. Le langage interne est vécu tandis que le langage externe est communiqué. Le problème majeur qu'il semble vouloir résoudre à ce niveau est celui du rapport entre ces deux formes de langage : le langage externe est-il une transposition fidèle du langage interne ? Ou, ce que je dis traduit-il ce que je vis ? Wittgenstein tourne la question de la manière suivante :

“Quand je dis ‘j’ai des douleurs’, je suis de toute façon justifié à l’égard de moi-même.” Qu’est-ce que cela veut dire ? Si quelqu’un d’autre pouvait connaître ce que je nomme “douleur”, admettrait-il que j’emploie correctement le mot ? » Employer un mot sans le justifier ne veut pas dire l’employer à tort.¹²⁰

Par cette question, Wittgenstein semble vouloir attirer l'attention sur la trop grande importance accordée à l'introspection dans la compréhension de nos états mentaux. Une thèse favorisant l'introspection poserait que le critère qui rendrait correcte l'utilisation de l'expression « avoir mal au ventre » par exemple, consiste à avoir

¹¹⁹ *Ibid.*, I, § 423.

¹²⁰ *Ibid.*, I, § 289.

effectivement mal au ventre. Or comme Wittgenstein est loin d'accepter l'existence d'un langage privé, il arrive à la conclusion que la distinction entre le langage interne et le langage externe demeure une question de grammaire, de la manière dont nous utilisons les mots. Considérons les fragments suivants :

« Je sais seulement d'après mon propre cas... » — Quel est donc ce genre de proposition-là ? Une proposition expérimentale ? Non. Une grammaticale ?

« Je peux seulement croire qu'autrui souffre, mais je sais quand je souffre. » — Ou : on peut se décider à dire « Je crois qu'il souffre » au lieu de « Il souffre », mais c'est tout. Ce qui paraît être ici une explication, ou une affirmation, relative à un processus mental, est en vérité l'échange d'une expression contre une autre qui, alors que nous philosophons, nous semble être la plus frappante.

« Mais vous admettez sûrement qu'il y a une différence entre un comportement de douleur accompagné de douleur et un comportement de douleur sans aucune douleur ? » — L'admettre ? Quelle différence plus grande pourrait-il y avoir ? — Et, cependant, vous aboutissez toujours à la conclusion que la sensation elle-même est un rien.¹²¹

Il ressort assez clairement de ces propos que la question du rôle de l'introspection, dans l'explication de la signification des mots liés à la sensation, indique notre propension à expliquer ce que les mots veulent dire, au lieu de savoir comment ils fonctionnent. Ainsi, jusqu'à ce que nous prêtions attention à la manière dont la grammaire des sensations fonctionne, nous ferons face aux problèmes relatifs à l'attribution de certains états mentaux ou des sensations à d'autres personnes.

2.4.1.5. Retour sur la Conception Augustinienne du Langage

La portion finale de la première partie¹²² revient sur le problème par lequel Wittgenstein a ouvert l'ouvrage. À titre de rappel, c'est la théorie picturale et simpliste du langage défendue par Augustin dans les *Confessions* qui était le point de départ de l'ouvrage. À partir des paragraphes 428 et 429, Wittgenstein recommence à se questionner sur la simplicité de cette conception du langage, de son rapport à la pensée et au monde et indique qu'elle débouche sur un paradoxe. Voici ce qu'il dit :

¹²¹ *Ibid.*, I, §§ 295, 303 et 304 respectivement.

¹²² *Ibid.*, I, §§ 428–693.

La pensée, cette nature étrange », — mais elle ne nous semble guère étrange lorsque nous pensons. La pensée ne nous semble pas mystérieuse, tandis que nous pensons, mais seulement lorsque nous disons pour ainsi dire rétrospectivement : « comment cela était-il possible ? » Comment était-il possible que la pensée traitât de cet objet même ? Il nous semble que par elle nous ayons capté la réalité. Nous avons le sentiment d'avoir capté par elle la réalité.

L'accord, la coïncidence, l'harmonie entre la pensée et la réalité résident dans le fait que lorsque je dis par erreur que quelque chose serait rouge, ce n'est pas tout de même pas rouge. Et que lorsque je veux expliquer à quelqu'un le mot « rouge » dans la phrase « ceci n'est pas rouge », je montre quelque chose de rouge.¹²³

Pour comprendre qu'il s'agit là d'un retour, il faut se souvenir de ce que l'auteur disait déjà aux paragraphes 94 et 95 :

La proposition, quelle chose étonnante ! » : voilà en quoi consiste la sublimation de toute cette conception. La tendance à supposer un pur être intermédiaire entre le signe propositionnel et les faits. Ou aussi, à vouloir purifier, sublimer le signe propositionnel. — Car, quant à voir s'il s'agit de choses ordinaires, nos formes d'expression nous en empêchent de mille manières, en nous envoyant à la chasse aux chimères.

Penser doit être quelque chose d'unique. » Lorsque nous disons ou que nous voulons dire qu'il en est ainsi et ainsi, nous ne nous arrêtons pas quelque part devant le fait que nous voulons dire : mais nous entendons bien que ceci et cela est ainsi et ainsi. — Mais ce paradoxe (qui a bien la forme d'une évidence) on peut également l'exprimer de la façon suivante : on peut penser ce qui n'est pas le cas.

À ce niveau-ci, Wittgenstein décrit la pensée comme un paradoxe, mais il remarque tout de suite que ce paradoxe prend la forme d'une évidence. Ceci suggère qu'en dépit de son absurdité, la simplicité de la pensée nous apparaît comme une vérité indiscutable. Mais s'il est possible de penser ce qui n'est pas le cas, c'est qu'il doit y avoir, en ce qui concerne la pensée, un autre type de relation qu'une simple représentation de la réalité.

À partir du paragraphe 428, Wittgenstein est pourtant moins intéressé par le fonctionnement des concepts que par l'implication que l'investigation de leur fonctionnement a sur la non-sublimation de la logique. En effet, en considérant les

¹²³ *Ibid.*, I, §§ 428–429.

états mentaux comme des représentations de dispositions mentales, l'on donne finalement l'impression que les mots « penser », « imaginer », « attendre », « croire » et autres mots de la même catégorie sont extraordinaires. En revenant sur les concepts penser, attendre, souhaiter, etc., Wittgenstein ouvre ici expressément un champ de possibilités. Souvenons-nous que tous ces mots renvoient d'habitude à une possibilité d'existence : la pensée d'une chose qui existe ou qui n'existe pas, l'attente d'une chose qui arrive ou qui n'arrive pas, un souhait qui se réalise ou qui ne se réalise pas, la croyance en une chose qui est vraie ou qui ne l'est pas, etc. Or si ces concepts n'ouvrent que des possibilités, cela veut dire qu'en eux-mêmes ils ne veulent rien dire, n'ont aucune valeur propre. Le philosophe autrichien prend un exemple qui va dans le sens de ce que nous venons de dire, en présentant la mauvaise conception de la pensée comme une chose extraordinaire, contenant en elle-même sa propre capacité d'effectuation : « *Appliquez un mètre à ce corps ; il ne dit pas que le corps est de telle ou telle longueur. Bien plutôt est-il en soi – dirai-je-mort, et n'opère rien de ce qu'opère la pensée.* »¹²⁴

Ce qu'il faut comprendre par ce paragraphe c'est que nous prenons souvent la pensée pour un acte extraordinaire qu'aucun objet physique ne peut parvenir à égaler. Mais en tenant compte de ce à quoi Wittgenstein nous a habitués — il nous expose à nos erreurs —, la différence ainsi établie entre la pensée et les objets physiques (le mètre dans ce cas) n'est pas tenable. Partant de là, il faudrait alors considérer que les objets physiques ne sont pas moins morts en eux-mêmes que ne l'est la pensée. Comme Wittgenstein le relève un peu plus loin : « *chaque signe, isolément, semble mort. Qu'est-ce qui lui donne vie ? Il n'est vivant que dans l'usage. A-t-il alors un souffle de vie ? Ou bien l'usage est-il son souffle ?* »¹²⁵

Du fragment que nous venons de citer, il ressort que considérer le mètre comme un signe mort vient de notre incapacité à voir l'implication de cet objet dans nos différentes activités, bâtir une maison, faire un vêtement, construire une route, aller dans l'espace, etc. En envisageant ces possibilités d'usage du mètre, il devient bien moins un signe mort que nous ne le pensions *a priori*.

¹²⁴ *Ibid.*, I, § 430.

¹²⁵ *Ibid.*, I, § 432.

Qu'est-ce qui, de tous les thèmes que nous venons ainsi de ressortir des *Investigations*, permet de parler d'un relativisme/nihilisme chez Wittgenstein ? Comme nous allons maintenant le voir, la forme spécifique que prend le relativisme de Wittgenstein est celle de la destruction radicale des fondements de la philosophie, l'étape ultime de cette destruction de fondements étant la disparition de la philosophie elle-même et de toute idée de théorie.

2.4.2. Le nihilisme dans les *Investigations philosophiques*

Le premier point contre la philosophie est sa tendance à rechercher les fondements de notre langage. Les concepts philosophiques sont, de l'avis de Wittgenstein, représentatifs d'un langage plus primitif que le nôtre¹²⁶. Lorsque nous abandonnons ainsi notre langage ou lorsque nous n'avons pas encore commencé à l'utiliser, c'est alors que naissent les superstitions, les problèmes philosophiques, car ceux-ci naissent lorsqu'au lieu d'user du langage comme tout le monde le fait, nous cherchons à porter une attention particulière à chaque mot, cherchons à l'analyser, à l'expliquer¹²⁷. Les philosophes en viennent alors à poser des questions là où aucune question ne se pose en réalité, et la réponse qu'on peut donner au philosophe consiste à lui montrer que sa question est en réalité une non-question. La réponse « cela dépend de ce que vous entendez par... » — réponse pragmatique — est une fin de non-recevoir opposée à la question philosophique¹²⁸.

Le deuxième point de la critique de Wittgenstein porte sur l'essentialisme philosophique. Lorsque nous philosophons, nous cherchons systématiquement l'aspect uniforme des mots et perdons de vue la diversité de leurs fonctions¹²⁹ et nous donnons ainsi une « *fausse interprétation de nos formes de langage* ». Cette fausse interprétation est la caractéristique fondamentale de la profondeur philosophique¹³⁰. Lorsque les philosophes cherchent ainsi à montrer leur profondeur, l'homme ordinaire doit se poser la question de savoir si la signification

¹²⁶ *Ibid.*, I, §§2, 194.

¹²⁷ *Ibid.*, I, §38.

¹²⁸ *Ibid.*, I, §47.

¹²⁹ *Ibid.*, I, §11.

¹³⁰ *Ibid.*, I, §111.

ainsi donnée par le philosophe est la signification qu'il donne lui-même à ce mot, il doit se poser la question de savoir s'il se reconnaît là-dedans¹³¹. Ainsi, il verra en cette profondeur philosophique une maladie qu'il faut soigner. Il devient par conséquent urgent de ramener les mots utilisés par la philosophie « *de leur usage métaphysique à leur usage quotidien* »¹³². Par son essentialisme, la philosophie nous empêche de voir les aspects les plus importants des choses, les aspects qui nous sont les plus familiers¹³³. L'analyse philosophique a pour but de dire ce qu'on retient du mot, en en rejetant d'autres aspects. Ceci fait perdre à la philosophie l'exigence de globalité nécessaire à la compréhension de la manière dont le langage quotidien fonctionne¹³⁴. Ceci revient encore à dire qu'avec l'analyse, on finit par ne plus voir les choses que d'une manière, on finit par ne plus « *nourri [r] sa pensée que par un seul genre d'exemple* »¹³⁵.

Le troisième point concerne la prétention philosophique à contrôler et canaliser le langage ordinaire. La philosophie cherche à imposer au langage des règles fixes, considère que la logique est une science normative dont le but est de faire parvenir à un langage idéal et parfait. La philosophie se donne une fausse mission, parfaire notre langage quotidien, ce qui est une erreur, car le langage quotidien a sa propre logique de fonctionnement¹³⁶. Il existe une différence significative entre la vue formelle que le philosophe a du langage et la vue concrète du langage à laquelle il prête peu attention lorsqu'il croit appliquer des calculs et des tables de vérité partout¹³⁷. Wittgenstein suggère ainsi à la philosophie de ne point porter atteinte à l'usage réel du langage, mais de se contenter de décrire cet usage¹³⁸. La philosophie est en effet essentiellement indécise. L'analyse philosophique nous conduit à ne plus voir les choses que d'une manière, manière

¹³¹ *Ibid.*, I, §123.

¹³² *Ibid.*, I, §§116, 436.

¹³³ *Ibid.*, I, §348.

¹³⁴ *Ibid.*, I, §122.

¹³⁵ *Ibid.*, I, §§ 593, 598.

¹³⁶ *Ibid.*, I, §§ 81, 106, 275.

¹³⁷ *Ibid.*, I, § 514.

¹³⁸ *Ibid.*, I, §124.

que nous cherchons ensuite à imposer à tout le monde. Et puisqu'il en est ainsi, puisqu'en philosophie chacun veut « hypostasier » ses sentiments, celle-ci finit par devenir ce que chacun veut en faire, elle devient non concluante¹³⁹. Mais à quoi bon discuter si c'est à n'en point finir, si chacun finit toujours par avoir raison pour lui-même ?¹⁴⁰.

La quatrième charge contre la philosophie est son caractère abstrait, sa faillite dans l'application. Dire que la philosophie se trompe en voulant parfaire notre langage quotidien c'est en fait reconnaître qu'elle fait peu attention à l'usage pratique des mots. À regarder ces usages pratiques, certains concepts philosophiques s'avèreraient bien inutiles. Comme le dit Wittgenstein,

Ce n'est pas de chaque formation propositionnelle que nous saurions tirer quelque chose, ce n'est pas chaque technique qui trouve son utilisation dans notre vie, et si nous sommes tentés en philosophie de compter parmi les propositions quelque chose de tout à fait inutile, cela tient souvent au fait que nous n'avons pas suffisamment réfléchi à son application.¹⁴¹

Il note d'ailleurs que la non-considération des usages pratiques des mots est la source des paradoxes philosophiques et la considération de ces usages la solution à ces paradoxes¹⁴². Une fois qu'elle s'intéresse à l'usage pratique des mots, il est clair qu'elle se rend à l'évidence de l'impossibilité d'imposer une quelconque logique au langage quotidien, elle se rend compte comme il le dirait qu'entre la règle (le poteau indicateur) et l'application de la règle, le doute subsiste¹⁴³.

De ces quatre charges contre la philosophie, on retient finalement que pour Wittgenstein, la philosophie doit définitivement disparaître puisqu'elle réside dans la clarification linguistique. La clarification linguistique met fin à la philosophie pour au moins deux raisons. D'une part, ayant montré que la clarification linguistique aboutit à la conclusion que les problèmes philosophiques sont de faux problèmes, la solution à ces faux problèmes consiste en l'anéantissement de leur

¹³⁹ *Ibid.*, I, §599.

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, §128.

¹⁴¹ *Ibid.*, I, §520. Voir aussi §592.

¹⁴² *Ibid.*, I, §182.

¹⁴³ *Ibid.*, I, §85.

source. Donc si la clarté à laquelle nous aspirons dans le langage est une clarté absolue, c'est qu'elle doit pouvoir mettre fin à la philosophie elle-même¹⁴⁴. Selon les mots de Wittgenstein, « en philosophie, une question se traite comme une maladie »¹⁴⁵ ou encore « [le but de la philosophie est de] montrer à la mouche l'issue par où s'échapper de la bouteille à mouches »¹⁴⁶. D'autre part, si la philosophie ne peut légitimement parler que de ce qui est à l'intérieur alors elle ne peut parler de rien du tout, car tout discours sur l'intérieur tombera nécessairement dans une impossibilité de partage par la communauté d'usagers de la forme de langage en question.

Une façon facile de comprendre la forme spécifiquement nihiliste que prend le relativisme de Wittgenstein est de considérer le silence auquel invite un de ses héritiers, Richard Rorty.

2.4.3. Un héritier du nihilisme wittgensteinien : Richard Rorty

On pourrait présenter le pragmatisme de Rorty en partant de la critique qu'il adresse contre la conception dogmatique de la vérité. Cette conception dogmatique stipule que la vérité s'impose à nous, soit en tant qu'elle est nécessaire par principe comme l'admettent les idéalistes héritiers du platonisme, soit en tant qu'elle est nécessaire, car concordante avec les faits comme le suggèrent les positivistes. En rejetant cette conception dogmatique de la vérité, le pragmatisme se présente alors comme une doctrine essentiellement pluraliste et anti-théorique.

Ce penchant des pragmatistes pour l'anti-théorie est très largement développé par Rorty dans *Conséquences du pragmatisme*. Voici un extrait marquant de ce développement :

Une telle théorie [pragmatique] affirme que la vérité n'est pas le genre de chose dont il y a lieu d'attendre une théorie philosophiquement intéressante. Pour les pragmatistes, la « vérité » n'est que le nom donné à une propriété que partagent toutes les affirmations vraies. (...) Les pragmatistes doutent pour la même

¹⁴⁴ *Ibid.*, I, § 133.

¹⁴⁵ *Ibid.*, I, § 255.

¹⁴⁶ *Ibid.*, I, § 309.

raison qu'ils doutent avoir beaucoup à dire sur le caractère commun aux actions moralement méritoires (...) S'il existe bien, pour eux, des actes méritant d'être accomplis dans des circonstances données, ils doutent que nous puissions ajouter quelque chose d'utile et de général quant à ce qui les en rend dignes.

L'idée derrière ces mots de Richard Rorty est que le débat sur la vérité est un débat qu'il n'est pas nécessaire de poursuivre. Les philosophes sont souvent tentés de distinguer des degrés de vérités, pensant ainsi se rapprocher un peu plus d'une vérité idéale. Rorty rappelle :

J'ai commencé en déclarant que le pragmatiste refusait d'accepter la distinction philosophique entre une vérité supérieure, la vérité-par-correspondance-avec-la-réalité et une vérité inférieure, la vérité-comme-ce-qu'il-est-bon-de-croire.

Mais on voit en même temps que ce refus de distinction est une forme tempérée d'anarchisme épistémologique. Par anarchisme épistémologique, nous entendons précisément, après Feyerabend, la destruction des thèses fondatrices du type cartésien qui nous laisse sans repères. Notre lecture n'est pas exagérée puisqu'elle est reconnue par Rorty lui-même à travers ce qu'il considère être le grand mérite de Wittgenstein et des *Investigations* :

Pour moi, une partie de la réponse [à la question : Qu'est-ce qui justifie l'importance accordée aux *Investigations*] réside en ce qu'il s'agit de la première grande œuvre polémique qui, dirigée contre la tradition cartésienne, ne prenne pas la forme suivante : « les philosophes, à partir de Descartes et après lui, ont cru que la relation entre l'homme et le monde était de telle ou telle nature, mais je vais maintenant vous montrer qu'elle est ceci ou cela ».

Pourquoi cette promotion de l'anti-théorie ? Un élément de réponse a déjà été formulé plus haut lorsque nous avons constaté que Rorty refusait de distinguer entre différents degrés de vérité. Une autre raison est qu'une telle distinction n'a aucun impact pratique. Les hommes se servent souvent des idées en ne se souciant d'autre chose que du succès que celles-ci peuvent avoir. Si la vérité est une donnée abstraite et liée *a priori* à l'idée, un halo que porte l'idée, pour utiliser une terminologie wittgensteinienne, il n'y a à peu près aucun intérêt à en débattre. Ce qu'il est intéressant de dire c'est en quoi une vérité nous permet d'atteindre un but précis. Et ayant constaté que l'idée de succès n'est pas connaturelle à celle de vérité, Rorty propose de ne plus se préoccuper des questions de vérité ; il propose d'adopter une position similaire à celle que les laïcs adoptent en matière de religion : c'est ce que

nous appelons la laïcité épistémologique. Rorty explique que lorsqu'ils [les pragmatistes] proposent d'en finir avec les questions sur la nature du vrai ou du bien, ils n'en appellent nullement à une théorie portant sur la nature de la vérité, de la connaissance ou de l'homme, affirmant qu'« il n'existe rien de tel » que la Vérité ou le Bien. Ils ne s'en remettent pas davantage à une théorie « relativiste » ou « subjectiviste » de la Vérité ou du Bien. Ce qu'ils désirent, tout simplement, c'est que l'on change de sujet. Leur position est analogue à celles des laïcs, aux yeux de qui les investigations sur la nature ou la volonté de Dieu ne nous mènent à rien. Leur propos ne consiste pas tout à fait à dire que Dieu n'existe pas ; ils ne comprennent pas quel sens cela pourrait avoir d'affirmer son existence, ni par conséquent de la nier.

Nous remarquons, pour faire court, que la conséquence immédiate du néo-pragmatisme de Rorty est l'imposition du silence épistémologique. S'il n'y a pas de distinction possible entre deux énoncés qui prétendent tous deux être vrais, il s'ensuit alors que l'épistémologie doit disparaître puisque son idée maîtresse est précisément de distinguer entre les énoncés qui sont vrais et ceux qui le sont seulement en apparence, entre les disciplines dites scientifiques et celles qui le sont réellement.

Ce qu'il faut retenir de ce chapitre c'est que la pluralité des usages rend la question du sens complexe. Par conséquent, il devient difficile de poser la question du sens du discours éthique parce que la réponse à une telle question serait de toute façon liée à l'usage qu'on fait d'un tel discours ; et puisque les usages sont si divers, il faut également envisager diverses réponses. De ces réponses, quelle est la réponse ? Il n'y en a pas. C'est pourquoi nous parvenons ici à l'idée que le relativisme de Wittgenstein est au fond une forme de nihilisme. Nous tirerons, au chapitre 4, les conséquences d'un tel nihilisme.

CHAPITRE 3

LA DIFFICULTÉ DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE

CHEZ VON WRIGHT

Les deux chapitres qui précèdent ont été consacrés à Wittgenstein, suivant les vues qu'il a adoptées pendant les deux moments de sa philosophie. Ce troisième chapitre consacré à von Wright vise à préparer le terrain pour comprendre les thèses qui seront développées au chapitre 5. C'est sous l'angle du rapport entre la logique et l'éthique qu'il va poser le problème de la légitimité du discours éthique. Ainsi, deux questions principales préoccupent von Wright : existe-t-il dans le domaine de l'éthique la même rigidité qu'il existe dans le domaine de la logique ? Et les énoncés éthiques peuvent-ils être considérés comme des prémisses dans un syllogisme pratique ? Il répond à ces deux questions par la négative, rejoignant ainsi Wittgenstein sur l'inexistence des propositions éthiques. Conformément à notre démarche généalogique, nous commençons par retracer les sources de la pensée de von Wright.

3.1. LES SOURCES DE LA PENSÉE DE VON WRIGHT

La philosophie de Georg Henrik von Wright est marquée par deux influences assez diverses, ce qui comme chez Wittgenstein, rend particulièrement difficile la reconstruction d'une ligne directrice qui oriente sa pensée. En effet, lorsque von Wright arrive à l'Université d'Helsinki en 1934, Wittgenstein est déjà retourné à Cambridge et a déjà largement amorcé ce que nous avons appelé précédemment son tournant pragmatique. Or pendant ses années à l'Université, c'est Eino Kaila, membre du Cercle de Vienne et porte-étendard de la doctrine du Cercle en Finlande, qui va formater la philosophie de von Wright. C'est Kaila qui enseigne à von Wright les pensées des grands noms du Cercle, incluant le Wittgenstein du *Tractatus*. C'est lui également qui a enseigné à von Wright l'usage de la logique formelle, ce que reconnaît ce dernier lorsqu'il dit de Kaila qu'il lui a donné la forme de sa

philosophie et Wittgenstein son contenu. C'est seulement en 1939, à son arrivée à Cambridge, que von Wright prit connaissance de la nouvelle philosophie de Wittgenstein et commença à remettre peu à peu en question les thèses du Cercle qu'il avait assimilées.¹⁴⁷ Il affirme dans ce qu'il dit être une sorte d'autobiographie¹⁴⁸ que son développement intellectuel a été pour l'essentiel été conditionné par les philosophies très différentes de Wittgenstein et d'Eino Kaila¹⁴⁹. Mais outre ces deux noms, von Wright décrit également l'esprit dans lequel il a commencé la philosophie, celui de l'exacitude des mathématiques et de la nouvelle logique, surtout influencée par les positivistes¹⁵⁰. L'exacte rationalité partout présente dans cette ère est partout présente dans la philosophie de von Wright. On peut ainsi résumer les sources de la pensée de von Wright à trois éléments : Eino Kaila, Ludwig Wittgenstein et les positivistes du Cercle de Vienne. Disons un mot sur chacune de ces trois influences avant de revenir à la philosophie de von Wright à proprement parler.

3.1.1. Eino Kaila

Eino Kaila (1890-1958) rejetait toute forme de dualisme et considérait que le monde est un tout structuré. Il n'y a pas de fossé infranchissable entre le matériel et le spirituel. Il n'y a entre ces deux ordres qu'une différence de degré et non de nature¹⁵¹. Les sources de la pensée de Kaila sont Spinoza (et sa doctrine du panthéisme), Leibniz (et sa théorie d'une langue universelle) et Kant (et sa conciliation entre le monde des apparences et le monde des choses en-soi). Ces trois auteurs, considérait-il, sont les maîtres à penser de la problématique corps-esprit ou plutôt de la problématique je-monde extérieur. Descartes n'était pas considéré par Kaila comme un penseur admirable, car contrairement aux autres penseurs précédemment cités, son but n'était pas de surmonter le dualisme.

¹⁴⁷ B. McGuinness, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, op. cit., p. 300.

¹⁴⁸ G. H. von Wright, *The tree of knowledge and other essays*, Leiden: E. J. Brill, 1993. Ci-après *TKOE*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 62.

Autre point relevé par von Wright, la philosophie de Kaila relève du néo-romantisme qu'on opposait à l'époque au naturalisme. Au fond, plus qu'une opposition, il s'agissait à l'époque en Finlande de développer des philosophies qui sous-tendent la perception commune du monde comme mélange inséparable d'éléments naturels et spirituels¹⁵². L'un des grands défenseurs de ce monisme fut le physicien allemand Ernst Mach (1838-1916) dont on sait qu'il eut également de l'influence, parfois en termes d'oppositions, sur Kaila. Ainsi, la pensée de Kaila peut être présentée comme un parallélisme entre le psychologique et le physique. Celui-ci a été condensé en 1920 dans un livre au titre très expressif de *La vie mentale comme phénomène biologique*. L'idée centrale de ce texte est, suivant l'interprétation de von Wright, qu'il n'y a pas de causalité spéciale dans le domaine psychique¹⁵³.

Mais il faut relever que le monisme de Kaila n'était pas réductionniste, au point par exemple de réduire les phénomènes psychiques à de la matière biologique pure et simple. Il défendait plutôt, comme nous l'avons indiqué, un parallélisme psychophysique. C'est cet antiréductionnisme qui peut expliquer qu'Eino Kaila refusait lui-même de se présenter comme positiviste, bien qu'il ait fréquenté des membres du Cercle de Vienne à de nombreuses occasions¹⁵⁴. Le monisme de Kaila n'est pas non plus méthodologique comme celui des positivistes. Son monisme est, de sa propre appellation, invariantiste. Selon lui, tout savoir humain vise à trouver des invariances, c'est-à-dire des régularités permettant de ranger différents phénomènes sous des catégories communes afin d'anticiper ou de prédire d'autres phénomènes avec les mêmes caractéristiques¹⁵⁵.

L'antiréductionnisme de Kaila se faisait également voir à travers sa doctrine des trois niveaux de discours sur la réalité, à savoir, dans l'ordre croissant, du niveau des expériences sensibles, du niveau physique macroscopique et du niveau physique microscopique. Kaila pensait que les entités des niveaux supérieurs sont des conceptualisations ou des constructions logiques des invariances des niveaux

¹⁵² *Ibid.*, p. 64.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 74.

inférieurs. Ainsi, les théories physiques sur le monde microscopique sont des conceptualisations des invariances observées dans la nature, c'est-à-dire dans le monde physique macroscopique et de même, notre perception des objets dans le monde physique macroscopique est une construction logique des invariances au niveau de nos sensations¹⁵⁶.

On se rappelle que selon un positiviste comme Carnap, les niveaux supérieurs de discours étaient réductibles et devaient être réduits aux niveaux inférieurs afin qu'on parvienne à une espèce de science sans conceptualisation, résumable dans ce qu'il appelait les énoncés protocolaires. C'est du moins l'idée qu'il défendait dans « Testability and Meaning ». Von Wright relève que ce fut un choc pour Carnap lorsque Kaila montra les difficultés de sa théorie de la signification comme testabilité ou comme vérification défendue dans l'article que nous venons de mentionner¹⁵⁷. L'argument de Kaila tel qu'il est condensé par von Wright est que la théorie de Carnap échoue, car des énoncés significatifs au sens de Carnap ne peuvent réellement exister, il n'y a pas d'énoncé absolument physique¹⁵⁸.

Outre cette opposition à Carnap, l'opposition entre Kaila et les positivistes s'est aussi fait ressentir au niveau du problème de la réalité des autres esprits (*the problem of other minds*). Selon les positivistes, la réalité des autres esprits est assurée par l'observation d'un comportement semblable au nôtre. Selon Kaila, une telle position amènerait à établir une version extrême de behaviorisme dont la conséquence serait une uniformisation de l'interprétation des comportements humains. Or une telle uniformisation est impossible et il faut alors conclure qu'un behaviorisme extrême ou par définition n'est pas possible. La conséquence majeure de cet argument du point de vue éthique c'est qu'on ne peut fonder son action vis-à-vis de l'autre sur son seul comportement ou sur l'attitude qu'il adopte envers nous. La réciprocité (telle qu'elle est définie par exemple par Singer, voir troisième partie de notre travail) ne peut être un fondement solide pour l'éthique.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 74–75.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵⁸ *Id.*

Il faut du reste signaler que la répercussion des thèses d'Eino Kaila sur la pensée de von Wright est le mieux exprimée dans deux ouvrages, *Explanation and Understanding* et *Causality and Determinism*¹⁵⁹. Le but majeur de ces deux textes est de montrer qu'il n'y a pas de déterminisme absolu à l'échelle humaine. Mais ce n'est pas cette conclusion qui est la plus intéressante à ce niveau de notre réflexion. Ce qu'il faut retenir ici c'est plutôt la conception du monde qui amène von Wright à opter pour une thèse anti-déterministe sur laquelle nous allons revenir. Selon le schéma tracé par l'auteur de *Causality and Determinism*, le monde est un tout organisé en petits systèmes sur lesquels chaque individu a en effet une petite influence en fonction de la détermination qu'il a à apporter du changement ou à maintenir un certain état de choses. La dimension psychologique est ce qui serait à l'origine même du changement dans le monde. Cette dimension psychologique est introduite à travers le concept de responsabilité absolue de l'individu. L'une des idées majeures de *Explanation and Understanding* est en effet que, puisque nous faisons partie d'un système sur lequel nous pouvons intervenir, nous sommes finalement responsables aussi si nous n'agissons pas. Selon cette idée que nous présenterons plus tard dans le cadre de notre lecture de *Norm and action*, le contraire de l'action est la retenue. Si nous nous en tenons à la définition que l'auteur donne de la retenue, une passivité intentionnelle¹⁶⁰, il nous semble qu'il faut alors conclure que pour lui, nous sommes de toute façon responsables de ce qui se passe dans notre système, soit en y intervenant soit en nous abstenant d'y intervenir¹⁶¹.

3.1.2. Ludwig Wittgenstein

Puisque nous avons déjà présenté des éléments de la pensée de Wittgenstein et que nous y reviendrons fréquemment dans ce travail, il nous faut ici nous concentrer sur la récupération de ses idées par von Wright. Cette récupération peut être perçue à deux niveaux qui correspondent respectivement aux deux moments majeurs de la philosophie de Wittgenstein, le moment du *Tractatus* (véhiculé en Finlande non pas par Wittgenstein lui-même, mais par Eino Kaila) et le moment des *Investigations*. Nous reviendrons un peu plus loin sur le premier moment qui est

¹⁵⁹ *EU*, 1971 et *CD*, 1974.

¹⁶⁰ *EU*, p.90.

¹⁶¹ Voir aussi le chapitre 7 ci-après.

essentiellement propre au positivisme logique dont von Wright dit qu'il a été, avec la renaissance des mathématiques et de l'esprit d'exactitude, un autre moment fort dans le développement de sa pensée.

Comment von Wright récupère-t-il les thèses des *Investigations* ? L'élément qui peut permettre de répondre le plus clairement à cette question se trouve dans un court article publié en 2000¹⁶². Le texte est au fond une tentative de surmonter le silence éthique que veut imposer la difficulté de dire l'éthique. Mais avant d'arriver à cette thèse, von Wright affirme un certain nombre de choses importantes sur lesquelles il faut s'arrêter. Il pose la relativité absolue des jugements de valeur¹⁶³. Dans *Norm and Action*¹⁶⁴, on relève des thèses similaires. Von Wright est proche de Wittgenstein non seulement d'un point de vue méthodologique, mais aussi d'un point de vue conceptuel. Du point de vue méthodologique, on voit von Wright s'atteler à clarifier le concept de norme, en le distinguant d'une règle, d'une prescription et d'une instruction technique ou directive. Du point de vue conceptuel, on le voit reprendre le concept cher au deuxième moment de la philosophie de Wittgenstein, d'air de famille. Il affirme par exemple que son but n'est pas de trouver une définition universelle de la norme. Une telle entreprise, dit-il, est futile. Aussi privilégie-t-il la piste de l'exploration des relations entre les différents usages possibles du terme « norme ». Toutefois, c'est dans le concept même de changement et contre l'idée de permanence ou d'immutabilité que le lien entre les deux auteurs est le plus étroit dans ce texte. C'est en effet par l'introduction du concept de relativité occasionnelle de la valeur de vérité que le Wittgenstein des *Investigations* va le plus influencer von Wright.

Après avoir fait quelques rappels sur la logique symbolique au début de ses leçons, von Wright introduit la notion de logique temporelle et de relativité occasionnelle de valeur de vérité. Il distingue la proposition générique de la proposition individuelle. La première n'a pas de valeur de vérité en soi et n'en

¹⁶² G. H. von Wright, "Valuations, or How to Say the Unsayable", *Ratio Juris*, 13(4), 2000, pp. 347–357.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 349.

¹⁶⁴ G. H. von Wright, *Norm and Action: A logical enquiry*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

acquiert une que dans un contexte précis. La proposition individuelle par contre est équivalente à la proposition catégorique traditionnelle¹⁶⁵.

Selon le principe de relativité occasionnelle de valeur de vérité, il ne faut plus considérer une proposition comme vraie ou fausse, mais comme vraie à l'occasion O_1 et possiblement fausse à l'occasion O_2 . Cette nouvelle donne est importante, car elle permet de rendre intelligible la violation du principe de non-contradiction. Il serait en effet contre-intuitif de dire qu'il est vrai qu'il pleut et qu'il est également vrai qu'il ne pleut pas au même moment. Mais par une telle contre intuition, ce que nous voulons dire c'est qu'il n'est pas vrai qu'il pleut et ne pleut pas au même moment et au même endroit. C'est vrai que l'exemple semble trivial, mais c'est, selon von Wright, une simple observation qui n'a pas beaucoup attiré l'attention des logiciens. Une occasion, au sens où l'entend von Wright, combine donc les données de temps et d'espace. On serait tenté de voir ici une géométrisation de la logique, mais ce serait se tromper. En effet, loin de considérer l'occasion comme une combinaison de temps et d'espace, von Wright vise d'abord à considérer une possible asymétrie spatio-temporelle dans la logique. On ne doit pas considérer une proposition comme un jugement dont la valeur serait déterminable dans une unité temps/espace, mais plutôt dans leur disparité. D'ailleurs, on voit bien que l'idée derrière le concept d'occasion est de montrer que certaines choses pourraient ne pas arriver une seule fois, mais à de nombreuses reprises et avoir, à chaque fois une valeur de vérité différente. C'est ainsi qu'il faut comprendre la distinction ci-dessus opérée entre les propositions individuelles et les propositions génériques, les premières se caractérisant par leur valeur de vérité unique et les secondes par leur valeur de vérité changeante.

Mais s'il y a un texte dans lequel von Wright suit quasi fidèlement l'esprit de Wittgenstein, c'est bien dans *The varieties of goodness*¹⁶⁶ dont le titre est d'ailleurs très expressif. Il suffit de lire les paragraphes 6 et 7 pour être convaincu de cette filiation. Il y affirme respectivement que « les formes de biens ne sont pas des espèces d'un bien générique » et « la nature multiforme du bien n'est pas due à une ambiguïté de ce terme ». On est ici en plein dans la philosophie de Wittgenstein

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 23 sq.

¹⁶⁶ G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, *op. cit.*

telle que nous l'avons présentée au deuxième chapitre de ce travail. La question de l'ambiguïté était centrale dans le *Tractatus*, à la suite du projet d'épuration du langage de Frege et de Russell. Mais dans les *Investigations*, le concept d'« air de famille » relègue le problème de l'ambiguïté au second plan.

Arrêtons-nous à présent sur le troisième moment des influences qui ont conduit au développement de la pensée de von Wright

3.1.3. Le positivisme logique, les mathématiques et l'idéal d'exactitude

Il faut revenir à ce contexte dont parle von Wright dans le fragment cité plus haut, le contexte du positivisme hérité du Cercle de Vienne. La nouvelle logique a surtout connu son essor grâce aux différents mouvements qui ont eu lieu à Cambridge et à Vienne. Ces mouvements se sont ensuite concentrés dans une école qu'on appelle la « philosophie analytique ». C'est à Kant que nous devons cependant remonter pour comprendre le projet de réforme de la logique. L'auteur de la *Critique de la Raison pure* pensait que la logique aristotélicienne était incapable de développement et voulait la réajuster en créant une logique transcendantale dont le but était de déterminer l'origine, l'étendue et la validité des connaissances purement rationnelles. La logique étudie la structure des arguments. Elle fonde les règles pour juger un passage correct de prémisses à la conclusion, elle ne donne pas des règles pour juger la vérité des prémisses et de la conclusion. Kant a ainsi pu accuser la logique aristotélicienne d'être formelle, se plaignant ainsi d'une absence de contenu. Le contenu d'une telle logique formelle est en effet les concepts. Or ces concepts ne sont pas étudiés dans leur relation externe au monde, mais dans leur cohérence interne ; la logique est donc une analyse conceptuelle. Avec Kant donc, c'est le problème même de la légitimité de la logique vis-à-vis à la fois des mathématiques et des sciences de la nature qu'il faut examiner. C'est après lui, avec Boole et Frege, que ce problème sera remis avec insistance sur la table. Comme nous l'avons déjà indiqué, ce problème s'est surtout posé en termes des fondements de la science par excellence, les mathématiques. Or il est clair que même si l'on retrouve des éléments logicistes chez von Wright, notamment sa croyance que les normes tombent sous la coupe de la logique, c'est plus la tendance formaliste qu'on va retrouver dans ses travaux.

Il faut toutefois remarquer que von Wright a retenu un élément important tant pour la philosophie du Cercle de Vienne que pour Wittgenstein et dont il n'a jamais pu se débarrasser, c'est l'idée de clarification linguistique. Il s'intéresse en effet, lui aussi, aux difficultés linguistiques, notamment de la manière dont elles se manifestent dans l'expression des valeurs. Il parle précisément des ambiguïtés linguistiques dont il faut se débarrasser, les confusions qu'il dit consacrées par les philosophes eux-mêmes, lorsque ceux-ci par exemple en viennent à indiquer que les énoncés « *j'aime ceci* » et « *ceci est bien* » sont des jugements de valeur. Lorsque les philosophes traitent par exemple ces deux énoncés comme des propositions, ils agissent dans le premier cas comme si « *j'aime ceci* » est une proposition qu'on pourrait vérifier sans recourir aux états mentaux de celui qui fait l'énoncé, et dans le deuxième cas, ils agissent comme si le prédicat bien pouvait être attribué à ceci, sans même savoir à quoi correspondent le prédicat « bien » ou le terme « ceci ». L'idée de clarification telle qu'elle est développée par von Wright est donc de distinguer un royaume contenant des entités qu'il dit fictives, royaume auquel nous n'avons pas accès, de l'action même.

Mais cet héritage, comme nous allons le voir, il l'utilise tout autant dans l'esprit de Wittgenstein (l'esprit du pragmatisme) que contre celui-ci (en essayant d'exprimer ce pragmatisme par une symbolisation logique rigoureuse).

Comme nous l'avons relevé plus haut, la phase positiviste de la formation intellectuelle de von Wright est couplée aux développements des mathématiques et leur idéal de rigueur et d'exactitude. Il est important de voir comment ici aussi la pensée de von Wright a été formatée.

3.1.3.1. De l'idéal de preuve chez Aristote à sa remise en question

Dans la *Métaphysique*¹⁶⁷, Aristote définissait la mathématique comme la science des quantités. Par quantité, il entendait ce qui peut être divisé en parties. Mais à cette première précision, Aristote ajoutait une autre, la distinction entre les divisions à l'issue desquelles on obtient des parties distinctes et séparées et les divisions à l'issue desquelles on obtient des parties distinctes, mais non séparées. Il appelait la quantité de la première sorte *plèthos* (multitude) et la quantité de la

¹⁶⁷ Aristote, *Métaphysique*, 1020a.

seconde sorte *megethos* (magnitude). Cette division a donné naissance aux deux branches des mathématiques que sont l'arithmétique ou la science de la multitude, et la géométrie ou la science de la magnitude. Or, puisque les nombres tels qu'ils étaient considérés par les Grecs étaient surtout des nombres entiers, la géométrie devait prendre le dessus sur l'arithmétique étant donné que la priorité, avec les nombres entiers, était donnée au tout. Il s'agissait surtout, en ce temps-là, de décrire la manière dont les nombres pouvaient représenter les portions ou les proportions d'un grand ensemble, et non de montrer comment par la division on aboutit à des entités séparées.

Cette préséance de la géométrie sur l'arithmétique a eu des conséquences sur l'idéal de la preuve tel qu'il était dans l'esprit des Grecs. Aristote indique par exemple que prouver une chose c'est en donner la cause, ce qui a fait qu'elle est telle qu'elle est et pas autrement¹⁶⁸. Il ne manque pas d'ailleurs de faire remarquer que sa théorie des quatre causes (formelle, matérielle, efficiente et finale) s'applique aussi bien aux êtres mathématiques qu'aux êtres non mathématiques. Toutefois, il précisait que c'est la cause formelle qui s'applique prioritairement aux mathématiques¹⁶⁹. L'on peut, selon lui, accéder à la connaissance mathématique d'un objet en en connaissant la cause formelle ou la nature. Or la nature d'un objet est donnée dans sa définition. Il s'en suivait alors que pour Aristote, on pouvait accéder à la connaissance mathématique d'un objet en en connaissant la définition.

Plusieurs commentateurs médiévaux ont été opposés à la définition de la connaissance comme connaissance de la cause. Plus particulièrement, un auteur comme Ludovic Carbone (15...-1597) a montré dans son traité posthume de 1599, *Introduction à la philosophie universelle (Introductio in universam philosophiam)* qu'il n'existe rien de tel qu'une définition propre, qu'il n'existe pas non plus de démonstration à proprement parler et par conséquent, que la mathématique n'est pas affaire de mouvement. Il faut relever à ce niveau un retour de la conception platonicienne des mathématiques qui avait été remise en question par Aristote. Platon définissait en effet la connaissance comme l'immuable. La connaissance géométrique était selon lui, la connaissance de ce qui est toujours et non la

¹⁶⁸ cf. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b.

¹⁶⁹ cf. Aristote, *Métaphysique*, 983a.

connaissance de ce qui parfois advient et après un certain moment disparaît. C'est avec ce retour du platonisme chez les médiévaux que la conception aristotélicienne de la mathématique va être remise en question, faisant moins de place à l'intuition, au profit du formalisme.

3.1.3.2. Le déclin de l'intuition et l'émergence du formalisme

Avec la critique de la conception aristotélicienne de la démonstration et de son caractère génétique par les médiévaux, peu de place sera laissée à l'intuition dans le processus de la preuve. L'intuition est en effet de plus en plus challengée par les progrès de la logique symbolique ou plus précisément par la naissance de l'algèbre. On peut dire que l'émergence du formalisme est due à la fois au déclin de l'importance de l'intuition en mathématique qui est lui-même dû au développement de la logique depuis Leibniz et, plus fortement encore, avec le développement de l'algèbre au début du XX^e siècle.

Le formaliste le plus illustre du XX^e siècle est David Hilbert. Son projet s'inscrit dans le cadre des développements industriels en Europe au XIX^e siècle et son souci de mécanisation. Son but est ainsi de s'inspirer de cette mécanisation pour répondre aux paradoxes de Cantor suivant lesquels certains axiomes mathématiques sont indémonstrables. En 1899, David Hilbert publie *Grundlagen der Geometrie* (*Les Fondements de la géométrie*) où il propose une axiomatique de la géométrie indépendante de l'expérience sensible. Pour illustrer cette idée, il aimait dire que l'on pourrait y remplacer le mot « point » par « bock de pierre » et le mot « droite » par « tabouret » sans rien changer à sa théorie. Toutes les vérités de la géométrie pouvaient ainsi se déduire d'axiomes au moyen d'un raisonnement logique et tous les domaines des mathématiques pouvaient être traités de la même façon.

Selon sa propre terminologie, les mathématiques sont l'œuvre du pouvoir de création de la raison pure¹⁷⁰. Il ouvre ses *Éléments fondamentaux de la géométrie* par les mots suivants : « *La Géométrie, de même que l'Arithmétique, n'exige, pour*

¹⁷⁰ D. Hilbert, *Mathematical Problems*, Article présenté au Congrès international de Mathématique à Paris en 1900. Accessible à l'adresse <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/hilbert/problems.html>.

*sa construction logique, qu'un petit nombre de principes fondamentaux simples. Ces principes fondamentaux sont dits les axiomes de la Géométrie. »*¹⁷¹

C'est grâce à ces groupes d'axiomes que nombre de problèmes de géométrie peuvent être résolus. D'ailleurs, comme il l'indique, les constructions géométriques reposent toutes sur des axiomes. Ce pouvoir créateur de la raison, associé aux axiomes rend la mathématique toute puissante et permettent au mathématicien, du moins en principe, de pouvoir résoudre tous les problèmes ; c'est ce que Hilbert appelle le principe de solvabilité¹⁷².

Pour revenir aux deux auteurs qui nous préoccupent principalement, il faut dire qu'il est courant de voir von Wright et Wittgenstein parler directement du projet formaliste de Hilbert.¹⁷³ Une illustration de leurs vues à ce propos se trouve dans leurs discussions à propos de la machine de Turing. Avant de revenir à ce qu'on peut retenir des vues de nos deux auteurs à ce propos, il serait plus judicieux de dire ce qu'était la machine de Turing et quel était son but.

Comment définir de façon rigoureuse ce qui est calculable et ce qui ne l'est pas ? Telle était la question qui préoccupait les mathématiciens à l'époque, et Alan Turing (1912-1954) a répondu à la question en créant les machines qui portent son nom.

3.1.3.3. Von Wright et la machine de Turing

Dans les années trente, Turing désirait préciser ce qui peut être calculé de manière algorithmique par l'homme aussi bien que par une machine¹⁷⁴. Pour cela, il a conçu un modèle de calculatrice semblable à une machine à dactylographier qui,

¹⁷¹ D. Hilbert, *Les principes fondamentaux de la géométrie*, trad. L. Laugel. Paris: Gauthier-Villars, 1900, p. 5

¹⁷² Selon ses mots, "This conviction of the solvability of every mathematical problem is a powerful incentive to the worker. We hear within us the perpetual call: There is the problem. Seek its solution. You can find it by pure reason, for in mathematics there is no ignorabimus." D. Hilbert, "Mathematical Problems", art. cit., p. 6.

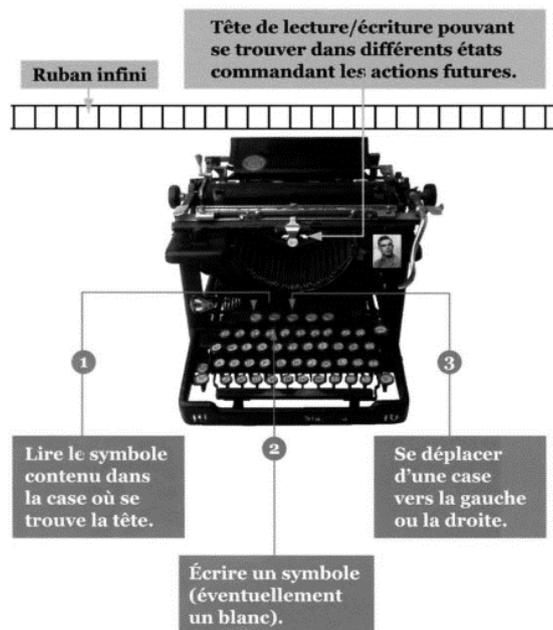
¹⁷³ On relève de nombreuses occurrences de ce nom dans les *Cours sur les fondements des mathématiques* dispensés par Wittgenstein à Cambridge en 1939, quelques occurrences dans les *Remarks on the philosophy of psychology* et chez von Wright dans *The tree of knowledge and other essays* et dans ses *Logical Studies*.

¹⁷⁴ A. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind*, n° 59, 1950, pp. 433–460.

au lieu de travailler sur une feuille de papier, travaille sur un ruban illimité dans les deux sens au moyen d'une tête de lecture/écriture.

La bande est constituée de cases, chaque case contenant un symbole. Ce symbole peut être un blanc, on dit alors qu'elle est vierge. La tête de lecture/écriture est capable de trois actions, tout ceci en fonction de l'état où elle se trouve au moment de la lecture.

Photo : La machine de Turing



Source : Magazine *Tangente*, Hors-Série n° 15, « La Logique, le vrai, le faux et l'incertain », Paris : Pôle, 2004, p.43.

Turing pensait que tout calcul automatisable peut être effectué avec sa machine ou plutôt à l'aide de ce qu'on a appelé la machine de Turing universelle. Cette idée de machine universelle est à la base de l'avènement des ordinateurs : les programmes sont des données particulières de la machine. Ils se différencient ainsi des anciennes tabulatrices que l'on devait programmer en changeant physiquement des connexions électriques à chaque nouvelle utilisation. Turing appelle calculable tout nombre calculable par sa machine universelle ce qui revient finalement à faire l'hypothèse implicite que tout ce que peut calculer l'homme peut l'être par une machine de Turing. Il est en principe possible de rentrer les règles et la position sur l'échiquier dans une machine de Turing et lui faire produire toutes les possibilités sur deux coups. Si une voie conduit au gain dans tous les cas, nous avons la réponse

au problème. Ainsi, on peut parler de problèmes calculables : ceux qui sont résolus par machine de Turing et donc plus généralement par ordinateur. La machine de Turing a ainsi permis de classer les problèmes : les calculables et les non calculables. Il faut cependant relever que parmi les problèmes calculables, certains le sont de façon purement théorique : le temps de calcul est trop long pour qu'on puisse l'effectuer.

Revenons à présent à ce que pensent von Wright et Wittgenstein de cette machine. Tout d'abord, il est clair que les trois hommes se connaissaient. Dans une lettre à Norman Malcolm qui date du 1^{er} décembre 1950, Wittgenstein l'atteste clairement¹⁷⁵. Ces *cours* auxquels Wittgenstein fait allusion ont été rassemblés, édités et publiés par Cora Diamond sous le titre *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cambridge 1939. Voici la liste de quelques participants qu'elle dresse : Malcolm, Gasking, R. C. Bosanquet, J. N. Findlay, Casimir Lewy, Marya Lutman-Kokoszynska, Rush Rhees, Yorick Smythies, Stephen Toulmin, A. M. Turing, Alastair Watson, John Wisdom, et G. H. von Wright.¹⁷⁶

De façon plus importante, ce qu'il faut relever ici, c'est le rejet par Wittgenstein de l'idée même d'une machine logique. Il affirme en effet qu'une telle machine n'existe point¹⁷⁷. Il donne ensuite la raison de son rejet d'une telle mécanique : il faudrait, pour qu'il en existe une, qu'il y ait une connexion nécessaire entre les mots et les choses. Or, en 1939, Wittgenstein avait déjà tourné le dos à la *bild théorie*. Pour cette raison, il récuse la thèse de Turing, même d'un point de vue théorique, étant donné que cette théorie est fondée sur une analogie illégitime aux yeux de Wittgenstein, l'analogie entre les symboles et les choses¹⁷⁸.

¹⁷⁵ B. McGuinness (Ed.), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2008, p. 469. “You're quite right, a mathematician by name of Turing attended my lectures in '39 (they were pretty poor!) and it's probably the same man who wrote the article you mention. I haven't read it, but I imagine it's no leg-pull.”

¹⁷⁶ L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cora Diamond (Ed.), New York: Cornell University Press, 1976, p. 7.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 194.

¹⁷⁸ *Id.*

Cette analogie est rejetée sous le prétexte qu'elle inclut de la rigidité dans le calcul alors qu'elle n'est pas justifiée. Ceci est en droite ligne de ce que nous avons appelé le tournant pragmatique de Wittgenstein, dû notamment aux influences combinées de Ramsey et de Sraffa.

On comprend donc l'opposition de Wittgenstein à l'idée même d'une machine à calculer. Qu'en est-il de von Wright ?

Von Wright n'a pas beaucoup pris la parole pendant les *Lectures* de 1939, d'ailleurs il venait d'arriver à Cambridge et contrairement à Turing, n'avait pas encore de grande réputation en Angleterre. Mais en dehors du fait qu'il a aidé à éditer les débats entre Wittgenstein et Turing, l'appréciation qu'il avait des machines et de la thèse de l'homme machine peut clairement être dite positive si l'on s'en tient à ce qu'il dit contre Descartes. Descartes distinguait en effet l'homme des autres animaux en qualifiant les derniers d'automates, incapables de penser, contrairement aux premiers dont les corps pouvaient disparaître sans que l'existence en soit altérée. Il disait des hommes qu'ils sont des choses pensantes et des animaux qu'ils sont des automates. Or, suivant la logique des machines de Turing, l'homme serait lui-même, au moins partiellement, un automate.

Des deux thèses ainsi présentées, celles de Descartes et de Turing, von Wright penche clairement pour la seconde. Pour lui, l'homme ne se distingue pas d'autres animaux par l'absence d'automatismes, mais au contraire par des automatismes beaucoup plus complexes qui exigent une plus grande attention afin de décrypter la logique humaine. Il explique que l'homme n'est pas moins animal que les autres animaux. Et ce qui fait précisément la spécificité de l'homme c'est qu'il est une machine beaucoup plus complexe que les machines qu'il crée.¹⁷⁹

De façon plus significative toutefois, c'est l'adhésion à un principe universel ou loi de la causalité de l'action humaine qui peut aider à dire que von Wright a, contre Descartes et Wittgenstein, rejoint les thèses de Turing. Il fait de la loi de la causalité la condition *sine qua non* à travers laquelle toute explication de l'action

¹⁷⁹ G. H. von Wright, *In the shadow of Descartes, Essays in the Philosophy of Mind*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998, p. 43.

humaine peut être fournie. Il en fait même une condition nécessaire de compréhension de l'action humaine¹⁸⁰.

Bien qu'il y ait donc des évidences de l'acceptation par von Wright de l'esprit de la philosophie de Turing, on ne peut réduire son penchant formaliste à une absence de critique de ces machines. Il faut au contraire observer attentivement la place prise par le formalisme dans l'ensemble des travaux de von Wright. Nous y reviendrons abondamment dans la deuxième partie du présent travail¹⁸¹. Passons à présent à ce que nous avons appelé plus haut la guillotine de Hume.

3.2. DE L'IMPOSSIBILITÉ D'INFÉRER LES OBLIGATIONS À PARTIR DES FAITS OU LA GUILLOTINE DE HUME

Bien que notre but ici soit d'exposer brièvement la guillotine de Hume, nous le ferons de manière à voir pourquoi il peut y avoir des raisons de vouloir apporter une solution logique au problème. C'est parce que, comme nous le verrons, l'argument de Hume a deux versions, dont l'une forte et l'autre faible. Mais avant de donner ces deux formes de l'argument, commençons par indiquer sa formulation classique.

Hume remarque que nombre de personnes raisonnent en passant, de manière presque imperceptible, d'énoncés fondés empiriquement à la formulation d'obligations¹⁸². Il observe en effet que notre lecture de ces arguments est influencée par des éléments de notre culture que nous avons intégrés sans aucune réflexion. Sa thèse de Hume est formulée en utilisant des marqueurs de proposition universelle, ce qui lui a valu le surnom de « guillotine de Hume ». Cette guillotine exclut donc complètement la possibilité d'inférer une obligation à partir d'un fait

¹⁸⁰ Ce point est suffisamment important pour mériter d'être noté directement à partir de sa source. Von Wright explique: "One could say: the truth of the rational explanation is basic to the truth of a corresponding causal explanation. The existence of a causal explanation can be postulated for all cases where there is a rational explanation. The postulate has a heuristic value, encouraging 'brain research'. When one sticks to the postulate, the existence of a causal explanation parallel to a given rational one becomes (like a) logical necessity or an *a priori* feature of reality. This is similar to a view which some people have entertained about the Universal Law or Principle of Causation". *Ibid.*, p. 149.

¹⁸¹ cf. *infra*, chap. 5.

¹⁸² D. Hume, *A Treatise of Human Nature [1739]*, David Fate Norton & Mary J. Norton (Eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007, p. 177.

ou la possibilité d'inférer une proposition normative à partir d'une proposition descriptive. On appellera cette thèse la thèse de Hume. Par conséquent, le problème à résoudre ici est celui de savoir jusqu'où cette thèse peut être soutenue. Le problème a évidemment une dimension éthique indéniable puisque la majorité des sociétés tient pour obligatoire ce qu'elles estiment avoir de la valeur. Cette obligation tient du fait que sans le dévouement des membres de la société à agir conformément à ces valeurs, et donc, l'échec à les transformer en obligation, on est inévitablement conduit à la disparition de ces valeurs, et par suite, des éléments importants de cette société. Comment ce qui est, est lié à ce qui doit être ? Existe-t-il entre les jugements de fait et les jugements de valeur une relation de classe à sous-classe ? Ce qui se joue en effet dans le problème de la relation du fait au devoir est la possibilité d'une inférence en matière d'éthique, donc de l'applicabilité même de la logique à l'éthique.

Pour avoir une idée de l'importance de ce problème, il suffit de considérer un problème très actuel : le problème du réchauffement climatique. La question qui se pose souvent est, quelles sont les données (scientifiques) qui prouvent que l'émission de gaz à effets de serre est suffisamment destructrice de la couche d'ozone de sorte qu'on doive cesser d'émettre ces gaz ? On voit bien que cette question a deux segments, un segment descriptif qui porte sur l'existence des données et un segment normatif, « on doit cesser d'émettre des gaz à effets de serre ». Or on a souvent vu des dirigeants tenir des arguments du genre suivant :

S'il existe des données scientifiques qui prouvent la destruction de la couche d'ozone par l'émission de gaz, alors nous réduirons nos émissions de gaz

Or il n'existe pas de telles données scientifiques

Donc nous ne sommes pas tenus de réduire nos émissions de gaz.

Ceux qui critiquent cet argument et les autres arguments de cette nature ne s'appuient pas sur le fait qu'ils nient l'antécédent de la majeure en premier au lieu d'en nier le conséquent. Cet aspect informel de l'argument doit être souligné pour éviter de réduire la logique dont il s'agit ici à la logique formelle. En effet, les interprétations de la thèse de Hume l'ont souvent réduite à une compréhension purement formelle, indiquant que Hume fait ici référence aux inférences formellement valides. Mais selon McIntyre, Hume parle ici de l'inférence au sens

général d'établir une conclusion en partant de prémisses.¹⁸³ Pour revenir à notre argument, remarquons que ceux qui critiquent cet argument ne nient pas non plus la possibilité de passer comme on le fait ici d'énoncés descriptifs basés sur des données à des énoncés normatifs exprimant une obligation. Ils s'appuient au contraire sur l'existence réelle de données scientifiques concourant à établir les faits qui sont précisément niés. Dès lors, on peut retenir deux choses : d'une part, les arguments dans la vie réelle sont souvent évalués informellement et non pas formellement, et d'autre part, il apparaît qu'il est généralement admis que l'existence de faits probants puisse amener à conclure à une obligation. Or, c'est précisément contre cette deuxième idée que s'érige la thèse de Hume. Si cette thèse est vraie alors il relève du simple non-sens de dire, en se fiant aux scientifiques, que nous devons arrêter d'émettre des gaz à effet de serre. Et puisque nombre de débats éthiques reposent sur des évidences fournies par des scientifiques ou du moins par ceux qu'on appelle des experts, il apparaît qu'une analyse montrerait qu'ils sont pour la plupart infondés ; il ne peut donc y avoir de débats en éthique. C'est là une conclusion grave qui met à mal non seulement l'éthique normative, mais aussi l'éthique appliquée.

Ce problème est examiné, chez Hume, à travers une série de précisions dont seules les plus importantes pour notre entreprise doivent être reprises ici.

Au rang de ces précisions, nous avons en premier les précisions terminologiques. Toutes nos connaissances, dit Hume, résultent des *perceptions* et donc s'il existe une connaissance du bien ou du mal, elle aussi résulte des perceptions. Il y a deux types de perceptions à savoir les *impressions* et les *idées* qu'on distingue par la force ou l'intensité avec laquelle elles nous parviennent. La distinction entre l'impression et l'idée est semblable à la distinction entre sentir et penser¹⁸⁴. Il faut distinguer deux types d'impressions, les *impressions originales* et les *impressions secondaires*. Les premières viennent directement de nos sens tandis que les secondes nous affectent par le biais des idées. Les sensations secondaires

¹⁸³ Selon le schéma théorique que nous adoptons ici, les pensées de Wittgenstein et de von Wright sur l'éthique sont des espèces de réponse à ce problème humien puisqu'il traite de l'éthique aussi sous l'angle de son rapport soit à la logique à la fois formelle et informelle, soit à la rationalité scientifique.

¹⁸⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *op. cit.* p. 7.

ont d'abord été originales, mais ne le sont plus, car l'objet qui affecte les sens n'est plus présent, elles sont en quelque sorte remémorées. C'est par le *souvenir* en effet que s'établit la connexion entre l'impression et l'idée¹⁸⁵. C'est en se souvenant qu'un objet a produit sur nous une certaine sensation qu'on parvient à avoir une impression secondaire. Il y a entre un objet et son idée, dit Hume, une relation de *conjonction constante*. Et tout ceci n'est que le souvenir d'une expérience passée. D'ailleurs, cette conjonction constante donne naissance à l'établissement, sans aucune forme de vérification, d'une relation de cause à effet entre les deux impressions. Cette distinction entre impression originale et impression secondaire permet à Hume d'anticiper une thèse courante suivant laquelle notre esprit affecte notre corps et qu'ainsi, il est tout à fait possible de dériver des sensations ou des passions d'idées. Ceci est d'autant plus plausible qu'on peut avoir des impressions qui sont calmes et par conséquent se rapproche davantage des idées¹⁸⁶.

Nous avons aussi des précisions qui touchent à la nature de la philosophie. La philosophie est en effet divisée entre la *philosophie spéculative* qui concerne l'entendement seul et la *philosophie pratique* qui touche les actions et les passions. Or, la morale est souvent rangée dans la deuxième branche puisqu'elle traite avant tout de nos sentiments. Et puisque le sentiment est une impression, la morale doit être exclue de la raison, ceci est l'argument général de Hume. Il le renforce en convoquant des arguments plus spécifiques dont l'un est fort, concordant ainsi avec sa thèse générale, et l'autre faible, entrouvrant la porte à une réconciliation possible entre les faits et les obligations.

L'argument fort : la distinction entre la nature de la raison et la nature des passions

L'argument fort se décline lui-même en deux formes

Première forme :

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.61.

¹⁸⁶ Les mots de Hume méritent d'être repris ici : "Our decisions concerning moral rectitude and depravity are evidently perceptions; and as all perceptions are either impressions or ideas, the exclusion of the one is a convincing argument for the other. Morality, therefore, is more properly felt than judg'd of; tho' this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea, according to our common custom of taking all things for the same, which have any near resemblance to each other." p. 302.

La raison est l'instance de découverte du vrai et du faux

Or le vrai est l'accord soit des idées entre elles-mêmes, soit des idées avec les faits

Tout ce qui ne touche pas à l'accord entre les idées entre elles-mêmes ou entre les idées et les faits ne peut donc faire l'objet de la raison

Deuxième forme :

Les passions ou les actions ne peuvent faire l'objet d'un accord ou d'un désaccord avec d'autres passions ou actions puisqu'elles sont complètes en elles-mêmes et ne sont pas définies en référence à autre chose.

Les passions ou les actions ne peuvent donc être ni vraies ni fausses.

Par conséquent, les actions peuvent être blâmables ou non, mais elles ne peuvent être raisonnables ou irraisonnables.

L'argument faible : la raison peut indirectement inciter à une action par une inférence du moyen en vue d'atteindre une fin.

La raison peut néanmoins influencer notre conduite à deux conditions, soit en nous indiquant l'objet propre de notre passion, soit en nous renseignant sur le moyen à adopter afin de réaliser cette passion¹⁸⁷.

Par la détermination de ce moyen, la raison peut orienter une passion en indiquant l'action à entreprendre. Il fait ainsi sens de parler de mauvais calcul des moyens en vue d'atteindre une fin et de dire à propos du moyen choisi qu'on s'est trompé.

Or on ne peut se tromper que là où le vrai est possible.

Il y a donc une liaison indirecte entre l'idée et l'action et donc, la morale peut donc indirectement être dérivée de la raison.

En disant d'une conduite qu'elle est irraisonnable, on ne fait pas autre chose qu'utiliser ce terme dans un sens analogique. La preuve qu'il n'y a ici qu'analogie c'est qu'il n'y a pas de conversion possible. Tous les cas où une erreur de calcul a en effet été commise ne sont pas des cas d'immoralité et il est même récurrent de dire d'une personne qu'elle a eu une conduite irraisonnable en la plaignant¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 295.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 296.

C'est la question de la réconciliation, fut-elle indirecte entre les énoncés factuels et les énoncés normatifs, qui va sous-tendre le travail de von Wright.

3.3. LA REPRISE DE LA GUILLOTINE DE HUME PAR VON WRIGHT

Von Wright offre une solution à deux volets à la guillotine de Hume, ce que nous appellerons le volet positif et le volet négatif. Puisque le volet positif va dans le sens de la rupture avec Wittgenstein et que notre but ici n'est pas de montrer une contradiction entre nos deux auteurs, mais une continuité, nous consacrerons notre énergie uniquement à présenter le volet négatif de cette solution. Ce volet négatif peut être désigné par le titre de « dichotomie logique/éthique ». Cette dichotomie se décline sous quatre aspects.

3.3.1. L'irréductibilité des faits aux valeurs

Von Wright envisage le problème de Hume sous le prisme de la différence entre la description et la prescription¹⁸⁹. S'il existe une différence nette entre les descriptions et les prescriptions, alors la thèse de Hume est correcte, mais si une telle différence n'est pas nette alors la thèse de Hume peut être au moins amendée. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la solution sémantique que von Wright donne au problème de Hume. Cette solution consiste essentiellement à montrer l'ambiguïté sémantique des normes qui sont souvent formulées prescriptivement mais qui mettent aussi en avant des descriptions.

Ainsi, la solution de von Wright au problème de Hume repose sur les deux remarques suivantes :

La première c'est qu'on peut bien considérer qu'un énoncé contenant la copule être (est) exprime non pas un fait, mais une norme, ce qui ferait des énoncés dont on pense à première vue qu'ils sont descriptifs des énoncés prescriptifs.¹⁹⁰

La seconde c'est qu'on peut bien considérer qu'un énoncé contenant le terme « doit » exprime non pas une obligation, mais un fait, ce qui ferait des énoncés dont on pense à première vue qu'ils sont prescriptifs des énoncés descriptifs.

¹⁸⁹ G. H. von Wright, "Is and Ought [1985]", dans *Normativity and norms, Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Paulson Stanley & Paulson Bonnie Litschewski (Eds.), Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 371.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 370.

Dans cette lancée, von Wright pointe une ambiguïté des énoncés déontiques dont il parle aussi dans *Norm and action, Is there a logic of norms ?, Valuations, etc.* Cette ambiguïté tient du fait qu'un énoncé normatif peut être à la fois une prescription et une description. Une mention portée dans un code légal prescrit non seulement un certain comportement aux agents, mais aussi décrit le fait que la prescription en question existe¹⁹¹.

Sur la question de savoir si les normes peuvent être vraies ou fausses, on a deux thèses : selon les cognitivistes, les normes peuvent être vraies ou fausses. Et à l'intérieur du cognitivisme, on distingue le cognitivisme naturaliste et le cognitivisme non-naturaliste. Le premier pense que les normes sont des faits empiriques, c'est-à-dire contingents, tandis que le second pense que les normes sont une réalité sociale née de la réflexion sur la nature de la loi et de la morale. Selon les prescriptivistes, les normes ne peuvent être vraies ou fausses. Elles expriment seulement ce qui doit être fait. Les normes sont formulées par des autorités normatives et adressées à des agents normatifs sur le schéma d'un maître qui donne des ordres à ses serviteurs.

On voit clairement que pour von Wright, les normes ne peuvent être vraies et par conséquent, une réponse affirmative ne peut être donnée au problème de Hume. La raison, indique-t-il, c'est que toute inférence logique présuppose une préservation de la vérité, des prémisses à la conclusion. Or étant donné que les prescriptions ne sont vraies ni fausses, elles ne peuvent préserver quelque valeur de vérité que ce soit¹⁹². L'auteur énonce sa position sans ambiguïté en indiquant que les normes déclarent certaines choses (actions ou états) obligatoires, permises ou interdites. De telles déclarations, dit-il, ne sont ni vraies ni fausses et il ne peut exister de relations logiques, par exemple des relations de contradiction ou d'implication, ni entre les normes mutuellement ni entre les normes et les faits. En ce sens, il existe entre les énoncés indicatifs et les énoncés impératifs un « fossé infranchissable »¹⁹³.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 371.

¹⁹² G. H. von Wright, "Is and Ought [1985]", art. cit., pp. 371, 375, 379.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 379.

Au cœur de la démonstration de von Wright se trouve un concept important, le concept d'assentiment, dont nous avons jusqu'ici fait peu mention, mais dont il est important de dire un mot.

Le concept d'assentiment est développé dans la foulée de la démonstration de von Wright portant sur l'impossibilité d'inférer des normes à partir des faits. L'assentiment est le substitut que von Wright propose à la place de la vérité, lorsqu'il s'agit des questions normatives. Selon l'auteur, lorsqu'une personne dit d'une certaine norme qu'elle est vraie, il montre au fond que compte tenu d'un certain nombre de paramètres, il a accepté cette norme, la faisant passer d'une hétéronomie (une loi fixée par une autorité normative extérieure) à une autonomie (une loi fixée par soi-même). Et c'est seulement à condition que la loi ainsi fixée soit rationnelle, c'est-à-dire ne demande pas expressément de faire des choses possibles, mais contradictoires, ni de faire des choses qui sont au-dessus de la capacité des agents, qu'elle est possiblement acceptée par le citoyen.

Qu'est-ce en effet de dire qu'une chose n'est pas au-dessus de ce que l'agent peut faire ? Il apparaît premièrement qu'il faut ici exclure toute doctrine métaphysique sur l'acte et la puissance. Von Wright développe la thèse de ce qui est en la capacité d'un agent à travers ce qu'il appelle la logique du changement, laquelle logique est un élément central de la logique de l'action dont nous parlerons au chapitre 5. Nous pourrions dire à titre de résumé à ce qui va suivre que la logique déontique traite des propositions normatives possibles et impossibles tandis que la logique de l'action traite des actions humaines possibles et impossibles. Tout ceci fait qu'au fond, la question de la liberté est une dimension essentielle du rapport entre l'éthique et la logique tel que le perçoit von Wright.

3.3.2. L'existence de la liberté et la distinction entre les sciences de la nature et les sciences humaines

La démonstration de l'existence de la liberté est un autre point à partir duquel von Wright établit une dichotomie entre la logique et l'éthique, l'éthique prise dans ce contexte-ci comme une théorie de l'action.

C'est à partir de 1971 qu'il faut explorer cette question dans les écrits de von Wright. Cette année est marquée par la publication de *Explanation and Understanding* (1971) qui sera complétée trois années plus tard par *Causality and*

Determinism (1974). Von Wright indique en effet dès la préface de *Causality and Determinism* que ce deuxième ouvrage est un développement du chapitre deux du premier, il ne doit son existence qu'à la différence qu'il a voulu faire entre la causalité telle qu'elle est souvent exprimée dans les sciences humaines et sociales et la causalité telle qu'elle est exprimée dans les sciences de la nature. Mais on peut dire que les deux ouvrages visent à promouvoir la même thèse, celle suivant laquelle on ne peut parler d'un déterminisme universel à l'échelle de l'action humaine.

Le premier ouvrage est surtout une clarification conceptuelle dont le but est de montrer la différence entre les sciences naturelles et les sciences humaines, afin d'éviter la confusion souvent faite entre expliquer un phénomène et le comprendre. Il est souvent admis que comprendre un phénomène veut dire pouvoir l'expliquer, de même qu'expliquer un phénomène veut dire l'avoir compris. Pour von Wright, ces deux verbes marquent pourtant une différence épistémologique aux implications immenses. Les sciences naturelles, dit-il, reposent sur le principe d'explication (*explanation*) tandis que les sciences humaines reposent sur le principe de compréhension (*understanding*). La différence fondamentale qui amène à cette distinction est le fait que les sciences humaines étudient un être doué d'une intention, un être porteur de sens qui par conséquent agit en fonction du but qu'il s'est fixé. La téléologie de l'action humaine est donc ce qui lui donne un trait foncièrement différent des autres actions qu'on peut avoir dans le monde.

On peut comprendre la position de von Wright en remontant à la clarification conceptuelle qu'il fait au chapitre III et qui aboutit à l'affirmation suivant laquelle les sciences de l'homme ne fournissent pas d'explications causales¹⁹⁴. Pour comprendre cette proposition, il faut faire la distinction entre un certain nombre de concepts, explication causale, explication téléologique, explication quasi-causale et explication quasi-téléologique. Il faut garder à l'esprit, en définissant ces concepts, qu'ils se situent dans le cadre de la logique temporelle de von Wright. Les explications causales renvoient au passé et essaient de retracer les circonstances précédant la survenance d'un état d'affaire et dont cette survenance pourrait dépendre. Il existe, entre l'antécédent et le suivant une relation de cause à effet. Les

¹⁹⁴ *EU*, p. 153.

explications téléologiques exhibent la même liaison entre deux états d'affaires sauf qu'elles renvoient au futur, ce en vue de quoi une action a été faite par un agent, son intention. Certaines explications causales sont données sous la forme d'explications téléologiques, ce sont alors des explications quasi-téléologiques. D'autres explications téléologiques par contre sont formulées sous la forme d'explication causale, ce sont les explications quasi-causales. Il y a donc une relation de parité entre les explications causales et quasi-téléologiques d'une part et les explications téléologiques et quasi-causales d'autre part. Von Wright explique la différence en ces termes :

Une différence conceptuelle entre les explications causales et quasi-téléologiques, d'une part, et les explications quasi-causales et téléologiques, d'autre part, est donc que les explications du premier type dépendent pour leur validité de la vérité des connexions nomiques alors que les explications du second type ne le font pas - du moins pas dans leur forme manifeste¹⁹⁵.

Quoique les exemples pris par l'auteur pour illustrer ces différences soient parfois à la limite difficiles à démêler, il nous semble plus important de comprendre le but ici : montrer qu'il y a des choses qui dépendent de nous et que nous ne pouvons, en convoquant le principe que nous serions manipulés, rester passif et observer le cours des choses, à moins que ce soit intentionnel. Il explique que les systèmes que les sciences expérimentales étudient peuvent être manipulés par un agent extérieur. Cet agent a appris à reproduire les états initiaux des systèmes dans des conditions où ils n'auraient pas vu le jour autrement. Les systèmes étudiés par les chercheurs en sciences sociales ne peuvent, en règle générale, être manipulés par des agents de l'extérieur, au lieu de cela, ils peuvent être manipulés par des agents de l'intérieur¹⁹⁶.

Ce point est important pour comprendre le projet d'ensemble de von Wright puisqu'il marque un retournement de la situation ; au lieu de faire du déterminisme une excuse pour clamer l'irresponsabilité de l'agent, l'auteur l'utilise plutôt pour renforcer l'idée d'une responsabilité absolue de l'agent. Le fait que l'agent agisse intentionnellement et qu'on peut toujours fournir une explication téléologique à son

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 85. Nous traduisons.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 164.

action montre que le comportement de l'agent peut toujours être expliqué et donc, qu'il peut en répondre. Une position déterministe, remarque-t-il, loin de remettre en cause l'idée de responsabilité, est au contraire nécessaire pour la justifier correctement¹⁹⁷.

L'arsenal conceptuel utilisé par l'auteur pour défendre sa thèse de l'agent absolument responsable consiste à remplacer l'idée de cause par l'idée de condition. Partant de ce remodelage, von Wright se pose la question de savoir si un agent humain peut être la condition suffisante par laquelle un événement survient dans le monde et répond affirmativement. Et il l'explique de manière plus concise en montrant que l'anti-déterminisme se construit en isolant une partie du monde sur laquelle nous agissons volontairement et nous présentons comme responsables des effets lesquels sans notre intervention ne seraient pas présents. L'idée que la causalité est possible à l'échelle d'une portion du monde est capitale, car elle permet à von Wright de reconnaître que toutes les causes ne sont pas imputables à l'homme puisqu'il y a bien des points de l'univers dans lesquels l'intervention de l'homme est presque nulle. L'idée de causalité ne présuppose pas *a priori* la volonté humaine. Cette nuance permet à von Wright d'écarter comme justification du déterminisme la non-corrélation entre la volonté d'un homme et l'ordre du monde. Il insiste plutôt sur l'idée que cette volonté peut s'exercer localement.

Selon le schéma tracé par von Wright, le monde serait organisé en petits mondes ou systèmes sur les cours desquels un agent peut intervenir pour un système précis sans jamais pouvoir agir sur tous ces systèmes à la fois¹⁹⁸. Donc, même si nous ne pouvons pas agir sur le monde tel qu'il est globalement, il n'est pas question pour notre auteur d'admettre que nous sommes entièrement passifs sur le cours du monde. S'érigeant contre cette thèse de la passivité qu'il fait d'ailleurs remonter à Hume, le finnois affirme que notre réponse à la question de savoir comment nous apprenons à isoler un fragment de l'histoire d'un monde en un système fermé et à connaître les possibilités (et les nécessités) qui régissent les développements au sein d'un système est la suivante :

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 81–82.

Nous apprenons cela d'une part en mettant le système en mouvement à plusieurs reprises en produisant son état initial, puis en observant (« passivement ») les étapes successives de son développement, et d'autre part en comparant ces étapes successives avec les développements des systèmes provenant de différents états initiaux¹⁹⁹.

L'illusion a été nourrie, remarque von Wright, par notre tendance à penser, dans l'esprit de Hume, que l'homme dans un état de passivité pure, simplement en observant des séquences régulières, peut enregistrer des connexions causales et des chaînes d'événements reliés causalement qui, par extrapolation, pénètrent l'univers d'un passé infiniment lointain à un avenir infiniment lointain. Cette perspective ne remarque pas que les relations causales sont relatives à des fragments de l'histoire du monde qui ont le caractère de ce qu'on peut appeler des systèmes fermés²⁰⁰. L'idée majeure de *Explanation and Understanding* est donc que puisque nous faisons partie d'un système sur lequel nous pouvons intervenir, nous sommes finalement responsables aussi si nous n'agissons pas. Selon cette idée que nous allons plus amplement présenter dans le cadre de notre lecture de *Norms and actions*, le contraire de l'action est la retenue. Si nous nous en tenons à la définition que l'auteur donne de la retenue, une passivité intentionnelle²⁰¹, il nous semble qu'il faut alors conclure que pour lui, nous sommes de toute façon responsables de ce qui se passe dans notre système, soit en y intervenant soit en nous abstenant d'y intervenir.

Dans *Causality and Determinism*, l'auteur prolonge son argument en se concentrant cette fois-ci non pas sur la notion de causalité en tant que telle, mais sur le lien qu'il peut exister entre cette idée de causalité et l'affirmation d'un déterminisme universel. Le but de von Wright n'est plus en effet de faire une différence entre la causalité dans les sciences expérimentales et la causalité dans les sciences humaines, il veut maintenant se consacrer exclusivement à la causalité à l'échelle de la nature afin de montrer qu'une telle causalité n'implique en rien un déterminisme universel et notamment à l'échelle humaine. Il fait donc vite de

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 63–64. Nous traduisons.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 82.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

relever que le concept de causalité tel qu'il va le définir est intrinsèquement lié à la théorie de l'action humaine. Il relève aussi que cette conception de la causalité est fondée sur une organisation atomique du monde dans laquelle les états d'affaires indépendants sont reliés dans une logique de succession que l'auteur appelle logiques de demain et d'hier. Enfin, il mène une lutte acharnée contre le déterminisme dont la véracité, dit-il, doit demeurer une question ouverte. L'argument de ce deuxième ouvrage est ainsi résumé dès les premières pages de la première partie : « *Et cela implique, comme j'essaierai de le montrer, que l'idée de déterminisme causal, associée à cette idée de causalité, ne peut revendiquer sa validité que pour des parties limitées du monde, et non pour le monde dans son ensemble.* »²⁰²

Il y a donc, en arrière-fond de ces deux ouvrages, une critique assumée du déterminisme. L'idée majeure du déterminisme, celle suivant laquelle il n'y a pas d'alternatives causales dans le développement du monde en dehors de la nécessité interne du monde lui-même, est fortement remise en question par von Wright qui y voit l'idée que le monde est gouverné par des lois vis-à-vis desquelles aucune intrusion n'est possible. Le déterminisme prône une vue linéaire du temps. Mais comme le remarque notre auteur, il faut faire la différence entre un déterminisme ontique et un déterminisme épistémique. Son argument pourrait être schématisé comme suit :

Le monde serait entièrement déterminé si nous le connaissions dans son entièreté et pas seulement dans certaines portions.

Nous ne connaissons pas le monde dans son entièreté, mais seulement dans certaines portions

Il s'ensuit que le monde n'est pas entièrement déterminé.

L'on pourrait bien admettre un déterminisme ontique, suivant le modèle d'un univers préalablement organisé par une intelligence divine, laquelle surpasse l'intelligence humaine et fait finalement que, tout ce que les hommes font et croient ainsi agir librement doit finalement être situé dans ce projet conçu antérieurement à leur existence. Mais un tel déterminisme ne saurait exclure l'action humaine, car les hommes ne partagent pas avec Dieu la même forme d'intelligibilité. À l'échelle

²⁰² CD, p. 2.

humaine, certaines choses sont connues et d'autres ne le sont pas. Un déterminisme épistémique impliquant que les hommes savent nécessairement à quoi ressemblera demain ne peut être admis à l'échelle humaine. Or, puisque ce n'est pas à l'échelle divine, mais à l'échelle humaine que l'action importe, il faut conclure qu'il n'y a point de déterminisme. Ou, pour utiliser le schéma même de von Wright, le fait qu'il y ait un déterminisme ontique n'empêche en rien qu'il y ait indéterminisme épistémique. Pour notre auteur donc, les défenseurs de la thèse du déterminisme à l'échelle humaine font une confusion grave entre ce que l'homme sait et ce qu'il ne sait pas. Le fait que l'homme ait des connaissances plus ou moins pointues à une petite échelle de l'univers ne fait pas de lui un être dont l'intelligibilité peut s'étendre à l'univers tout entier. Il semble clair pour nous que c'est cette idée que von Wright veut exprimer par la formule que le déterminisme ne peut être établi qu'à l'échelle des fragments du monde²⁰³.

Il va même plus loin jusqu'à suggérer que le déterminisme épistémique devrait plutôt nous rendre optimiste, car il nous enseigne qu'il y a des fragments du monde que nous pouvons connaître et sur lesquels nous pouvons agir. Que ces actions s'inscrivent dans la logique d'une intelligence supérieure à la nôtre n'est pas quelque chose qui devrait nous préoccuper. Il y a ainsi, chez von Wright, l'idée que le déterminisme épistémique, considéré de manière fragmentaire, crée de l'indéterminisme épistémique, considéré de manière globale et finalement crée des intrusions ontiques. C'est ce qu'il résume dans le dernier paragraphe du livre lorsqu'il affirme que « *Ce que l'action présuppose n'est que la certitude épistémique qui, tant qu'elle n'est pas ébranlée, implique la croyance dans la contingence ontique de certains changements et tient donc pour acquise une certaine marge d'indéterminisme dans le monde.* ».²⁰⁴

²⁰³ *Ibid.*, p. 136. La formule en question est : « only for fragments of the world can determinism ever become established. »

²⁰⁴ *Id.* Nous traduisons. On peut voir la même chose dans un autre texte. Dans *Practical Reason*, il revient sur la question du déterminisme mais sa position n'a pas changé. Il continue à défendre une position intermédiaire entre un déterminisme et une liberté extrêmes à l'échelle humaine. Selon lui, les hommes sont à la fois maîtres et esclaves de leur histoire. *PR*, p. 2.

On voit de ce qui a été dit dans cette section comment von Wright montre l'impossibilité d'inférer les obligations à partir des faits. Si l'on pouvait dériver des obligations à partir des faits, alors il serait possible de prédire une action à l'échelle humaine. Or, l'existence de la liberté fait qu'il n'est pas possible de prédire une action à l'échelle humaine. Il s'ensuit alors qu'il n'est pas possible d'inférer des obligations à partir des faits. Passons maintenant à un autre point de démonstration de cette dichotomie logique/éthique.

3.3.3. La distinction entre la loi et la morale

Un autre élément important de la dichotomie logique/éthique est la distinction entre la loi et la morale. La difficulté d'imposer la régularité à l'éthique a en effet été relevée à plusieurs occasions par von Wright. En 1990 déjà, il faisait remarquer dans un article intitulé « *On Law and morality, a dialogue* »²⁰⁵ que la connexion entre loi et moralité n'est pas limpide. On peut dire que son but au fond est de montrer qu'il ne peut y avoir de loi morale, qu'on ne peut passer de l'existence d'une contrainte sociale (la loi) à l'établissement de la nécessité de cette contrainte (la morale). La loi morale, dit-il, « est une vision de la morale à la lumière d'une loi idéalisée »²⁰⁶.

Pour défendre cette thèse, il adopte le schéma argumentatif suivant. Il invite d'abord à clarifier le sens des concepts de loi et de morale qu'il présente comme deux concepts vagues, étant essentiellement des familles de concepts, c'est-à-dire s'appliquant souvent à des réalités sans assurance d'identité de sens. Il définit la morale comme un phénomène de la vie vécue, puisque la morale n'en est une que parce qu'elle est reflétée dans la manière dont les gens vivent et interagissent. La morale est principalement ce que font les gens, elle n'a pas un caractère de nécessité. La loi par contre a un caractère de nécessité, non pas en général, mais selon qu'elle est établie dans une société. La nécessité de la loi ainsi établie tient du fait qu'elle interdit un certain nombre de choses dont la non-interdiction contribuerait à coup sûr à déréguler la société. Von Wright établit ainsi une

²⁰⁵ G. H. von Wright, "On Law and Morality, A dialogue", *Ratio Juris* 3, no. 3 (1990): pp. 321–330.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 327.

distinction nette entre loi et morale. La morale, dit-il, est intrinsèquement liée aux questions du bien et du mal, du juste et de l'injuste. La morale, selon lui, est donc fondamentalement axiologique. Le droit — même le droit coutumier — est avant tout déontologique, l'idée de droit la plus profonde étant celle de la prohibition²⁰⁷.

Cette distinction lui permet ensuite d'évacuer à la fois l'éthique déontologique à la Kant dans laquelle le concept de déontologie ne peut être pris dans un sens analogique²⁰⁸. Même si un consensus est possible sur une question morale, il ne s'en suit pas qu'il est garanti *a priori* par le degré de rationalité des personnes qui veulent y parvenir. La raison de ce risque d'échec est que tous les hommes, même les plus éduqués, ne parviennent jamais à se débarrasser complètement de leurs émotions. L'action qui est accomplie selon le devoir est, dit von Wright, juste et non bonne ; la raison à ceci est qu'il y a « des » bonnes choses qui se situent au-delà de notre devoir. La conclusion est donc nette : « *En aucun cas, précise von Wright, je n'accepterais qu'il y ait un lien logique (conceptuel) entre la bonté et le devoir qui rend l'une des notions dérivables de l'autre. Leur lien, s'il en existe un, est lui-même de nature axiologique et évaluative.* »²⁰⁹

De plus, la distinction entre l'axiologique et le déontologique n'est pas la seule chose qui permet à l'auteur de *Norm and Action* de rejeter le lien entre morale et loi. Il fait aussi la différence entre le contenu matériel et la forme de toute morale. En effet, lorsqu'un principe moral est érigé en loi, elle s'applique théoriquement à tous les hommes. Or, cette application théorique n'est possible qu'avec l'évacuation de la vie réelle des hommes. C'est cette inadéquation qui explique le décalage entre la morale et la loi. La loi en tant que législatrice d'une société est toujours une morale tropicalisée, l'existence d'un code légal indique donc déjà la relativité culturelle de la morale. L'auteur traduit encore cette idée en expliquant que la morale transcende la loi ; c'est parce qu'elle est différente de la morale que la loi peut être dite injuste. La loi juste est elle-même l'expression d'une loi ajustée à des principes moraux²¹⁰.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 323.

²⁰⁸ *Id.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 324.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 327.

3.3.4. La nécessaire subjectivité de l'éthique

Un dernier point sur lequel s'appuie von Wright pour montrer la dichotomie logique/éthique est la nécessaire subjectivité de l'éthique. Dans « Valuations, or How to Say the Unsayable? »²¹¹, il reprend pour l'actualiser la théorie des valeurs développée par Wittgenstein dans le *Tractatus*. Selon cette théorie qui est adossée à la logique et aussi à la métaphysique, les propositions sensées sont soit vraies ou fausses ; si une proposition n'est pas vraie alors elle est fausse et inversement, si une proposition est vraie alors elle n'est pas fausse. Le *Tractatus* distingue alors les propositions qui expriment une nécessité de celles qui expriment une contingence. Une proposition nécessairement vraie est une tautologie et une proposition nécessairement fausse est une contradiction. Une proposition qui est ou bien fausse ou bien vraie est une proposition contingente. Cette bipolarité des propositions sensées ne vaut pas, selon la théorie du *Tractatus*, pour les propositions utilisées en éthique, en esthétique et en religion. Au plus, les propositions de ces trois derniers domaines peuvent essayer de montrer quelque chose d'important ; elles ne réussissent jamais à les dire. Dans « Valuations », le but de von Wright est de prolonger cette vue proposée par Wittgenstein²¹².

Il faut d'abord relever que l'auteur préfère utiliser le terme « valuation » en lieu et place de valeur. La valuation se distingue de la valeur, dit-il, en ce qu'elle est avant tout une construction. La valuation présuppose un sujet valuant (il peut également s'agir d'un sujet collectif) et un objet valué. Ensuite encore, la valuation présuppose l'acceptation ou le rejet par le sujet d'un certain état de choses ou d'une attitude. Enfin, la valuation présuppose que le sujet estime qu'une certaine attitude est proche des standards d'excellence. Cet ensemble de présuppositions amène von Wright à conclure que les valuations sont des attitudes émotionnelles²¹³. Puisque la norme est une chose valuée, elle montre alors des attitudes émotionnelles exprimées par des membres d'une société donnée. La chose valuée n'atteste en rien

²¹¹ G. H. von Wright, "Valuations, or How to Say the Unsayable", art. cit.

²¹² Relevons que von Wright n'épouse pourtant la thèse de Wittgenstein qu'en partie dans la mesure où il indique que les valeurs ne peuvent faire l'objet de théories certes, mais cela ne veut pas dire que les propositions normatives sont insensées. Nous y reviendrons dans le chapitre 5 ci-après.

²¹³ G. H. von Wright, "Valuations, or How to Say the Unsayable", art. cit., p.350.

de la pertinence de cette chose, il s'agit d'une simple désapprobation ou approbation d'une chose par un individu ou des individus pris collectivement comme membres d'une société. Partant de cette observation, von Wright insiste pour que la distinction soit faite entre le jugement de valeur « ceci est bien » et la proposition « x est y »²¹⁴. Dans « ceci est bien », on peut croire que le prédicat « bien » est attribué au sujet « ceci » comme s'il s'agissait d'un jugement qui ne dépend pas de l'émotion du sujet. Au fond, ce jugement est synonyme de « j'aime ceci » ; c'est la raison pour laquelle von Wright dit des valuations qu'elles sont fatalement subjectives et relatives²¹⁵.

Il y a donc ici une grande proximité entre von Wright et le Wittgenstein du *Tractatus*. Von Wright s'intéresse lui aussi aux difficultés linguistiques, notamment de la manière dont elles se manifestent dans l'expression des valeurs. Il parle précisément des ambiguïtés linguistiques dont il faut se débarrasser, les confusions qu'il dit consacrées par les philosophes eux-mêmes, lorsque ceux-ci par exemple en viennent à indiquer que les énoncés « *j'aime ceci* » et « *ceci est bien* » sont des jugements de valeur. Lorsque les philosophes traitent par exemple ces deux énoncés comme des propositions, ils agissent dans le premier cas comme ci « j'aime ceci » est une proposition qu'on pourrait vérifier sans recourir aux états mentaux de celui qui fait l'énoncé, et dans le deuxième cas, ils agissent comme si le prédicat bien pouvait être attribué à ceci, sans même savoir à quoi correspondent le prédicat « bien » ou le terme « ceci ».

L'idée de clarification telle qu'elle est développée par von Wright est donc de distinguer un royaume contenant des entités qu'il dit « fictives », royaume auquel nous n'avons pas accès, de l'action même de dire la valeur qui, elle, se situe dans le cadre d'une pratique. Cette situation dans le cadre pratique justifie d'ailleurs le choix du titre de l'article. L'auteur dit :

C'est exprès que je l'ai appelé « valuations » et non « valeurs ». Le premier terme fait référence à quelque chose que nous faisons, et je pense qu'on peut lui donner une description relativement univoque. Le terme « valeurs » semble encore une fois renvoyer à un domaine d'entités dont il est difficile, voire impossible, d'avoir une vision

²¹⁴ *Ibid.*, p. 352.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 349.

claire. Peut-être qu'il n'y a pas un tel royaume, à proprement parler !²¹⁶

C'est seulement dans le cadre de ce pragmatisme, dit-il, qu'on peut avoir une description univoque des valeurs. Il prend ainsi sur lui de montrer que la théorie de la signification développée par Wittgenstein dans le *Tractatus* est convaincante, même si, dit-il, il construira ses propres arguments pour le montrer. Il avance, comme nous l'avons dit, une théorie émotive de l'éthique. Selon cette théorie, les valuations (l'acte de donner de la valeur à une chose) sont des émotions dont l'essence est l'approbation ou la désapprobation de ce qui arrive. Suivant encore Wittgenstein en la matière, von Wright indique que les valuations ne sont ni vraies ni fausses, en tant qu'émotions, elles sont seulement fortes ou atténuées. Et il apparaît clairement que c'est une telle théorie émotive de l'éthique qu'il développe aussi dans *Practical Reason* où il fait du fondement ultime de l'éthique l'intérêt de l'agent. Mais il faut passer par le détour de la fondation même des normes pour comprendre cette variante de l'utilitarisme. On peut en effet considérer qu'une norme est fondée par le fait qu'elle existe²¹⁷, car, pour qu'une norme existe, il faut qu'il y ait une autorité normative, des agents auxquels la norme s'applique, une formulation de la norme (un texte, une loi, etc.). L'auteur s'empresse toutefois de rappeler qu'une norme n'est pas le sens de la norme formulée, qu'elle n'est pas un énoncé. Ainsi, seuls les énoncés normatifs sont vrais ou faux, les normes elles-mêmes ne sont ni vraies ni fausses. Malheureusement, von Wright reste évasif sur la relation entre la norme et la formulation de la norme et se contente de mentionner ce point. Puisque les normes ne sont ni vraies ni fausses, il faut, pour en comprendre la cohérence, étendre le champ de la logique traditionnelle :

Parfois, le fondement de vérité d'une déclaration normative est déduit de l'existence d'une ou plusieurs normes. Par exemple : Qu'il y ait une norme à l'effet qu'il est obligatoire de faire p et une autre à l'effet que quiconque fait p doit aussi faire q. De ces deux normes, nous pouvons déduire une obligation de faire q c'est-à-dire une vérité (réelle) de l'énoncé normatif que q doit être fait. C'est évidemment une inférence valable. Mais ce n'est pas une inférence selon les « lois » de la logique traditionnelle. Afin de tenir compte

²¹⁶ *Ibid.*, p. 347. Nous traduisons.

²¹⁷ *PR*, p. 62.

de la nature et de la validité de cette inférence, une extension de la province de la logique est nécessaire.²¹⁸

C'est précisément par le biais de cette extension de la province de la logique, comme nous le verrons au chapitre 5 ci-après, que von Wright va proposer une solution à la dichotomie entre la logique et l'éthique.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette partie, nous avons mis en avant la difficulté d'avoir des propositions éthiques. La question qui se pose alors est celle de savoir s'il faut renoncer à tout discours sur l'éthique et se contenter du silence. Nous verrons dans la deuxième partie que nos auteurs sont en désaccord sur la posture à adopter vis-à-vis de la difficulté ainsi rencontrée. Quelles solutions avancent-ils ? Telle est l'interrogation centrale qui fera l'objet de notre réflexion dans la partie suivante.

DEUXIÈME PARTIE
LA LOGIQUE DÉONTIQUE DE VON WRIGHT
CONTRE LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE
WITTGENSTEIN

INTRODUCTION PARTIELLE

Nous insistons dans cette deuxième partie sur la divergence de nos deux auteurs quant à la démarche à suivre pour surmonter la difficulté exprimée dans la première partie. Wittgenstein va proposer de demeurer silencieux sur les questions éthiques, donnant ainsi naissance à ce que nous appellerons le mysticisme éthique (chapitre 4) tandis que von Wright va essayer d'enrichir la logique, notamment en construisant une logique des propositions normatives (chapitre 5). Il étend ainsi les frontières de la logique, ce qui lui permet de venir à bout du mysticisme défendu par l'auteur du *Tractatus*. Toutefois, les différentes objections auxquelles la logique déontique de von Wright fait face (chapitre 6) conduisent à douter du succès de la rupture d'avec les thèses de Wittgenstein.

CHAPITRE 4

LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN

Wittgenstein : « Cette façon de se jeter contre la limite du langage est l'éthique. À coup sûr, je tiens pour important que l'on mette un terme à tout le bavardage sur l'éthique (s'il y a là une connaissance, s'il y a des valeurs, si le bien se laisse définir, etc.) En éthique, on essaie toujours de dire quelque chose qui n'atteint pas — qui ne peut atteindre — l'essentiel de ce qui est en cause. »²¹⁹

Wittgenstein « Sur Heidegger », lundi, 30 décembre 1929.

Notre but dans ce chapitre est d'exposer la conception wittgensteinienne de l'éthique. Ce faisant, nous espérons mettre en lumière le rapport qu'il y existe d'une part avec des éléments qui relèvent du moment du *Tractatus* et d'autre part des éléments qui relèvent du moment des *Investigations*. Nous pensons ainsi pouvoir permettre de voir que l'éthique est l'un des domaines où la pensée de Wittgenstein a eu de la continuité. Pour réaliser notre objectif, nous commencerons par exposer brièvement la thèse de l'absoluité du jugement éthique défendue par Wittgenstein dans sa « Conférence sur l'éthique »²²⁰. Cette exposition nous permettra de mettre en lumière dans un second temps des mésinterprétations de la pensée éthique de Wittgenstein qui peuvent survenir. Enfin, nous exposerons ce qui est selon nous le véritable sens de l'éthique wittgensteinienne.

²¹⁹ L. Wittgenstein, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne: D'après les notes de Friedrich Waismann*, Brian McGuinness (Ed.), trad. Gérard Granel, Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1991, p. 39.

²²⁰ Cette conférence est la seule qui a été donnée par Wittgenstein ; elle mérite donc une attention particulière et sera notre point de départ dans ce chapitre.

4.1. DE L'ABSOLUTÉ DU JUGEMENT ÉTHIQUE

La « Conférence sur l'éthique »²²¹ commence par une spécification du sujet de l'éthique. Dans *Principia Ethica* G. E. Moore avait défini l'éthique comme l'enquête générale sur ce qui est bon. Wittgenstein adopte la formulation de Moore comme explication sommaire du terme ; mais il entend utiliser le terme « éthique » dans un sens plus large que d'habitude, dans un sens qui comprend en fait ce qu'il croit être la partie la plus essentielle de ce qu'on appelle généralement l'esthétique²²². Afin d'indiquer ce sens plus large, il propose de présenter à son auditoire une série d'expressions plus ou moins synonymes, dont chacune pourrait être substituée à la définition de Moore²²³.

Les synonymes qu'il fournit sont les suivants : l'éthique est la recherche « de ce qui a de la valeur », ou « de ce qui est vraiment important », ou « du sens de la vie », ou « de ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue », ou « de la bonne manière de vivre »²²⁴. Il est important de noter que seule la dernière de ces phrases indique un lien direct entre éthique et conduite²²⁵. Comme dans les *Carnets* et le *Tractatus*, Wittgenstein ne conçoit pas l'éthique comme s'intéressant en premier lieu aux problèmes de conduite ou de récompense ; le véritable centre d'intérêt éthique réside plutôt dans la découverte du sens permanent de la vie humaine pour que la vie soit alors comprise comme « digne d'être vécue ». Dans les *Carnets*, il dit qu'il est révélateur de la nature de l'éthique de voir que le suicide est le péché élémentaire²²⁶. Le suicide est le péché élémentaire, c'est-à-dire l'ultime échec éthique, parce que le suicide représente l'aveu d'une incapacité à trouver le sens de la vie qui le rend digne de vivre. Et si ce sens n'est pas trouvé, alors tout est permis.

²²¹ Dans la version de 1965, le texte qui suit la conférence est une transcription de notes prises par Friedrich Waismann pendant et après des conversations avec Wittgenstein et Moritz Schlick en 1929 et 1930. Nous nous rapporterons donc parfois à ces notes dans notre commentaire.

²²² *LE*, p. 43.

²²³ *Id.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 44.

²²⁵ C'est malheureusement une remarque qui a été peu faite par les commentateurs de ce texte. La conséquence en est que l'éthique de Wittgenstein, comme pour bon nombre d'autres conceptions, en est réduite à sa dimension sociale.

²²⁶ *NB*, p. 91.

Autrement dit, jusqu'à ce que le sens de la vie soit établi, les questions de conduite sont sans objet. La tâche fondamentale de l'éthique est donc de découvrir le sens de la vie.

Ayant ainsi précisé le sujet de l'éthique, Wittgenstein attire immédiatement l'attention sur une différence fondamentale dans la manière dont les expressions éthiques sont utilisées de temps à autre. Elles sont parfois utilisées dans un sens « trivial » ou « relatif ». Si, par exemple, je dis qu'il s'agit d'une *bonne* chaise, cela signifie que la chaise *sert*²²⁷ un certain objectif prédéterminé et que le mot « bonne » n'a ici de sens que dans la mesure où cet objectif a été fixé précédemment. En fait, le mot « bien » dans le sens relatif du terme signifie simplement qu'il faut atteindre une certaine norme prédéterminée²²⁸.

L'utilisation d'une expression de valeur au sens « relatif » est assez courante, et la forme logique de tels jugements de valeur « relative » se révèle facilement. Wittgenstein indique que tout jugement de valeur relatif n'est qu'un simple exposé des faits et peut donc être mis sous une forme telle qu'il perd toute apparence de jugement de valeur. Par exemple, « Cet homme est un bon coureur » signifie simplement qu'il court un certain nombre de kilomètres en un certain nombre de minutes, etc.²²⁹

Si les jugements de valeur relatifs ne présentent pas de problèmes profonds au philosophe, il y a un autre usage des expressions de valeur qui le fait. Cet usage, Wittgenstein l'appelle l'utilisation de telles expressions dans un sens « absolu », et c'est dans ce sens que de telles expressions appartiennent proprement à l'éthique. Il introduit des jugements « absolus » de valeur en opposant deux situations. Dans la première, une personne, après avoir observé une autre jouer au tennis, dit : « Vous jouez assez mal. » Supposons, dit Wittgenstein, que le joueur de tennis réponde « Oui, je joue mal, mais je ne veux pas mieux jouer au tennis. » C'est une réponse

²²⁷ L'emphase ici vaut le coup, car il s'agit de marqueurs qui ont pu permettre de voir dans l'éthique wittgensteinienne une éthique pragmatique.

²²⁸ *LE*, p. 44.

²²⁹ *Ibid.*, p. 45.

parfaitement intelligible ; on peut imaginer sans absurdité que le critique répond à son tour : « Eh bien, alors, c'est d'accord »²³⁰.

Considérez, cependant, une autre situation, d'une certaine manière analogue à la première : une personne en observe une autre qui raconte un mensonge grotesque et dit : « Tu te comportes comme une bête. » Et si le menteur répondait : « Je sais que je me comporte mal, mais je ne veux pas me comporter mieux » ? Le critique pourrait-il répondre intelligiblement, comme il l'a fait dans l'affaire du tennis : « Eh bien, alors, c'est d'accord » ? Certainement pas, dit Wittgenstein ; il dirait plutôt quelque chose comme : « Eh bien, tu devrais vouloir mieux te comporter ! » Wittgenstein considère ce dernier jugement comme un jugement *absolu* de valeur. L'expression de valeur (« devrait » dans ce cas) est utilisée dans un sens absolu plutôt que relatif. Et la différence entre les deux sens tient à leurs liens différents avec les énoncés de faits.

Imaginez, suggère-t-il, une personne omnisciente qui tient un registre complet de tout ce qui se passe dans le monde. Dans ce dossier, il y aurait tous les mouvements de tous les corps, tous les états d'esprit, bref, tous les *faits*. Y aurait-il dans ce dossier omniscient des jugements de valeur ? Il y aurait certainement des jugements *relatifs* de valeur. Par exemple, on y indiquerait que les êtres humains d'une certaine époque et d'une certaine culture ont tendance à choisir et à entretenir des chaises de telle ou telle dimension, matériau, forme, etc., et, puisque (*par hypothèse*) la chaise *C* répond à ces spécifications, on pourrait donc dire que *C* est une *bonne* chaise. Le jugement de valeur relatif ne serait qu'un moyen abrégé d'enregistrer les faits concernant les préférences d'un certain groupe d'êtres humains. Mais le descripteur omniscient pourrait-il enregistrer des jugements *absolus* de valeur ? Non, dit Wittgenstein, car tous les faits décrits se situeraient, pour ainsi dire, au même niveau et, de la même façon, toutes les propositions se situeraient au même niveau. Il n'y a pas de propositions qui soient, dans un sens absolu, sublimes, importantes ou triviales²³¹.

²³⁰ *LE*, p. 44.

²³¹ *Id.*

Les propositions décrivent les faits, les choses telles qu'elles sont ; les propositions ne peuvent donc exprimer des jugements de valeur que si ces jugements sont en quelque sorte des descriptions de faits. Les jugements de valeur relatifs ne sont bien sûr que des descriptions de faits sociologiques ; ils peuvent donc parfaitement s'exprimer dans des propositions. Mais les jugements absolus de valeur vont au-delà des faits d'une situation. Quand le critique dit au menteur, « vous *devriez* vouloir vous conduire mieux », il n'attire pas (simplement) l'attention du menteur sur une préférence générale de leur société.

Wittgenstein pense que la clé pour voir que les jugements absolus de valeur ne sont en aucun cas des descriptions est leur modalité. Les énoncés des faits sont toujours conditionnels ou mieux, contingents ; ils peuvent être vrais ou faux, selon les circonstances. Un jugement relatif de valeur, puisqu'il est réductible à des énoncés de fait, est également conditionnel²³². Mais un jugement absolu de valeur ne se présente pas comme un jugement vrai par contingence ; il tente plutôt d'exprimer une exigence ou une perspicacité *nécessaire*. Comme le dit Wittgenstein, si l'on pouvait parler de la voie *absolument* juste, ce serait une voie telle que *n'importe qui* devrait, la suivre, ou avoir honte de ne pas la suivre²³³. De même, parler du bien *absolu*, c'est parler d'un état de fait tel que chacun, quelles que soient ses préférences, serait *nécessairement* tenu de le rechercher, ou se sentirait coupable s'il ne le faisait pas²³⁴. L'emprise sur moi d'un jugement de valeur relatif est conditionnelle ; elle ne me lie que si un fait est vrai. Mais un jugement de valeur absolue n'est pas qu'un jugement absolu ; il nous lie, que l'on ait ou non des préférences ou des objectifs particuliers. Il semble évident que Wittgenstein est ici en train de reformuler l'idée kantienne selon laquelle la loi morale consiste en des impératifs catégoriques plutôt qu'hypothétiques.

Ayant reconnu la nécessité catégorique qui s'attache aux jugements de valeur absolus, on voit maintenant facilement que l'éthique doit être « surnaturelle »²³⁵. Le

²³² Soulignons qu'on a affaire ici à une espèce de contextualisme qui rappelle bien les thèses pragmatistes et peut bien conduire à ranger Wittgenstein dans la même catégorie.

²³³ *LE*, p. 46.

²³⁴ *Id.*

²³⁵ *Id.*

monde naturel se compose de concaténations d'objets contenant des faits. La vérité et la fausseté des propositions qui décrivent ces faits sont également conditionnelles. Mais les jugements de valeur absolus prétendent présenter la vérité *nécessaire* ; ils semblent décrire des états de choses qui tiennent *nécessairement*.

Cette configuration de l'éthique sur le mode de ce dont est capable le langage est l'élément central de l'éthique wittgensteinienne. Mais c'est également l'élément le plus déroutant. Il laisse penser en effet qu'il n'est point possible de penser l'éthique de Wittgenstein sans y voir une conséquence de sa théorie du langage. Ce point de vue, bien que soutenable en bien des points n'est pas absolument convaincant, car, comme nous allons le voir, il y a précisément chez Wittgenstein, une distinction nette entre les sphères du langage et de l'éthique, rendant du même coup toute interprétation vérificationniste et pragmatique de l'éthique problématique. Selon l'interprétation vérificationniste, les énoncés éthiques ne peuvent être sensés que s'ils peuvent, d'une certaine manière, passer de l'absolu au relatif, au sens où nous venons de le voir. Mais puisque cela est impossible et que les énoncés éthiques sont précisément absolus, la thèse vérificationniste ne tient plus. Ce serait la raison pour laquelle Wittgenstein a rangé l'éthique du côté de l'ineffable, dans le *Tractatus* notamment. Il ne resterait alors plus, pour rendre compte de l'éthique de Wittgenstein, qu'à la situer dans le contexte du pragmatisme qu'on lui reconnaît dans le deuxième moment de sa philosophie. À notre avis, c'est une méprise fondamentale sur l'essence de l'éthique chez Wittgenstein. Nous allons maintenant présenter deux de ces lectures qui n'ont pas réussi à éviter un tel réductionnisme.

4.2. DE LA NON-PRAGMATICITÉ DU JUGEMENT ÉTHIQUE

Une interprétation récente qui a mis en avant l'éthique pragmatique de Wittgenstein est Antony Fornes²³⁶. Il formule sa thèse grâce à trois arguments, l'argument de la rupture entre les deux moments de la philosophie de Wittgenstein, l'argument de l'instrumentalisation de la vérité et l'argument du relativisme.

²³⁶ A. Fornes, *Sens et éthique: Au cœur du discours, " Wittgenstein à l'hôpital "*, Philosophie Université Côte d'Azur, 2017, Thèse accessible en ligne à partir de l'adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01690718>.

Avant de revenir aux arguments de Fornes, soulignons qu'un précédent notable lui sert de pilier. L'interprétation de Fornes est en effet fort proche de l'interprétation de Bouveresse, un des commentateurs de Wittgenstein les plus réputés dans le monde francophone. Dans plus d'un ouvrage, Bouveresse offre lui aussi des clés de compréhension de l'éthique wittgensteinienne qui laissent comprendre que cette éthique doit être située dans le cadre de sa philosophie du langage.

Selon Wittgenstein, dit Bouveresse, le non-sens linguistique vient avant tout d'un défaut sémantique²³⁷. Le défaut sémantique doit être distingué du défaut syntaxique. Ce dernier a lieu lorsque nous échouons à agencer correctement les éléments d'une phrase. Le non-sens peut aussi venir d'un défaut sémantique, lorsque nous échouons à expliquer le sens que nous avons décidé de donner à un élément précis. Le non-sens peut enfin venir d'un défaut d'holisme, lorsque nous ne parvenons pas à expliquer le sens global de notre phrase parce que nous n'en avons pris les éléments qu'isolément. Le penchant de Wittgenstein pour le non-sens sémantique est clairement exprimé au paragraphe 5.4733 du *Tractatus*. Il y affirme :

Frege dit : chaque proposition régulièrement constituée doit avoir un sens ; et moi je dis : chaque proposition possible est régulièrement formée, et si elle n'a pas de sens, cela ne peut tenir qu'au fait que nous n'avons pas donné de signification à quelques-unes de ses parties constitutives.

Bouveresse ajoute que l'expression « non-sens » s'applique avant tout à une difficulté de conception et non à une difficulté d'expression. Présenter l'éthique comme un non-sens c'est donc mettre en avant la difficulté à concevoir l'éthique, et plus précisément, à comprendre notre rapport au monde et à la vie. Avant l'expression du sens de la vie, il faut d'abord comprendre ce sens de la vie. C'est au niveau du passage de la pensée au langage que se situe le non-sens ou ce que Wittgenstein appelle encore « l'obscurité grammaticale ».

²³⁷ J. Bouveresse, *Dire et ne rien dire, L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Nîmes: Éditions Jacqueline Chambon, 1997, Chap. 1.

Dans un autre texte toutefois²³⁸, Bouveresse situe l'idée du non-sens éthique dans le cadre des jeux de langages. Ce changement est dû au fait que l'exemple type même de non-sens semble ne pas cadrer avec le défaut sémantique ainsi décrit. L'exemple en effet est celui du langage privé qui consiste en gros à affirmer qu'il y a des règles linguistiques que je suis, mais que je ne peux communiquer à personne. De l'avis de Bouveresse, ceci est une illusion, ce qu'il nomme d'ailleurs « Le mythe de l'intériorité ».

Wittgenstein, dit-il, considérait que la philosophie n'a rien à voir avec la psychologie et que les concepts qui donnent l'impression de décrire des phénomènes internes ou privés comme les concepts de douleur, de vision, de sensation et de pensée, ne sont compréhensibles que dans le cadre d'un jeu de langage public. Ces jeux de langage sont le phénomène premier et relèvent, selon l'expression de Bouveresse, « des choses que l'on ne peut révoquer en doute ». L'auteur va jusqu'à admettre que les jeux de langage représentent chez Wittgenstein le transcendantal même. C'est précisément cette primauté donnée à la dimension partagée ou publique du langage qui fait de l'intériorité dont l'éthique est une dimension, un mythe. En effet, on ne peut imaginer quelqu'un qui jouerait avec lui-même. Les jeux de langage sont donc nécessairement publics.

La philosophie de Wittgenstein, au contraire de celle d'un auteur comme Husserl, est la remise en question de la philosophie à la première personne telle qu'elle a été développée par Descartes. La préoccupation centrale de Wittgenstein, indique Bouveresse, est donc celle de la possibilité même de la métaphysique. L'impact de cette remise en question sur l'éthique est radical et conduit à son exclusion. Au fond, l'éthique est transcendantale et ne peut être vue, selon les mots de Husserl, qu'avec un œil mental. Les réalités transcendantales sont vues avec un œil mental tandis que les réalités physiques sont vues avec un œil physique. Or, il n'existe pas d'œil mental. Il s'ensuit alors que les réalités transcendantales ne peuvent être vues. Mais puisque la philosophie est une activité descriptive, cela veut dire que les réalités transcendantales ne peuvent pas non plus être décrites et par conséquent, doivent être exclues du domaine de la philosophie. De même que l'idée

²³⁸ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Les Éditions de minuit, 1976.

d'une vision mentale est exclue de la philosophie, aussi sont exclus les concepts similaires tels que ceux d'intuition, d'introspection ou d'évidence. Comme le remarque Bouveresse, « *Wittgenstein s'en est pris de façon répétée à l'idée d'un "œil de l'esprit", comme il l'appelle, devant lequel se tiennent ou passent des choses d'une espèce très particulière, des choses psychiques comme des sense data* »²³⁹. Il faut relever que si Wittgenstein est si réticent à admettre l'idée d'une vision mentale, c'est précisément qu'elle est incommunicable alors que celui qui a une telle vision veut également la présenter comme quelque chose d'évident. L'évidence brille en effet par le fait qu'elle est immédiatement reconnue comme telle. Or, l'idée même d'immédiateté pose une limite au langage qui ne peut jamais réussir à l'exprimer qu'en prenant des détours c'est-à-dire en devenant médiat.

Revenons à présent aux arguments de Fornes.

4.2.1. L'argument de la rupture

Fornes remarque que l'éthique de Wittgenstein n'est pas un marqueur de continuité entre les différents moments de sa philosophie. Comme il le relève,

Bien que nous observions une certaine continuité avec le *Tractatus*, il nous faut souligner qu'au sein de ce tournant linguistique, la place de l'éthique n'apparaît plus aussi importante. Étant donné le rôle prépondérant de l'activité, la réfutation des instances métaphysiques et essentialistes semble encore être une donnée nécessaire de son ambition. L'éthique comme science du bien ou du mal semble être une entreprise dont les fondements ne peuvent toujours pas être légitimes.²⁴⁰

Et il continue

Ayant échoué avec sa théorie figurative et sa conception généralisée de la proposition, Wittgenstein se rabat non plus sur le monde en tant que forme, mais sur le monde humain en tant qu'activité en l'observant sous le prisme du langage. Les usages, la vie et l'action deviennent ainsi les clés de compréhension de cette nouvelle réflexion. La signification se tourne vers l'action, vers ce donné que nous venons d'analyser. Ainsi, la recherche d'une conception éthique semble se situer au sein d'un rapport entre l'action, la

²³⁹ *Ibid.*, p. xi.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 170.

signification et le langage. Nous rejoignons ainsi les considérations pragmatistes précédemment analysées.²⁴¹

4.2.2. L'argument de l'instrumentalisation de la vérité

Fornes met aussi au titre des données qui peuvent permettre de saisir la substance de l'éthique de Wittgenstein le caractère instrumental de la vérité chez les pragmatiques²⁴². Par ce caractère instrumental, la vérité est toujours tendancieuse, car mise en avant selon certains besoins. De même pour l'éthique, il est impossible de distinguer les actions bonnes de celles qui ne le sont pas puisque de telles évaluations seraient fatalement tendancieuses. Étant donné que ce qui fonde une signification s'élabore sur son utilité lors de son apparition, une morale issue du pragmatisme se concevrait en ce sens de manière purement pratique. Elle provient de l'expérience et se joue pour l'expérience.

4.2.3. L'argument du relativisme

En outre, Fornes se base sur des concepts majeurs du deuxième moment de la philosophie de Wittgenstein tels que les « jeux de langage », « air de famille » et « forme de vie » pour faire naître une nouvelle exigence de l'éthique de Wittgenstein, ce qu'il appelle l'interaction entre le langage et le monde²⁴³. L'éthique serait une interaction avec le monde, en fonction de la forme de vie adoptée par une communauté particulière. Cette conception conduit évidemment à faire de Wittgenstein un relativiste. Aussi, c'est par l'étude des cas qu'il faut procéder en éthique. Fornes explique :

L'étude casuistique des phénomènes moraux replacés dans leurs contextes et analysés vis-à-vis des conséquences de leurs utilisations revient à ce qui est précisément en jeu dans une méthodologie éthique. L'éthique est ici prise dans le sens d'une étude des cas. Nous revenons ainsi au sens tout premier de l'éthos, le cas en tant que coutumes²⁴⁴.

Précisons que même lorsque Fornes essaie de tempérer sa thèse, soulignant que même dans une forme de vie dont la différence avec d'autres formes de vie est déjà

²⁴¹ *Id.*

²⁴² *Ibid.*, p. 171.

²⁴³ *Id.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 182.

marquée, nous avons tout de même une communauté de repères qui rend possible l'existence de cette forme de vie et la différencie d'autres²⁴⁵, il continue de maintenir que l'éthique wittgensteinienne est une mise en interaction du langage et du monde.

4.2.4. Critique de l'interprétation pragmatique

Nous souhaitons en effet répondre à ces arguments dans l'ordre dans lequel ils sont avancés.

4.2.4.1. Contre l'argument de la rupture

L'éthique de Wittgenstein est une éthique pragmatique dans la mesure où elle accorde une place prépondérante à l'action, certes ; mais l'on ne saurait situer cette pragmatique à contre-courant de l'éthique du *Tractatus*. Au contraire, c'est un point de liaison entre les deux moments de la pensée de Wittgenstein. Selon notre thèse, si Wittgenstein a fait si peu mention de l'éthique dans le *Tractatus* même, se limitant comme nous l'avons vu à des remarques dans les *Carnets* et dans *Culture and Value*, c'est bien parce que bien avant les critiques combinées de Ramsey et de Sraffa, il avait déjà adopté, en matière d'éthique, une position pragmatiste. Et cette dimension pragmatique se décline précisément à travers la démonstration de la subjectivité de l'éthique et l'impossibilité de la subjectivité à être objet de discours. Le seul sujet qui vaut, dit Wittgenstein, est le sujet métaphysique, porteur de volonté. Intéressons-nous pour commencer au développement de cette subjectivité et de son ineffabilité dans le *Tractatus* et dans les *Investigations*.

4.2.4.1.1. La thèse d'une subjectivité non psychologique dans le *Tractatus*

Avant toute chose, il ne faut pas être surpris que nous fassions du paradigme du sujet un élément important de l'éthique de Wittgenstein. Christiane Chauviré²⁴⁶ par exemple situe la pensée de Wittgenstein dans la perspective structuraliste d'un « effacement du sujet ». Il s'agit, dit-elle, de dépsychologiser l'idée de sujet :

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁶ C. Chauviré, *L'immanence de l'ego: Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris: PUF, 2009.

Cette dépsychologisation du sujet continuera sous une autre forme chez le second Wittgenstein qui déplacera vers la grammaire la question du sujet : le pronom « je » fera l'objet d'une enquête grammaticale d'un intérêt philosophique majeur, car elle montrera les (mauvaises) raisons qui nous poussent à poser l'idée d'un sujet, nous dissuadant ainsi de développer une métaphysique du sujet à partir du Cogito²⁴⁷.

Cette conception de la philosophie de Wittgenstein comme effacement du sujet est d'une grande importance, car elle montre une rupture claire entre Wittgenstein et von Wright par exemple sur la question de l'obligation. Si l'obligation est toujours individuelle (que dois-je faire ?), c'est qu'il faut, pour qu'une théorie des obligations soit possible, qu'il y ait résurgence du sujet qui internalise la norme et la transforme en obligation.

Le texte de Chauviré est également plein d'analogies tirées des textes de Wittgenstein et qui illustrent à suffisance les thèses de l'auteur du *Tractatus* sur la subjectivité. D'ailleurs, dit-elle, l'une des questions les plus importantes du *Tractatus* est de savoir si l'on peut poser un sujet à la fois percepteur du monde (celui qui le représente par le langage), mais aussi insaisissable²⁴⁸. Quoi qu'il en soit, l'un des points les plus importants de la lecture ainsi faite de Wittgenstein est l'idée d'un « désengagement du sujet ». Cette idée est liée à l'interprétation d'un exemple type de la philosophie de la perception de Wittgenstein, l'analogie de l'œil. Le but de cette analogie est en effet de montrer que le monde se perçoit nécessairement à travers un certain œil, mais qu'il n'est pas possible de montrer un œil en train de se regarder. Donc bien que le monde soit toujours le monde d'un sujet, le sujet lui-même n'existe jamais dans ce monde-là. Chauviré l'explique en reprenant John Perry dans *qu'est-ce que la perception ?* :

Dans le cas des énoncés perceptifs comme « je vois », le contenu de la perception est perspectival, au sens où le monde perçu nous est présenté d'un certain point de vue, et néanmoins impersonnel, au sens où ce point de vue n'est pas explicitement représenté dans la perception.²⁴⁹

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 126.

Cette analogie et la clé de lecture qu'en donne Chauviré donnent accès à une intelligibilité nouvelle de la thématique du solipsisme tel qu'elle est développée dans le *Tractatus* et permet notamment de comprendre une proposition généralement déroutante pour le lecteur du *Tractatus*, la proposition 5.64 qui dit : « Ici l'on voit que le solipsisme rigoureusement pratiqué coïncide avec le réalisme pur²⁵⁰ ». C'est pourquoi, selon Wittgenstein, l'on ne peut légitimement parler de soi, tout discours à la première personne est un discours insensé, ce que Bouveresse appelle le « mythe de l'intériorité ».

Ce mythe de l'intériorité réapparaîtra plus tard dans les *Investigations philosophiques* à travers le thème du langage privé, permettant de voir la solution à ce qui semble être la tension au cœur du *Tractatus*. Chauviré qui voit dans cette tension transcendance/immanence du « je » un point de liaison entre les différents moments de la philosophie de Wittgenstein y voit aussi le signe, à travers les *Investigations*, d'une « liquidation du solipsisme »²⁵¹, preuve s'il fallait encore en douter que la philosophie de Wittgenstein est bien une philosophie du « désengagement »²⁵².

4.2.4.1.2. Le renversement du paradigme du sujet chez Wittgenstein

L'une des raisons principales qui expliquent la réticence de Wittgenstein à ranger les discours sur l'éthique parmi les discours sensés c'est précisément le fait que ceux-ci sont le plus souvent énoncés dans le cadre d'une affirmation de l'autonomie caractérisée par une préséance de la première personne. Une critique de ce qu'on a appelé « le paradigme du sujet » peut donc déjà jeter une lumière sur ce qui motive Wittgenstein à rejeter le discours sur l'éthique. Il faut garder à l'esprit la complexité de la position de Wittgenstein à ce sujet, car même si la critique du paradigme du sujet conduit naturellement à situer l'éthique hors de nous, il ne considère pas cette solution comme étant la bonne. La difficulté naît précisément

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 63 sq.

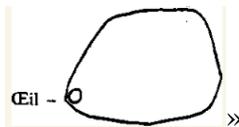
²⁵¹ *Ibid.*, p. 152.

²⁵² La thématique du désengagement est l'un des points que nous voudrions opposer à la philosophie de von Wright que nous considérerons alors comme une philosophie de l'engagement, même s'il faut remarquer que von Wright va être confronté à la difficulté d'un engagement post-communautaire, en montrant que l'individu ne peut s'engager que dans une petite portion du monde, dans sa communauté.

du fait que pour légitimer le discours sur l'éthique, il faut qu'il porte sur un objet qui soit hors de nous alors que tout discours légitime sur ce qui est hors de nous ne peut relever que des sciences de la nature. Il s'en suit finalement que le discours sur l'éthique est nécessairement illégitime parce que l'éthique n'est pas hors de nous et que nous ne pouvons parler de ce qui n'est pas hors de nous de manière objective. Les différents points qui vont suivre sont essentiellement destinés à renforcer cette critique du paradigme du sujet et de sa prétention à parler de ce qui n'est pas hors de lui de manière objective. Nous commençons par mobiliser le cadre de base dans lequel l'impossibilité décrite par Wittgenstein est déployée, ce qu'on nomme habituellement la métaphore du champ visuel ; il s'agira par la suite de dire comment Wittgenstein utilise ce cadre de base pour montrer l'impossibilité d'un discours légitime sur nos états internes. Il s'agira donc, après la présentation de la métaphore du champ visuel, de présenter sa théorie de l'impossibilité d'une langue privée.

4.2.4.1.2.1. La métaphore du champ visuel

Selon Wittgenstein, « *le champ de vision n'a point cette forme-ci par*

exemple :  »²⁵³. Cette remarque est précédée par la remarque suivant laquelle « rien dans le champ de vision ne permet de conclure qu'il est vu par un œil. »²⁵⁴ Ces propos donnent un aperçu assez indicateur de l'idée même derrière la métaphore du champ visuel. Cette métaphore est destinée à montrer que le sujet de la représentation ne peut être objet pour lui-même. En d'autres termes, celui qui se représente le monde ne se le représente que selon sa propre perspective. Il ne saurait donc y avoir un sujet qui se dit lui-même, sans jugement d'un autre, objet²⁵⁵. Le moi porteur d'éthique est une supposition, une limite, et ne saurait en aucun cas être le moi dont traite la psychologie, ni même l'homme. Il n'est pas non plus le corps humain, car en tant que corps humain il fait objet de représentation de la part d'un

²⁵³ *TLP*, § 5.6331.

²⁵⁴ *Ibid.*, § 5.633.

²⁵⁵ *Ibid.*, §5.632.

autre et jamais de lui-même, il passe, par le regard d'un autre, du statut de sujet à celui d'objet²⁵⁶.

Le fait que des éléments de la représentation (à commencer par le sujet pensant lui-même) soient inaptés à l'existence²⁵⁷ montre que tout ce qui se vit ne se dit point. Il y a des éléments qui tout en étant vécus ne font point l'objet du discours. C'est cette différence fondamentale entre le « vécu » et le « dit » ou plutôt entre « dire » et « montrer » qui fait que l'éthique, tout en étant fondamentale parce que vécue, ne peut néanmoins faire l'objet d'un discours. Il est clair à ce niveau que ce que Wittgenstein présente comme étant le solipsisme englobe du même coup l'éthique. Considérons les propos suivants :

Cette remarque nous donne la clé pour résoudre la question de savoir dans quelle mesure le solipsisme est une vérité.

Ce qu'en effet le solipsisme entend est parfaitement juste, sauf que cela ne se peut dire, mais se montre. Que le monde soit mon propre monde, voilà qui se montre dans le fait que les limites du langage (du seul langage que je comprenne) signifient les limites de mon propre monde²⁵⁸.

La compréhension de ce dernier fragment peut être facilitée si nous rappelons quelques éléments déjà abordés au premier chapitre de ce travail : monde=faits=existence d'états de choses=liaison d'objets. Lorsque nous traitons de ces définitions, nous avons relevé que l'objet n'est pas nécessairement l'objet physique et que sa connaissance ne nécessite pas une connaissance de ses propriétés externes²⁵⁹. On est ici en plein dans une configuration épistémologique de type kantienne où finalement nous ne savons des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. Et toujours dans la perspective d'un Kant trouvant au problème de cette diversité représentationnelle la solution de l'universalité des formes *a priori* de l'entendement, Wittgenstein va proposer l'universalité de la forme générale de la proposition. Malheureusement, cette forme générale de la proposition ne peut s'appliquer au discours sur l'éthique qui précisément parce que son objet, la vie,

²⁵⁶ *Ibid.*, 5.641.

²⁵⁷ *Ibid.*, §5.631.

²⁵⁸ *Ibid.*, §5.62.

²⁵⁹ *Ibid.*, §2.01231.

n'est pas objet de représentation, ne peut demeurer que dans le domaine du vécu et non du dit.

Le type de langage approprié pour décrire ce que nous vivons est à proprement parler un langage privé. Mais un langage privé est-il légitime ?

4.2.4.1.2.2. La critique du langage privé

À partir du paragraphe 243 des *Investigations philosophiques*, Wittgenstein invite à prêter attention à la construction des phénomènes psychologiques ainsi que leur rapport aux mots et au monde. Il oppose ainsi deux thèses, celle suivant laquelle ce que pense le sujet demeure en lui, en rendant ainsi la connaissance impossible, le solipsisme ; et celle suivant laquelle ce que pense le sujet se trouve extériorisé dans son comportement, à travers ce qu'il fait, ce qu'on appelle le behaviorisme linguistique.

À quoi reconnaît-on donc un langage privé ? Wittgenstein indique que nous le reconnaissons au fait que « *les mots de ce langage doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle ; à ses sensations intimes, immédiates. Ainsi une autre personne ne saurait comprendre ce langage.* »

Le langage privé est donc avant tout le canal de communication de « sensations intimes ». Mais en quel sens des sensations sont-elles intimes ? Une sensation est intime si et seulement si seule la personne qui l'éprouve peut dire si elle est réelle ou non, les autres pouvant seulement s'en douter. Or Wittgenstein dit d'un tel langage qu'il est « faux » et « absurde », car il travestit le sens ordinaire du mot « savoir »²⁶⁰. Le savoir implique en effet une absence d'incertitude. Lorsqu'on affirme qu'on sait quelque chose, on indique en même temps, qu'il peut exister, à propos de cette chose, des doutes, qu'on peut en débattre avec les autres, mais que pour le cas échéant, on n'en a pas. Et puisqu'il n'est pas possible de douter des sensations dont on dit qu'elles sont intimes, il ne peut pas non plus avoir, à leur propos, la moindre connaissance.

²⁶⁰ *IP*, I, §246

4.2.4.1.3. Contre l'argument de l'instrumentalisation de la vérité

Contre l'instrumentalisation de la vérité en éthique, nous sommes encore en désaccord avec Fornes. Pour qu'une telle instrumentalisation soit possible, il faut que l'agent qui agit ainsi, c'est-à-dire qui instrumentalise ainsi la vérité, soit lui-même capable d'appliquer l'attribut « vrai » à son action. Or, précisément parce que l'éthique est absolument vécue, les attributs « vrai » et « faux » qui ne sont applicables qu'aux propositions, ne lui sont pas du tout applicables.

4.2.4.1.4. Contre l'argument du relativisme

Même l'argument du relativisme, pour les raisons qui tiennent également pour l'instrumentalisation de la vérité, doit être remis en question. Pour arriver à un tel rejet, on devrait se poser la question non pas « en quoi Wittgenstein est-il relativiste ? », mais plutôt « dans quel sens rejette-t-il le relativisme ? » La réponse à cette dernière question est simple : Wittgenstein rejette toutes les théories du relativisme pour la simple raison qu'il rejette toute théorie en philosophie²⁶¹. Ainsi, s'il est « relativiste », ce n'est pas en termes de revendication théorique sur la relativité des valeurs personnelles ou culturelles selon laquelle toutes les valeurs en conflit sont *a priori* incompatibles et incommensurables ; ceci n'est que secondaire. Nous avons déjà remarqué par exemple que l'argument contre le langage privé a été pris à juste titre pour exclure la détermination arbitraire du sens de la part d'un individu. En bref, Wittgenstein rejette toute affirmation forte sur la relativité de nos jugements. Ce qu'il ne rejette pas, c'est l'opinion faible qu'il y a incompatibilité et incommensurabilité en ce qui concerne les valeurs dans le monde. Il y a de véritables désaccords. Pensez, par exemple, aux différentes attitudes des gens dans différents endroits à l'égard de la religion. Une telle incompatibilité au niveau des faits n'explique ni ne justifie rien. C'est juste le genre de fait général sur notre histoire naturelle qui, selon Wittgenstein, pourrait, dans certaines circonstances, aider à résoudre une énigme philosophique. Mais c'est précisément le fait de la

²⁶¹ Il est très clair dans sa conversation avec Waismann qui suit la « Conférence sur l'éthique » dans la publication originale de *Philosophical Review* dont nous avons parlé précédemment : « Si quelqu'un me dit que quelque chose est une *théorie*, je dirai : non, non, cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, je ne m'y intéresserais pas, ce ne serait pas ce que je cherche. L'éthique ne s'enseigne pas. Si pour expliquer à un autre l'essence de l'éthique avait besoin d'une théorie, alors l'éthique n'aurait aucune valeur. »

diversité culturelle qu'il faut expliquer. Expliquer les circonstances dans lesquelles les concepts de valeurs sont devenus incompatibles et incommensurables entre eux n'est pas la tâche de la philosophie, mais celle de l'histoire et des sciences sociales. Le travail de la philosophie est de tout laisser en l'état, c'est-à-dire de nous empêcher d'ignorer les différences légitimes en attirant notre attention sur la façon dont ces différences sont enracinées dans l'histoire naturelle d'un animal qui parle. C'est le fondement d'un relativisme, mais qui chez Wittgenstein, doit à proprement parler être considéré comme du nihilisme²⁶².

À présent que les mésinterprétations les plus communes de l'éthique de Wittgenstein ont été exposées et écartées, il faut avancer ce que nous pensons être l'essence même de son éthique.

4.3. DU MYSTICISME ÉTHIQUE ET SON RAPPORT À L'ÉTHIQUE DE LA VERTU

Nous consacrons cette section à montrer que le point culminant de la doctrine de l'ineffabilité chez Wittgenstein est le mysticisme éthique que nous présentons principalement dans son rapport au divin. Soulignons rapidement que le rapport entre le mysticisme, le divin et l'ineffabilité est aujourd'hui solidement établi en philosophie. Selon le classique *Vocabulaire* de Lalande²⁶³, le mysticisme désigne en premier la croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales. Une expérience mystique s'applique ainsi à la

²⁶² Comme va d'ailleurs finir par remarquer Fornes, reprenant Fortuné Palhoriès dans « Le pragmatisme en Morale », *Revue néo-scholastique de philosophie*, Vol. 20, N° 79, 1913, pp. 339–365, « La morale perd tout objet propre. Par la conception pragmatiste, on élargit tellement les limites de cette discipline, qu'elle se perd dans le vague et s'évanouit dans cette région mal déterminée où, par son mélange voulu avec l'utile, le bien cesse d'être lui-même. La science morale n'existe plus ou, si l'on veut, tous les arts, et la plupart des sciences présentent un aspect éthique et se rattachent à la morale, puisqu'ils visent, en définitive, à des résultats pratiques. Si le fait moral – devoir et obligation – n'est pas quelque chose d'irréductible, d'absolument *sui generis*, il n'y a plus de ligne de démarcation entre la morale, la mécanique et l'hygiène) ». p. 173.

²⁶³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II vols. Paris: Quadrige/PUF, 1997, pp. 662–664.

représentation de l'univers sous la forme de correspondances et d'actions sympathiques dues à ces correspondances, en tant qu'elle s'oppose à la représentation de l'univers sous la forme de phénomènes individuels. Dans cette union intime, le phénomène essentiel est ce qu'on appelle l'extase, un état dans lequel toute communication étant rompue avec le monde extérieur, l'âme a le sentiment qu'elle communique avec un objet interne, qui est l'être parfait, l'être infini, Dieu. Les étapes de ce développement sont, l'aspiration à l'absolu, l'effort de purification et l'ascèse, l'extase, le retour sur la vie antérieure et l'orientation nouvelle du jugement et de la conduite, la réalisation (individuelle ou sociale) de la vie parfaite.

Le mysticisme s'applique aussi, presque toujours avec une nuance péjorative : 1) aux croyances ou doctrines qui reposent plus sur le sentiment et l'intuition que sur l'observation et le raisonnement : « Prétendre connaître autrement que par l'intelligence », c'est dire qu'il est légitime d'affirmer ce qu'on ignore ; en un mot, c'est être mystique ; 2) aux croyances ou doctrines qui déprécient ou rejettent la réalité sensible, au profit d'une réalité inaccessible aux sens.

Quel sens particulier le mysticisme de Wittgenstein prend-il ? Ce mysticisme se décline en un étonnement devant le spectacle du monde. Notre thèse est que la prise en compte de ce spectacle fait prendre intuitivement conscience du divin dans le monde et que l'éthique consiste finalement à déterminer la voie par laquelle ce divin peut être compris et réalisé en nous-mêmes. Dans les *Carnets*, Wittgenstein établit très clairement le lien entre la religion, l'éthique et la question de l'authenticité. Non seulement c'est de la prise de conscience du fait que je suis unique qui fait naître la religion, mais aussi il n'y a pas d'éthique possible sans cette prise de conscience²⁶⁴. On a ainsi une sorte d'éthique de la vertu chez Wittgenstein, proche de celle qu'on retrouve plus classiquement chez un auteur comme Aristote.

²⁶⁴ Wittgenstein affirme: "Only from the consciousness of the uniqueness of my life arises religion --science--and art. For it must be all one, as far as concerns the existence of ethics, whether there is living matter in the world or not. And it is clear that a world in which there is only dead matter is in itself neither good nor evil, so even the world of living things can in itself be neither good nor evil. Good and evil only enter through the subject." *NB*, p. 91.

4.3.1. Le mysticisme éthique de Wittgenstein

Nous avons vu à la fin de notre bref commentaire sur la « Conférence sur l'éthique » que l'éthique, qui est toujours formulée à l'aide d'énoncés absolus, est surnaturelle. Mais en quels sens l'éthique est-elle surnaturelle ? C'est la réponse à cette question qui peut permettre de comprendre le mysticisme éthique de Wittgenstein.

Il y a sans aucun doute des situations dans lesquelles nous utiliserions des expressions de valeur dans un sens absolu. Wittgenstein donne deux exemples tirés de sa propre expérience : l'interrogation sur l'existence du monde et le sentiment absolu de sécurité²⁶⁵. Il reprend ici dans la « Conférence » quelque chose qu'il avait déjà souligné dans les *Carnets* que « le miracle est que le monde existe »²⁶⁶. Pareillement, dans le *Tractatus*, le miracle s'était identifié à l'avènement du mystique :

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

6.45- Contempler le monde *sub specie aeterni*, c'est le contempler en tant que totalité – mais totalité limitée.

Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l'élément mystique.

Comme nous l'avons déjà dit, prendre conscience du monde dans son ensemble limité, c'est nécessairement en même temps prendre conscience des limites de ce monde, à savoir le moi métaphysique. L'expérience du mystique est donc essentiellement liée à une certaine forme de réalisation de soi divine. On peut supposer que c'est ce sens de la réalisation de soi qui relie dans la sensibilité de Wittgenstein les deux expériences racontées dans la « Conférence sur l'éthique ». Avoir un sens plus aigu de l'existence du monde, et donc de soi, pourrait facilement produire un sentiment de sécurité.

Même si les expériences racontées par Wittgenstein sont liées l'une à l'autre par le sens de la réalisation de soi divine présent dans les deux, on peut encore se

²⁶⁵ *LE*, pp. 9–10.

²⁶⁶ *NB*, p. 86.

demander ce qui les relie à l'*éthique*²⁶⁷. Se rappeler qu'il considère que le véritable centre d'intérêt éthique est la découverte du sens de la vie peut aider à faire paraître le sentiment de sécurité absolue comme une affection éthique, puisque ce sentiment de sécurité semble dépendre d'une conception sûre du sens de la vie. Mais que dire de l'émerveillement devant l'existence du monde ? Pourquoi Wittgenstein aurait-il pensé que cela avait quelque chose à voir avec la découverte de ce qui a vraiment de la valeur ?

Le *Tractatus* est ici encore une aide à l'interprétation. La clé de la solution des problèmes de la vie réside dans le « bon exercice de la volonté »²⁶⁸. Or, la volonté ne peut pas altérer le monde en soi, étant donné que le monde est indépendant de ma volonté²⁶⁹, mais elle peut changer les limites du monde²⁷⁰. La bonne volonté est donc un changement à l'intérieur de soi, un changement qui modifie tout le sens du monde par rapport à lui-même, et qui rend heureux le monde malheureux. Mais qu'est-ce qui rend la bonne volonté possible pour soi-même ? Ici, comme nous l'avons vu, *la mystique* est la notion cruciale :

6.521- La solution du problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème.

(N'est-ce pas là la raison pour laquelle des hommes pour qui le sens de la vie est devenu clair au terme d'un doute prolongé n'ont pu dire ensuite en quoi consistait ce sens ?)

6.522- Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se montre, il est l'élément mystique.

Il y a par ailleurs un autre élément non négligeable de ce mysticisme qui a peu été rappelé jusqu'ici ; il s'agit de ce qu'on pourrait appeler la thèse de la renonciation. Bien que non négligeable, il faut regretter que cet aspect du mysticisme de Wittgenstein ait été peu remarqué par nombre de personnes qui s'intéressent à son éthique. Wittgenstein souligne « *l'éthique n'a rien à voir avec la punition ou la récompense au sens ordinaire. Ainsi la question relative aux conséquences d'un*

²⁶⁷ Un indicateur se trouve dans ses conversations avec Waismann. Lorsque Waismann demande à Wittgenstein quelle peut être la relation entre l'existence du monde et l'éthique, ce dernier lui répond que « Dieu le père a créé le monde, tandis que Dieu le Fils (ou la parole de Dieu) est éthique ».

²⁶⁸ *TLP*, § 6.43.

²⁶⁹ *Ibid.*, § 6.373.

²⁷⁰ *Ibid.*, § 6.43.

acte doit être sans intérêt. »²⁷¹ Cette renonciation à la récompense couplée à la non-consideration des conséquences marque en effet une étape significative du désaccord qui va naître entre Wittgenstein et von Wright.

On pourrait dire de l'éthique de Wittgenstein qu'elle se fonde sur l'observation d'une nécessité rigide de l'ordre de la nature et partant, de l'impossibilité de la volonté à changer cet ordre si ce n'est en se changeant elle-même pour s'y accorder. Tout au contraire, on observera chez von Wright que l'éthique est avant tout déterminée par la constatation d'une rigidité ineffective de l'ordre de la nature et partant de la possibilité de la volonté à changer cet ordre. De plus, les schémas d'inférences pratiques qui seront mis en avant par von Wright sont tout entiers basés sur l'idée d'une fin considérée à partir des moyens *suffisants* pour les atteindre.

Contrairement à nombre de philosophies, la philosophie de Wittgenstein, si l'on croit la critique qu'il adresse à la théorie, n'a pas de message, si ce n'est la compréhension de la manière dont nos concepts sont enracinés dans notre histoire naturelle qui dissout les problèmes philosophiques. Il s'agit essentiellement de désabuser habilement les philosophes des préjugés profondément ancrés dans leurs hypothèses sur le savoir. Il ne fait aucune promesse pour guérir les maux du monde. Wittgenstein était convaincu que c'est précisément l'engagement de laisser les choses telles qu'elles sont qui confère à la philosophie sa capacité à saisir ce qui reste inaperçu malgré le fait qu'elle est continuellement sous nos yeux. De même, il semble avoir rejeté l'idée que le philosophe puisse être membre d'une communauté parce qu'en tant que membre de cette communauté, il devrait en accepter les hypothèses et les présupposés et ainsi faire obstacle à sa vision. Par exemple, il détestait les conférences académiques au point de quitter la ville lorsqu'elles avaient lieu. Bien sûr, notre enquête ici ne peut pas se fonder sur les vues personnelles de Wittgenstein, mais sur ce qui découle de ses principales intuitions philosophiques et donc de la manière dont la philosophie doit être pratiquée.

²⁷¹ *Ibid.*, § 422.

Pour lui, être philosophe ne signifie rien d'autre que d'analyser les fondements cachés et donc incontestables de nos entreprises. Au mieux, l'analyse philosophique peut dissoudre des problèmes conceptuels tourmentants, elle ne peut pas produire des solutions. Que devrions-nous apprendre de cela ? Cela revient à modifier l'échelle des valeurs relatives dans le monde — une question qui comme nous l'avons vu n'intéressait pas du tout Wittgenstein. En effet, il nous pose la question : pourquoi devrions-nous penser que la philosophie a un rôle à jouer ici ? Quelle que soit la réponse à cette question, ce n'est pas simplement parce que les philosophes ont toujours voulu changer la société, et encore moins sur la base de leurs réalisations pour changer la société pour le mieux. En tout cas, dans le contexte de la pratique philosophique de Wittgenstein, il n'y a rien de très controversé à ce sujet.

Qu'apprenons-nous donc de cette notion de mystique ? Elle nous apprend simplement, comme l'indiquait en outre Wittgenstein dans sa conversation avec Schlick que l'éthique se situe dans le moment du combat avec le langage. Ce combat doit trouver un terme, non pas pour lui-même, mais pour se consacrer à la tâche de réalisation de soi à laquelle le spectacle du monde, qui nous étonne et que nous ne pouvons changer, nous interpelle. C'est à ce niveau que l'éthique de Wittgenstein devient résolument une éthique de la vertu.

4.3.2. L'éthique de la vertu chez Aristote et Wittgenstein

Notre but dans cette section est de montrer comment la doctrine de l'excellence d'Aristote qui est plus classique anticipe en quelque sorte l'éthique de la vertu de Wittgenstein. Nous commencerons par présenter cette doctrine de l'excellence afin d'en montrer la spécificité ; il s'agira ensuite de montrer en quoi par cette théorie, Aristote est précurseur du type d'éthique que nous retrouverons chez Wittgenstein.

4.3.2.1. La doctrine de l'excellence d'Aristote

Tout le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* est consacré à l'analyse de la vertu qu'Aristote nomme encore excellence morale (*arété*). Mais la discussion commence en fait dans la dernière section du livre I. Aristote y divise l'âme en deux parties, une rationnelle, l'autre irrationnelle. La partie irrationnelle, il la divise à nouveau en deux. Une partie, la partie nutritive, est de nature « végétative » et n'a rien à voir avec la vertu. L'autre partie, « le siège des appétits et du désir en général », peut

être décrite comme rationnelle ou irrationnelle²⁷². Elle est irrationnelle dans la mesure où elle s'oppose et réagit contre les diktats de l'élément rationnel, et rationnelle dans la mesure où elle se conforme à la raison et accepte sa gouvernance²⁷³.

Une fois que les parties de l'âme ont été ainsi distinguées, les vertus peuvent être divisées d'une manière correspondante. La vertu aussi se différencie en fonction de cette division de l'âme. Nous appelons certaines vertus « intellectuelles » et d'autres « morales » : la sagesse théorique, la compréhension et la sagesse pratique sont des vertus intellectuelles, la générosité et la maîtrise de soi des vertus morales²⁷⁴. Il semble qu'Aristote veut que les vertus intellectuelles soient considérées comme appartenant à la partie rationnelle de l'âme, et les vertus morales ou vertus de caractère à la partie irrationnelle, dans la mesure où il a accepté la persuasion du rationnel. Cela implique que les vertus intellectuelles sont les premiers contributeurs au bien vivre, puisque Aristote a défini cette vie en termes d'activité rationnelle ; les vertus morales ne contribuent au bien vivre qu'indirectement, dans la mesure où elles reflètent la conformité des parties inférieures de l'âme avec la direction de la raison.

Aristote traite séparément les vertus morales et les vertus intellectuelles. Il traite d'abord des vertus morales, et ce n'est que dans le Livre VI qu'il aborde les vertus intellectuelles, y compris la sagesse pratique. Il en résulte une image quelque peu unilatérale de la vertu morale. Il est important de se rappeler que les vertus morales sont couronnées ou complétées par la vertu intellectuelle de la sagesse pratique, et que ce qu'il en dit indépendamment de la sagesse pratique doit être complété par le récit ultérieur de cette vertu. Par exemple, Aristote commence son récit des vertus morales en notant qu'elles sont « formées par habitude »²⁷⁵. La vertu morale est en effet le résultat de l'habitude tandis que la vertu intellectuelle est le résultat de l'instruction. Aucune vertu morale, dit Aristote, n'est en nous naturellement. Il y a cependant une disposition naturelle à être vertueux à laquelle

²⁷² *Ibid.*, 1102b.

²⁷³ *Id.*

²⁷⁴ *Ibid.*, 1103a.

²⁷⁵ *Id.*

l'habitude vient seulement donner forme. On pourrait, partant de cette complétion de l'inné par l'acquis penser que la vertu ait quelque chose de naturel. Même si Aristote le reconnaît dans une certaine mesure, il n'anticipe en rien ce qu'on appelle aujourd'hui le naturalisme en éthique. Contre le naturalisme éthique, Aristote indique qu'on acquiert les vertus qu'en agissant. Ces sensations par exemple qui sont naturelles doivent leur existence à la présence préalable de sens. Il faut des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Ce n'est pas en voyant que nous avons acquis la vue ni en entendant que nous avons acquis l'ouïe. Par contre, c'est parce qu'on a agi justement qu'on dit de nous que nous sommes justes. Il n'y a donc pas de scission possible en éthique entre la vertu et l'action. Les vertus, dit encore Aristote, « nous ne les acquérons qu'après avoir agi »²⁷⁶.

Ainsi, le disciple de Platon, préfigurant d'une certaine façon la dichotomie dire/montrer qu'on retrouvera plus tard chez Wittgenstein indique que « tout "exposé" sur les questions pratiques doit être fait schématiquement et sans détail »²⁷⁷. Dans cette même lancée, il souligne qu'il n'existe point de règles ni d'art d'actions et qu'à chaque fois, l'agent doit se fier aux circonstances du moment²⁷⁸. On a ainsi l'impression que les vertus morales s'acquièrent sans réflexion, par cœur. Si nous sommes habitués à agir avec justice, c'est à la direction de la sagesse pratique et à la conformité de nos âmes irrationnelles.

Nous ne sommes donc ni bons ni mauvais par nature, mais nous avons la capacité de le devenir par l'entraînement. Bien qu'il n'insiste pas ici sur ce point, la même capacité qui peut mener à la vertu par le biais d'une formation appropriée peut conduire au vice lorsqu'elle est mal conditionnée. Selon Aristote, donc, nous acquérons les vertus morales par la formation ; nous formons des habitudes vertueuses en accomplissant des actes vertueux. Il identifie les actes vertueux en relation avec les agents vertueux ; les actes sont appelés justes et autocontrôlés quand ils sont le genre d'actes qu'un homme juste ou autocontrôlé accomplirait ; mais l'homme juste et autocontrôlé n'est pas celui qui accomplit ces actes, mais

²⁷⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1103 a.

²⁷⁷ *Ibid.*, 1104 a.

²⁷⁸ *Id.*

celui qui les accomplit aussi comme le font les hommes justes²⁷⁹. Cela signifie que si je veux devenir vertueux, je dois trouver une personne vertueuse et imiter ses actions. Pour Aristote, l'agent moral, plutôt qu'un ensemble de principes moraux, est la source première de la connaissance morale. Il y a plus à être vertueux que la simple imitation d'actes vertueux : comme l'indique le passage ci-dessus, l'agent vertueux accomplit ces actes d'une certaine manière.

Il est facile de comprendre pourquoi la possession de la vertu exige plus que l'accomplissement d'actes vertueux. Supposons que je me trouve près d'un puits lorsqu'un petit enfant y tombe. Je saute et sauve l'enfant, le tirant juste à temps. C'est incontestablement un acte courageux, mais suis-je donc une personne courageuse ? Non, car j'aurais pu ignorer le danger dans lequel je me trouvais, ou j'aurais pu avoir une arrière-pensée pour accomplir l'acte (je m'attendais peut-être à une grosse récompense), ou j'aurais pu agir en dehors de mon caractère (mon comportement normal étant lâche plutôt que courageux). Ce n'est que si j'agis que je pourrai être considéré comme courageux, de même que mon action.

Au début, c'est la répétition d'actions vertueuses qui fait que la personne forme un caractère vertueux ; une fois que ce caractère est formé, cependant, ce n'est plus l'effet, mais maintenant la cause des actions vertueuses de l'agent. Comme le dit Aristote, non seulement les mêmes actions qui sont responsables et instrumentales dans l'origine et le développement des vertus sont aussi les causes et les moyens de leur destruction, mais elles se manifesteront aussi dans l'exercice actif des vertus. La force est produite en consommant beaucoup de nourriture et en endurant beaucoup de travail dur, et ce sont les hommes forts qui sont les plus capables de faire ces choses. Il en va de même pour les vertus : en s'abstenant des plaisirs, on devient maître de soi, et une fois que l'on est maître de soi, on est mieux à même de s'abstenir des plaisirs.

Si nous avons maintenant une idée de la manière dont la vertu morale est acquise, nous avons encore besoin de savoir ce qu'elle est. Aristote commence sa définition de la vertu en expliquant le genre général de chose que la vertu est :

²⁷⁹ *Ibid.*, 1105b.

une disposition²⁸⁰, c'est-à-dire une caractéristique ou un état de caractère. Les vertus doivent être des états de caractère, dit-il, parce qu'elles ne sont ni des capacités ni des émotions. Mais si les vertus sont des états de caractère, quels sont ces états ? D'abord, toute vertu (1) rend bonne la chose elle-même dont elle est l'excellence, et (2) la fait bien remplir sa fonction²⁸¹.

Aristote poursuit en donnant une définition explicite de la vertu. On peut dire que la vertu ou l'excellence morale est une caractéristique qui implique le choix, et qu'elle consiste à observer la moyenne relative à nous, moyenne qui est définie par un principe rationnel, tel qu'un homme de sagesse pratique l'utiliserait pour la déterminer. C'est le moyen par référence à deux vices : l'un d'excès et l'autre de carence²⁸².

Quel est le choix de la vertu ? C'est le choix d'une action qui observe « le moyen relatif à nous ». Qu'est-ce que cela signifie, alors ? Aristote a expliqué le concept de moyenne ou de médiane, et a distingué deux sortes de moyennes : une relative à la chose elle-même, et une relative à nous. Il définit la moyenne en termes de parties égales d'une entité continue. Considérez une ligne

A-----B-----C

La ligne est d'une longueur continue, A et C sont des points qui marquent ses extrêmes. B est la médiane ou la moyenne : elle est à mi-chemin entre les extrêmes et divise la ligne en deux parties égales. Cette définition rend claire l'idée d'une moyenne relative à une chose, mais qu'en est-il de la moyenne relative à nous ? C'est ainsi qu'Aristote distingue les deux :

J'appelle milieu de l'objet ce qui est à égale distance des deux extrémités — et il est unique et le même pour tous ; milieu pour nous, ce qui ne présente ni excès ni défaut – mais il n'est ni unique ni le même pour tous. (...) Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut prendre le milieu pour nous : si pour quelqu'un 10 mines de nourriture c'est beaucoup et 2 peu, on prend 6 comme milieu de l'objet, car 6 est supérieur à 2 d'autant qu'il est inférieur à 10 : telle est la moyenne selon la progression arithmétique. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut prendre le milieu pour nous : si pour quelqu'un 10 mines de

²⁸⁰ *Ibid.*, 1106 a.

²⁸¹ *Id.*

²⁸² *Ibid.*, 1106b–1107a.

nourriture c'est beaucoup et 2 peu, l'entraîneur ne prescrira pas 6 mines, car même cette quantité-là peut être beaucoup ou peu pour celui qui doit la prendre²⁸³.

Il ressort clairement de ce passage que « la moyenne relative à nous » signifie simplement « la bonne quantité pour un individu donné ». L'éthique aristotélicienne est donc relativiste : la bonne chose à faire dans une situation particulière peut ne pas être la même pour différentes personnes, tout comme la bonne quantité de viande à manger peut ne pas être la même. C'est pourquoi l'éthique aristotélicienne ne peut se réduire à un ensemble de règles applicables universellement. Mais il faut encore relever des nuances entre ces deux formes d'éthiques de la vertu.

4.3.2.2. L'éthique de la vertu de Wittgenstein

Une autre lecture de la conception Wittgensteinienne de l'éthique donne une place importante non pas au paradigme du sujet et à sa critique, mais à la distinction entre la philosophie et les sciences de la nature qui traverse le *Tractatus* par exemple. Une attention particulière doit être accordée à cette grille de lecture qui a notamment été développée par Kevin Cahill²⁸⁴, non seulement parce qu'elle situe l'éthique de Wittgenstein sur un terrain proprement pratique, par l'action et non par le discours, mais aussi parce qu'elle donne une place importante aux notions d'induction et de causalité qui occupent par ailleurs une place importante dans l'éthique de von Wright.

Avant d'entrer dans les détails, nous pouvons dès à présent donner les grandes lignes de cette lecture proposée par Cahill. L'éthique selon Wittgenstein consisterait à agir par soi-même contre le mouvement commun qui engendrerait un esprit de suivisme chez les différents membres d'une communauté à une époque ; Wittgenstein n'est donc pas relativiste au sens aristotélicien. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein décrirait le scientisme ambiant des positivistes contre lequel il tournerait ensuite le dos afin de montrer que la causalité à l'échelle humaine n'est

²⁸³ *Ibid.*, 1106a–b. Aristote compare ainsi Milon de Crotone (champion sportif du VI^e siècle av. J.-C. auquel la tradition a prêté des exploits fantaisistes, comme de manger un bœuf à lui seul) à un sportif débutant.

²⁸⁴ Cahill Kevin, "Tractarian Ethics" dans Sluga Hans & Stern David G. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 96–125.

en rien comparable à la causalité à l'échelle des sciences de la nature.²⁸⁵ L'éthique serait donc indicible parce qu'elle relève d'un ordre autre que les sciences de la nature et par suite, que le comportement humain ne peut faire l'objet d'un raisonnement inductif du genre utilisé dans ces autres sciences érigées en modèles par les positivistes²⁸⁶.

L'éthique dont parle Wittgenstein serait une attitude, un vécu donc, dont la finalité est de tourner le dos à la tradition héritée de la modernité d'une science toute puissante. C'est cette tradition qui a notamment abouti à la thèse naturaliste du positivisme logique selon laquelle un énoncé doit être ou bien scientifique/vérifiable ou demeurer un pseudo énoncé. Wittgenstein aurait adopté une posture positiviste pour montrer comme il l'affirme dans la préface du *Tractatus*, « combien peu a été accompli » quand les problèmes philosophiques sont résolus. Autrement, on ne comprendrait pas pourquoi alors qu'il s'évertue à analyser logiquement le langage et ses limites, Wittgenstein présente tout de même cet effort comme un amas de non-sens :

Mes propositions sont elucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde.²⁸⁷

Cette lecture est certes conforme à l'esprit méthodologique de Wittgenstein puisque le philosophe autrichien n'a cessé d'inviter son lecteur à penser par lui-même et qu'il estime que seul pourra comprendre ses écrits celui qui a lui-même pensé ce qui y est développé. Par ailleurs, elle s'inscrit dans une logique de continuité entre les moments de la philosophie de Wittgenstein dont nous avons parlés plus haut. D'une part, si l'éthique de Wittgenstein est essentiellement une critique de la

²⁸⁵ Cette lecture, si elle est acceptée, fait l'objet d'une grande critique de la part de von Wright. Voir le chapitre trois ci-avant et le chapitre cinq ci-après.

²⁸⁶ Plus précisément, l'argument de Cahill est ainsi formulé : Cahill Kevin, "Tractarian Ethics", art. cit., p. 98: "In what follows, I elaborate how the ethical point of the *Tractatus* can be found in the book's attempt to reawaken a particular sense of wonder in its reader, and how this is in turn dependent on the way in which the book embodies a kind of cultural critique, specifically, a critique of what Wittgenstein regarded as a pervasive though incoherent 'scientific worldview.'"

²⁸⁷ *TLP*, § 6.54.

culture, on comprend sa réticence à se présenter lui-même comme membre du Cercle de Vienne. D'autre part, cette critique de la culture est en accord avec une certaine lecture des *Investigations* qui a été proposée notamment par Backer et Hacker.

La lecture de Backer et Hacker porte sur la contestation de ce que Wittgenstein a formulé dans les *Investigations*, contrairement à ce qu'il a fait dans le *Tractatus*, une thèse de la nature sociale du langage²⁸⁸. Le point qui focalise leur attention est l'interprétation qu'il faut donner à la discussion sur le langage intime/privé développée à partir du paragraphe 257 des *Investigations*. Selon certains auteurs — Quine notamment —, l'argument de l'impossibilité d'un langage intime suggère que le langage est nécessairement social et marque une rupture essentielle avec les thèses du *Tractatus* qui présentait le langage comme éminemment formel et individuel. Comme l'a relevé Dejnozka en retraçant l'origine du rejet wittgensteinien de la possibilité d'un langage intime,

Toutes les origines [du langage] discutées concernent les conditions d'une identité publique. De même que les vérificationnistes identifiaient le sens d'une proposition à ses conditions de vérification publiques, et de même que les pragmatistes identifiaient le sens de nos propositions à leurs possibles conséquences pratiques publiques, ils ont tous donné à la signification une dimension publique.²⁸⁹

Cette lecture de la conception wittgensteinienne du langage dans les *Investigations* est pourtant remise en question par une analyse proposée par Backer et Hacker au sujet de la place de l'argument du langage privé²⁹⁰. Ils suggèrent qu'une interprétation individualiste de ce débat est tout à fait légitime et proposent quatre arguments dans ce sens. Ils commencent avec l'affirmation suivante :

Premièrement, un point central de la pensée de Wittgenstein sur les règles est qu'une règle est internement liée aux actes avec lesquels elle s'accorde, de même qu'une proposition est internement reliée à

²⁸⁸ G. P. Backer & P. M. S. Hacker, *Wittgenstein – rules, grammar and necessity: essays and exegesis of 185–242*, 2e ed., révisé par P. M. S. Hacker, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2009.

²⁸⁹ J. Dejnozka, "Origins of The Private Language Argument", *Dialogos*, 66, 1995, pp. 59–78.

²⁹⁰ G. P. Backer & P. M. S. Hacker, *Wittgenstein – rules, grammar and necessity*, pp. 149–155.

ce qui la rend vraie et le désir à ce qui le satisfait. Ceci est incompatible avec la définition du correct comme ce qui est normal du point de vue des pratiques communautaires.²⁹¹

Ils continuent :

Deuxièmement, comme nous l'avons montré, c'est une erreur de penser que Wittgenstein considérerait que le terme « praxis » est synonyme de pratique sociale, et il est clair qu'il voulait parler d'une pratique individuelle de l'utilisation d'un mot en accord avec une règle.²⁹²

La troisième raison qu'ils offrent dérive d'une idée présente dans *Le cahier bleu et le cahier brun* et qui consiste à dire qu'une personne peut apprendre une langue sans qu'on la lui ait enseignée. Wittgenstein affirme :

Étant donné que l'enseignement cause l'association, le sentiment de reconnaissance, etc., il est à l'origine du phénomène de compréhension, de l'obéissance, etc. ; et c'est une hypothèse que le processus de l'enseignement soit nécessaire pour engendrer ces effets. Il est concevable, en ce sens, que tous les processus de la compréhension, de l'obéissance, etc., auraient pu survenir sans que la personne eût appris la langue. (Ceci, pour le moment, semble extrêmement paradoxal.)²⁹³

Et pour achever leur démonstration, Backer et Hacker estiment que les défenseurs d'une interprétation communautaire de l'argument du langage privé se méprennent sur la place de la discussion sur le suivi des règles dans les *Investigations* en général. À leur avis, la préoccupation de Wittgenstein demeure exclusivement au niveau de la compréhension individuelle ; autrement, il n'aurait pas examiné (§§143-155), juste avant la question du suivi des règles, la question de la compréhension. Comprendons-nous individuellement ou collectivement ? Individuellement répondent-ils ; ainsi, la question des règles est également liée à la compréhension des règles, compréhension qui demeure purement individuelle.

De cette deuxième lecture de Backer et Hacker, la thèse de la nature sociale du langage chez le deuxième Wittgenstein est donc battue en brèche. Il semble toutefois qu'en raisonnant de la sorte, la porte soit désormais ouverte à deux

²⁹¹ *Ibid.*, p.150. Nous traduisons.

²⁹² *Ibid.*, p.151. Nous traduisons.

²⁹³ L. Wittgenstein, *The collected works of Ludwig Wittgenstein*, [*The Blue and Brown Books*], Blackwell Publishers, 1999, p. 12.

questions qui restent sans réponses. D'une part, la lecture exclurait la critique du langage privé de la sphère de la critique du paradigme du sujet, ce qui neutraliserait la continuité déjà établie entre le *Tractatus* et les *Investigations*. Mais, plus grave encore, on comprendrait difficilement l'unité même de ce qu'on a appelé le deuxième moment de la philosophie de Wittgenstein puisqu'il y aurait alors entre les *Investigations* et d'autres textes de la même époque dont nous parlions plus haut une dissimilarité qui délégitimerait du même coup l'interprétation relativiste que nous avons donnée à ces textes. De plus, on aurait avec cette lecture, un subjectivisme moral tout au plus de la part de Wittgenstein, rendant du même coup caduque des concepts importants des *Investigations*, « jeux de langage », « air de famille », « joueurs », etc.

Il nous apparaît plutôt qu'on ait au final affaire dans les *Investigations* à autre chose, nous dirions même qu'il s'y passe une célébration de la culture ou de la diversité culturelle sans qu'on puisse y voir quelque élément de critique que ce soit. Il se pourrait bien, pour éviter cette difficulté, qu'on est obligé d'admettre que les thèses développées dans le *Tractatus* et dans les *Investigations* soient au fond identique en ce qui concerne l'éthique, mais qu'elles soient présentées à travers des arguments différents. Comment devons-nous donc comprendre l'éthique wittgensteinienne et la thèse du mysticisme qui l'entoure ?

Pour comprendre la thèse wittgensteinienne sur l'inexistence des propositions éthiques, il faut lire le paragraphe du *Tractatus* qui précède celui dans lequel cette thèse est clairement exprimée :

Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur - et s'il y en avait une elle serait sans valeur.
S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel.²⁹⁴

C'est seulement après ce paragraphe que Wittgenstein formule sa thèse qui est d'ailleurs énoncée sous la forme d'une conséquence (c'est pourquoi) : « *C'est*

²⁹⁴ *TLP*, § 6.41.

pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de supérieur »²⁹⁵.

Ces deux paragraphes interviennent après un long développement sur l'induction et la nécessité qu'elle impliquerait²⁹⁶. Or, que fait Wittgenstein dans cette portion du texte si ce n'est de distinguer les propositions nécessaires des propositions contingentes ? On relève d'ailleurs plusieurs occurrences des termes du champ lexical de l'induction à ce niveau (accident, nécessité, loi, connexion, causalité). L'inexistence des propositions éthiques ainsi exprimée est au fond une attaque contre le déterminisme exprimé par les modernes et contre lequel Wittgenstein veut effectivement se démarquer : « *Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature.* »²⁹⁷

En mettant tous ces éléments ensemble, on peut comprendre pourquoi le sens dont il est question ici relève moins de la signification que de la finalité. Autrement, l'on ne comprendrait pas pourquoi en élargissant l'assiette sémantique, en passant du *Tractatus* aux *Investigations*, la position de Wittgenstein sur l'existence des propositions éthiques n'a pas changé d'un iota. C'est qu'au fond, il ne s'agit pas ici d'une affaire purement linguistique, liée à la référence ou à la pratique comme certains l'ont pensé. Et pourtant il faut bien remarquer que certains arguments convoqués dans *Culture and Value* pour inviter au silence éthique peuvent avoir contribué à perdre certains lecteurs, ceux qui tenaient à voir une uniformité dans la pensée même de Wittgenstein du point de vue de la sémantique.

L'éthique ne se laisse donc pas dire légitimement parce qu'elle porte sur le sens du monde qui loin d'être une nécessité factuelle est une nécessité logique qui elle-même naît d'une connexion psychologique que nous établissons entre différents états de choses. La nécessité ainsi établie étant seulement logique, elle est donc liée à notre représentation du monde. On peut d'ailleurs remarquer que sur ce point, notre auteur est resté assez constant entre le *Tractatus* et les *Investigations*

²⁹⁵ *Ibid.*, § 6.42.

²⁹⁶ *Ibid.*, §§ 6.3 *sq.*

²⁹⁷ *Ibid.*, § 6.371.

puisque ces deux textes sont des paradigmes de représentation, la représentation dans l'espace logique pour le premier et la représentation collective pour le second. Mais ni l'un ni l'autre ne peuvent s'avancer jusqu'à la découverte d'un sens du monde différent des sens du monde qui leur sont propres.

Nous parlions tout à l'heure de confusion chez certains lecteurs, soulignant que celle-ci a peut-être été rendue possible par Wittgenstein lui-même. Nous pouvons revenir sur ce point en insistant sur le deuxième alinéa du paragraphe 6.42 précédemment cité. L'auteur y affirme : « *des propositions ne sauraient exprimer quelque chose de plus élevé.* » Remarquons que Wittgenstein utilise le comparatif sans pour autant mettre en évidence les deux éléments comparés. Que peuvent exprimer les propositions pour ne pouvoir exprimer quelque chose de plus élevé ? La piste de solution à ce niveau est certainement le développement précédemment fait sur le rapport entre la logique et la physique. Wittgenstein indique une réciprocité entre la physique et la logique en ces termes : « *Et dès lors nous voyons la position réciproque de la logique et de la mécanique.* »²⁹⁸ Il est clair qu'une telle indication peut être à l'origine de la lecture offerte par ceux qui ne voient dans l'inexistence des propositions éthiques telle qu'elle est exprimée par Wittgenstein qu'un exemple du naturalisme ambiant chez la plupart des membres du Cercle de Vienne.

Loin de nous pourtant l'intention de démontrer qu'il n'y a pas d'éléments de naturalisme dans la thèse de Wittgenstein, nous voulons seulement montrer que cet élément, comme celui de la référence sont seulement secondaire dans l'arsenal qu'il mobilise pour montrer l'inexistence des propositions éthiques. C'est dans cette lancée qu'il faut aussi voir certains textes de von Wright comme une continuation de cette question²⁹⁹.

Pour finir sur cette précision, on peut dire que Wittgenstein a une vue plutôt réductrice de l'éthique puisque celle-ci n'englobe pas nos actions quotidiennes ou plutôt ajuste celles-ci à une évaluation du but non pas visé par l'action ponctuelle,

²⁹⁸ *Ibid.*, § 6.342

²⁹⁹ Nous pensons notamment à *Explanation and Understanding* et *Causality and Determinism*.

mais ultime. Cette distinction entre le but ponctuel et le but ultime est importante, car elle permet du coup d'évacuer une partie de la logique que va développer von Wright sur le rapport entre la fin et les moyens et dont il voit le développement comme une piste de solution à la difficulté soulevée par l'auteur du *Tractatus*.

Une autre caractérisation de l'éthique de Wittgenstein peut être dérivée de l'idée qu'il se faisait de la philosophie. Dans un des rapports des réunions du club de science morale de Cambridge qui date du 14 novembre 1946, Wittgenstein compare la philosophie à la tragédie et explique que l'une et l'autre ne peuvent être intelligibles pour quiconque n'en a point une connaissance préalable³⁰⁰.

Il y aurait une dimension innée de l'éthique qui en empêcherait une communication complète à quiconque n'est pas allé la chercher au fond de lui-même, dimension qui explique l'ineffabilité de l'éthique sur un tout autre angle que celui de l'incapacité du symbolisme éthique à la traduire ou de l'incapacité de nos mots à trouver aux prédicats éthiques une référence. L'éthique ou la philosophie s'adresse à l'individu désireux de faire lui-même l'expérience et non pas d'attendre que celle-ci soit faite par un autre. Cette pensée tend à renforcer l'idée déjà introduite par la sœur de Wittgenstein suivant laquelle le *Tractatus* est un livre d'éthique. On se souvient en effet que Wittgenstein y affirme dès la préface la chose suivante : « *Il se peut que ce livre ne soit compris que par celui qui aura lui-même déjà pensé les pensées qui y sont exprimées* ».

Cette thèse rappelle bien Platon qui lui aussi faisait remonter le bien à la connaissance qui elle-même se trouve dans un monde antérieur à notre naissance et dont la connaissance est un souvenir, une réminiscence. C'est également sur ce point précis que Socrate s'attaquait aux sophistes qui prétendaient enseigner la vertu. Contre Gorgias, Socrate montre précisément que l'éthique ne se peut

³⁰⁰ Voici ses termes, rapportés par le secrétaire de la séance Wasfi Hijab : "Philosophy can be compared to tragedy and comedy as far as giving a definition is concerned. The definitions of philosophy are inadequate for they would not mean a thing to people who knew no philosophy at all. Compare with a definition of tragedy as given to someone who has never seen a tragedy." L. Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: Public and Private Occasions*, Klage James C. & Nordmann Alfred (Eds.), Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. p. 399.

apprendre parce qu'elle existe déjà au fond de nous-mêmes et qu'ainsi, il est tout à fait illégitime de se vanter d'avoir enseigné de bonnes manières à une personne. On peut, tout au plus aider cette personne à faire ce qu'elle sait déjà, à la mettre sur la bonne voie.

On peut, à partir de là, comprendre l'affirmation de Wittgenstein suivant laquelle l'éthique est transcendantale. Quantité de lecteurs ont vu dans cette transcendantalité de l'éthique une transgression des limites du discours. Cette lecture est due, comme nous l'avons précisé antérieurement, à l'équation langage=monde établie par Wittgenstein, équation qu'on peut comprendre, compte tenu de l'héritage russellien que nous avons déjà présenté. Mais il faut à présent substituer à cette transcendantalité par transgression une transcendantalité par antériorité, dont l'idée majeure est que l'éthique ne se peut dire parce qu'elle est antérieure au monde. De toute façon, cette dimension transcendantale de l'éthique qui justifie en même temps son ineffabilité est bien différente de la dimension relativiste qu'on retrouve par exemple dans la « Conférence sur l'éthique » ou dans *Culture and Value*.

Il faut aussi relever qu'une conception génétique de l'éthique évacue d'emblée la question du mal et fait de l'éthique une tautologie pratique. Selon notre théorie de la tautologie pratique qui au passage permet de rendre compte du fait que Wittgenstein considère que l'éthique et la logique sont du même ordre, tous les hommes sont bons et le mal n'existe donc pas. C'est comme si l'on se trouvait dans un schéma cartésien à propos de la méthode sauf qu'il s'agit ici de bonnes manières. Il n'y a pas de manière foncièrement mauvaise, tout est question de la façon dont on procède pour extirper la bonne manière de l'ivraie. Et cette évacuation du mal anticipe déjà une position qui sera ensuite assumée par Wittgenstein, mais qu'il présente pourtant comme une nouveauté, c'est celle du relativisme éthique que quantité de lecteurs ont placé au centre de l'éthique wittgensteinienne alors qu'elle n'en est qu'une conséquence.

Wittgenstein développe ainsi une éthique de la vertu selon laquelle l'homme est naturellement bon et qu'il faut le ramener sur le bon chemin lorsqu'il s'en éloigne par une catharsis linguistique. Mais puisque cette catharsis linguistique conduit à différentes voies, il n'est pas sûr qu'il n'y en est qu'une seule qui soit

bonne, d'où l'idée que le « sens du monde » ou dirions-nous plutôt « le sens de la vie », n'est pas déterminé à l'avance.

Une piste d'objection contre notre lecture de l'ineffabilité de l'éthique pourrait porter sur l'impossibilité selon Wittgenstein d'avoir une langue privée, une langue qu'on serait seul à comprendre. Cette objection montrerait une fois de plus la transversalité du thème de l'inexistence des propositions éthique dans l'ensemble des phases de sa philosophie. Si l'auteur développe bien une éthique de la vertu dans la perspective que nous suggérons, pensant que l'éthique est comme innée, ne s'en suit-il pas qu'il légitime du même coup une langue enfuie en nous et que nous serions ainsi incapables de communiquer aux autres. Notre lecture ne force-t-elle pas une contradiction en plein cœur de la pensée de Wittgenstein ?

Cette objection serait tout de même maladroite. Loin de confirmer la possibilité d'une langue privée, Wittgenstein en définit précisément l'impossibilité. C'est précisément parce qu'elle est enfuie en nous que l'éthique ne se traduit pas dans le langage. Essayer de la dire, c'est essayer de l'introduire dans une sphère qui n'est pas sienne. L'éthique, si l'on devait la traduire dans une langue, ne se traduirait que dans ce genre de langue privée. Or précisément parce que Wittgenstein rejette cette possibilité, il préfère réduire l'éthique au silence.

Notre compréhension de l'éthique de Wittgenstein n'est d'ailleurs pas complètement inédite puisqu'un auteur comme Ulrich Arnswald a clairement mis en avant cette transcendantalité de l'éthique chez Wittgenstein dans un ouvrage collectif qui date de 2009 *In Search of Meaning, Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*.³⁰¹ Selon Arnswald, le thème de la transcendantalité de l'éthique tel qu'élaboré par Wittgenstein repose sur deux piliers à savoir la remarque, dans *Culture and Value*, que l'éthique et le religieux sont du même ordre « *What is good is also divine.* » et la proposition 6.421 du *Tractatus* « *Il est clair que l'éthique ne se peut exprimer. L'éthique est transcendantale* ». L'idée générale ainsi développée par Arnswald c'est que Wittgenstein a une aversion pour la théorie éthique puisque pour lui, l'éthique est purement personnelle. Par le travail

³⁰¹ U. Arnswald (Ed.), *In Search of Meaning, Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009.

d'Arnsward l'accent est mis sur la dimension subjective de l'éthique wittgensteinienne et précisément la difficulté que cette éthique a à créer un pont entre ces valeurs individuelles et le monde. La subjectivité de l'éthique implique l'impossibilité de la traduire à d'autres personnes, et c'est à ce niveau que la thèse de la transcendantalité donne naissance à celle du mysticisme.

Toutefois, il semble que Wittgenstein ne ferme pas complètement la porte à une conciliation entre la logique et l'éthique. Les points de convergence entre les deux domaines sont mis en avant dans un autre article de la collection d'Arnsward, celui de Dieter Mersch intitulé « *“There are, indeed, things that cannot be put into words.” (TLP, §6.522) Wittgenstein's Ethics of Showing* ». Mais contrairement à ce qu'on pourrait déduire du titre, l'article n'est pas consacré au mysticisme éthique, mais à l'élaboration de la parenté qu'il existe entre la logique et l'éthique. En filigrane, il se développe ici l'idée que la logique et l'éthique sont toutes les deux transcendantales, la logique est une condition de notre discours sur le monde, l'éthique est une condition de notre rapport au monde. On voit bien que l'éthique ainsi considérée par Wittgenstein est une *éthos*, une manière de vivre, un certain rapport au monde et non un rapport au monde par la médiation du langage. C'est parce que la logique comme l'éthique précède le monde en tant que tel qu'elles ne peuvent trouver leur valeur dans le monde, il ne peut donc pas y avoir d'éthique supérieure ou d'éthique inférieure. La seule raison pour laquelle la logique bien qu'étant transcendantale est évaluée empiriquement, c'est qu'elle conditionne un discours sur le monde dont la justesse peut ne pas être effective.

Essayons de récapituler ce que nous avons accompli dans ce chapitre en comparant les vues éthiques d'Aristote et de Wittgenstein. Comparativement, on voit chez Aristote une éthique pragmatique au sens de primat de l'action. Il y a chez Aristote en effet comme chez Wittgenstein un effacement nécessaire du discours (théorique) pour l'action (pratique). La non-détermination de la nature du bien fait de ce bien un concept particulièrement peu intéressant. Le bien est de l'ordre des choses qu'il faut faire et non dire³⁰².

³⁰² On ne voit cette conception de l'éthique qu'en partie chez von Wright. Dans *The Varieties of Goodness*, sa préoccupation est bien de déterminer la nature du bien. Il est vrai qu'il parvient à la conclusion que les variétés de bien n'ont qu'un air de famille, mais

Partant de ces considérations, la doctrine de l'excellence aristotélicienne tient moins d'une investigation sur le concept de vertu que d'un guide d'action ; c'est la raison pour laquelle Aristote les énonce surtout sous la forme d'options d'action dont les extrêmes sont à éviter. Sa théorie de la vertu se décline principalement en « raisons de choisir » et en « raisons de s'abstenir ». Même l'examen du concept de vertu³⁰³ dans le contexte que nous venons de présenter, doit être considéré, des mots d'Aristote lui-même, comme un essai de « faire œuvre utile »³⁰⁴.

La vertu est une disposition que l'agent fait parvenir à une forme parfaite par la pratique habituelle. Mais en tant que disposition, la vertu relève du choix délibéré. Dans cette possibilité de choix, la vertu serait en effet une nécessité, ce qui exclurait du même coup qu'on puisse la parfaire. Aristote relève toutefois que la vertu n'est pas seulement une disposition du choix délibéré ; ce choix délibéré et rationnellement défini³⁰⁵. C'est ici un point qui sera décisif non pas pour Wittgenstein, mais pour von Wright qui s'en servira dans la construction de sa théorie du raisonnement pratique.

Le relativisme d'Aristote n'est effectivement pas complet. En premier lieu, Aristote croit qu'il y a une réponse objective à la question « que dois-je faire dans cette situation », tout comme il y a une réponse à la question de la quantité de viande que je devrais manger. De plus, il ne pense pas que la réponse dépende du jugement de l'individu en question : ce qui est le mieux pour Pierre n'est pas nécessairement ce que Pierre pense être le mieux pour lui. L'action juste est plutôt celle qui serait « définie par un principe rationnel, tel qu'un homme de sagesse pratique l'utiliserait pour le déterminer ».

L'« homme de sagesse pratique », le *phronimos*, constitue donc une limite importante au relativisme aristotélicien. Qui est le *phronimos* ? Il est simplement une personne qui est capable de raisonner correctement sur les questions éthiques, une personne qui peut voir la ligne de conduite correcte à adopter par une personne.

il suffit de considérer le projet en lui-même pour voir toute la distance qu'il existe entre nos deux auteurs.

³⁰³ *Ibid.*, 1105 b.

³⁰⁴ *Ibid.*, 1104 a.

³⁰⁵ *Ibid.*, 1106b–1107a.

Que quelqu'un n'a pas besoin d'être lui-même ; les *phronimos*, avec suffisamment d'informations sur Pierre, pourraient dire, peut-être mieux que Pierre lui-même, ce que Pierre devrait faire dans une situation donnée. Le *phronimos* pourrait déterminer le principe rationnel correct sur lequel Pierre devrait agir, mais ce serait un principe rationnel spécifique à Pierre et à sa situation, pas une règle éthique universelle valable pour tous. Ainsi, le *phronimos* est la norme objective ou l'étalon par rapport auquel le comportement individuel est mesuré. La « bonne chose à faire » dans une certaine situation est exactement ce que les *phronimos* feraient dans cette situation, et rien de plus ou de moins.

Il faut cependant rapidement souligner la spécificité de l'éthique de la vertu de Wittgenstein par rapport à celle d'Aristote.

Alors que chez Aristote c'est par une disposition interne qu'on révèle par l'entraînement et qui nous permet d'agir en bien ou en mal, chez Wittgenstein, c'est la compréhension de la nature qui nous permet de bien agir. Chez Aristote donc, la condition de la vertu est interne alors que chez Wittgenstein elle est un couplet qui allie l'interne à l'externe. Aristote identifie donc en quelque sorte l'acte vertueux à l'agent vertueux, ce qui n'est pas possible chez Wittgenstein qui ne mentionne nulle part une nature *a priori* de l'homme qui le prédisposerait à bien agir.

Par ailleurs, puisqu'il y a une disposition interne à bien agir et que certaines personnes par l'entraînement ont pu actualiser cette disposition interne, il suffirait par voie de conséquence, pour bien agir à notre tour dans la perspective aristotélicienne, de suivre la voie d'une personne qui aurait ainsi actualisé elle aussi ses potentialités. Or du point de vue de Wittgenstein, ceci aboutirait à suivre des conduites de personnes qui seront alors pour nous des modèles. Mais comme nous l'avons vu, il n'y a pas chez l'auteur de *Culture and Value* une place importante pour le modèle, chacun étant placé seul face au mystère de la nature. L'éthique d'Aristote est donc prioritairement individuelle puisque chacun n'agit que selon ses dispositions internes. Cette individualité est contestée chez un Wittgenstein désireux de lutter contre le psychologisme et donc de lutter contre la première personne. On pourrait, peut-être abusivement, distinguer l'éthique d'Aristote de celle de Wittgenstein en disant que la première est égocentrée tandis que la seconde est cosmocentrée.

Enfin, notons une divergence entre Aristote et Wittgenstein quant à la place du modèle en éthique. Rappelons-nous que selon Aristote, il faut, pour agir justement, se rapprocher autant que possible de la conduite des hommes justes. Cette nuance fait que l'individualité caractéristique de l'éthique aristotélicienne dont nous avons parlé précédemment est quelque peu atténuée par la possibilité précisément de s'appuyer sur les autres³⁰⁶. Chez Wittgenstein au contraire, comme nous l'avons remarqué plus haut, il n'y a pas de place pour les modèles humains, chacun devant trouver sa propre voix devant le spectacle de la nature.

Mais que nous enseigne cet étonnement devant le spectacle de la nature ? Et comment cet étonnement peut-il contribuer à mieux comprendre l'éthique de Wittgenstein ?

Disons que cet étonnement nous enseigne qu'il y a chez Wittgenstein une divinisation de l'éthique. Nous revenons sur ce point parce qu'il a très peu attiré l'attention de ses lecteurs. Même ceux qui s'intéressent à la philosophie de la religion et qui mettent en avant les vues de Wittgenstein sur la question ont souvent manqué de faire le lien explicite avec son éthique. Certains sont restés enfermés dans l'identification entre l'éthique et l'esthétique³⁰⁷, échouant ainsi à voir ce que la religion a à nous apporter ici. Ils ont considéré, peut-être avec mépris, le fait que Wittgenstein a sérieusement pensé à devenir moine³⁰⁸. Or lorsqu'on sort de cette manière de voir les choses que nous présentions plus haut comme un

³⁰⁶ Faisons cette précision qui permettra de comprendre, qu'en fin de compte, l'éthique d'Aristote demeure bien égocentrée. Aristote déclare qu'« il ne suffit pas que les productions conformes aux vertus soient produites de telle ou telle façon pour être produites avec justice et tempérance, encore faut-il que leur auteur les produise en étant dans telle ou telle disposition : d'abord en étant conscient, ensuite en faisant un *choix délibéré* et en les choisissant *pour elles-mêmes*, en troisième lieu en les accomplissant avec fermeté et constance. 1105a. L'emphase est nôtre.

³⁰⁷ R. Mondoué et P. Nguemeta affirment par exemple que Wittgenstein a montré comment le mystique peut être dévoilé. Aussi affirment-ils, convoquant ici les *Leçons sur l'esthétique* de Wittgenstein que « *Ce qui va dès lors intéresser Wittgenstein, ce n'est plus la signification de l'esthétique ou son explication, mais plutôt les différents usages de ce mot dans le discours ordinaire.* » R. Mondoué & P. Nguemeta, *Vérificationnisme et Falsificationnisme : Wittgenstein vainqueur de Popper? op. cit.*, p. 116.

³⁰⁸ Lettre de Russell à Lady Ottoline, La Haye, 20 Décembre 1919. Voir B. McGuinness (Ed.), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951, op. cit.* p. 112.

réductionnisme, on peut voir avec toute sa lumière la sanctification de Kierkegaard par Wittgenstein³⁰⁹.

Selon les propos de Drury³¹⁰, en présentant Kierkegaard comme le penseur le plus profond du siècle précédent, Wittgenstein aurait eu à l'esprit les *Étapes sur le chemin de la vie*³¹¹. Dans ce texte, Kierkegaard met en avant, entre autres idées, l'idée qu'il existe trois sphères de l'existence³¹², la sphère esthétique, la sphère éthique et la sphère religieuse. Il est curieux que Wittgenstein qui accepte clairement cette division kierkegaardienne même s'il dit ne pas saisir clairement en quoi consiste la dernière continue à être interprété comme si les sphères éthique et esthétique étaient toujours confondues chez lui³¹³.

Intéressons-nous à cette sphère éthique afin de mieux comprendre la conception wittgensteinienne.

Kierkegaard caractérise cette sphère par un certain nombre de propositions :

- i. « La sphère éthique n'est qu'une sphère de transition »
- ii. « La sphère éthique est celle de l'exigence, exigence tellement infinie que l'individu fait toujours faillite »
- iii. « C'est le repentir qui est la tâche suprême de l'éthique, le repentir qui précisément est négatif »³¹⁴

³⁰⁹ R. Rhees (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 87. « Kierkegaard était de loin le penseur le plus profond du siècle dernier. Kierkegaard était un saint. » Nous traduisons. Pour une étude approfondie des rapports entre Wittgenstein et Kierkegaard, on consultera G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres : Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

³¹⁰ R. Rhees (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, *op. cit.* p. 87.

³¹¹ S. Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie* [1845], trad. F. Prior & M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1948.

³¹² *Ibid.*, § 6.

³¹³ Cette précision nous paraît importante, car l'identification de l'éthique à l'esthétique continue à être présentée comme prégnante dans les écrits post-*Tractatus*, favorisant ainsi des méprises consistant à transposer ce qui est dit de l'esthétique dans la sphère de l'éthique.

³¹⁴ S. Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, *op. cit.*, § 6.

D'i., nous pouvons comprendre que l'éthique n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'atteindre le religieux. De là, Wittgenstein est d'accord avec Kierkegaard que c'est par le comportement, par l'éthique, et non par des réflexions métaphysiques qu'on arrive au religieux. De ii. et iii., on pourrait retenir une forme de pessimisme ou d'« éthique négative³¹⁵ » qui corroborent à la fois le mysticisme et le désengagement dont nous avons parlé plus haut.

De ces trois propositions toutes ensemble considérées, nous voyons une verticalité de l'éthique qui sera reprise par Wittgenstein à travers sa divinisation du bien. Il faut s'élever pour y accéder. Cette liaison étroite de l'éthique et du religieux fait qu'on ne peut présenter le mysticisme de Wittgenstein en le confinant dans des préoccupations purement sémantiques.

³¹⁵ Nous sommes gré au Pr Mbele (ENS, Université de Yaoundé I) pour avoir attiré notre attention sur ce concept.

CHAPITRE 5

VON WRIGHT CONTRE WITTGENSTEIN : LA LOGIQUE DÉONTIQUE COMME CRITIQUE DU MYSTICISME ÉTHIQUE

Notre visée dans ce chapitre est de montrer la rupture d'avec Wittgenstein à laquelle est parvenu von Wright. C'est principalement la question de la possibilité d'une logique des normes qui intéresse ce dernier. Cette question, nous l'avons indiqué au chapitre trois du présent travail, il l'aborde surtout du point de vue de la possibilité d'inférer les obligations à partir des faits. En présentant la pensée éthique de von Wright en relation avec le problème de la guillotine de Hume, nous avons montré une certaine continuité avec Wittgenstein. À présent, nous montrerons que la différence fondamentale entre Wittgenstein et von Wright tient principalement à une nouvelle conceptualisation des possibilités de la logique. Puisqu'il n'y a pas dans la philosophie de von Wright des moments nécessairement marqués comme chez Wittgenstein, ce qui rend toute tentative d'échantillonnage extrêmement peu pertinente, il est clair qu'une lecture holistique de sa philosophie est importante et que c'est peut-être à travers celle-ci qu'on peut commencer à cerner le projet d'ensemble de l'auteur. Nous allons donc, pour ouvrir ce chapitre, faire une deuxième³¹⁶ lecture historique du développement de la philosophie de von Wright. Cette lecture nous permettra de voir chez lui en même temps une récupération et une critique de l'œuvre de Wittgenstein. Il s'agira dans la deuxième section de savoir si par cette critique de l'œuvre de Wittgenstein, le finnois réussit à mettre fin à la dichotomie logique/éthique présentée au chapitre 3.

³¹⁶ La première a été faite au chapitre 3.

5.1. VON WRIGHT CONTRE WITTGENSTEIN SUR LA FONDATION DES PROPOSITIONS ÉTHIQUES

Le cœur de l'opposition entre von Wright et Wittgenstein se trouve à la section 7 de l'article « The foundation of Norms and normative statements » de *Practical Reason*³¹⁷. La question qui l'intéresse particulièrement est celle de savoir si les déclarations normatives relatives aux questions dites morales peuvent avoir un fondement.

Pour répondre à cette question, von Wright explore trois pistes :

1. Soit nous considérons que les propositions morales sont semblables aux normes sociales qui sont institutionnalisées et donc objectives, ce qui ferait de l'établissement de principes moraux le fondement des propositions morales,
2. Soit nous considérons que les propositions morales n'ont point de fondement, ce qui les exclurait de fait du royaume du vrai et du faux
3. Soit encore, nous considérons que les propositions morales n'ont point de fondement, mais qu'on peut toutefois leur appliquer les attributs vrai et faux, de manière cohérentiste, leur valeur de vérité leur étant interne et non dérivée de quelque fait que ce soit.

La première option est la thèse légaliste de la conception de la morale, la deuxième est non cognitiviste et la dernière est la position déontologiste. De ces options, laquelle obtient-elle les faveurs de von Wright ? La réponse ne tarde pas à venir. Il souligne en effet son insatisfaction quant aux deux dernières options :

Dans la perspective du problème du fondement des énoncés normatifs, le déontologue et les positions non cognitivistes en viennent ainsi à être reliés. Ils partagent l'opinion que pour une catégorie importante d'énoncés normatifs, on ne peut pas répondre à la question, pourquoi c'est comme les énoncés disent qu'il est. Par ailleurs, les deux positions diffèrent fortement. Les deux sont, à mon avis, insatisfaisants dans la mesure où ils tentent de rendre compte de la nature des principes moraux³¹⁸.

³¹⁷ *PR*, pp. 75 sq.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 79. Nous traduisons.

Le rejet de ces deux options ne conduit cependant pas von Wright à adopter la première, la thèse légaliste. Il adopte plutôt une autre alternative à celle-ci, la thèse téléologique et plus précisément une variante de l'utilitarisme. L'utilitarisme classique pose comme principe moral que toute action doit concourir au bonheur du grand nombre. L'utilitarisme de von Wright est plutôt centré sur l'intérêt de l'individu et non du grand nombre. C'est parce que chacun trouve son intérêt (par exemple sa propre survie dans la société) dans l'accomplissement d'un acte qu'il est disposé à l'accomplir volontairement. Voici ses mots :

C'est grâce au fait que l'intérêt à la source de l'obligation morale engendre divers types d'activités normatives que les hommes s'intéressent aussi à l'obéissance aux règles morales. L'intérêt que les hommes ont à se comporter moralement, c'est l'intérêt qu'ils ont eux-mêmes à échapper aux divers maux qu'ils menacent de faire subir aux autres, qui se comportent de façon immorale³¹⁹.

La conception du principe moral chez von Wright est ainsi une version modifiée du kantisme. Il s'agit du kantisme parce que le principe moral doit être universel, mais c'est du kantisme modifié parce que, contrairement à Kant, ce qui est au centre, c'est l'intérêt de celui qui agit, seule motivation qui peut le pousser à agir³²⁰.

Mais de manière encore plus opposée à Wittgenstein, von Wright propose ce qu'il considère comme les trois dimensions du test de toute proposition qui voudrait se constituer en principe moral : Le premier critère est que les déclarations normatives, que nous considérons généralement comme énonçant des principes moraux, peuvent avoir un fondement qui satisfait aux exigences formelles suggérées. La deuxième est qu'aucune déclaration normative, qui a ce genre de fondement, ne serait généralement et naturellement considérée comme n'énonçant pas un principe moral. La troisième est liée au fait que la suggestion fournit une méthode pour décider si une règle d'action proposée satisfait à l'exigence d'être un principe moral³²¹.

L'auteur reste cependant vague sur ces conditions formelles nécessaires pour tout principe moral puisqu'il raisonne à travers un exemple type, le fait de tenir une

³¹⁹ *Ibid.*, p. 81. Nous traduisons.

³²⁰ *Ibid.*, p. 82. Nous traduisons.

³²¹ *Id.*

promesse. La forme du principe suivant lequel on doit tenir sa promesse est-elle le modèle même que doivent suivre tous les principes moraux ? La question ainsi posée trouve sa solution dans un autre article de *Practical Reason*, « On Promises »³²². L'auteur y insiste particulièrement sur l'impossibilité de considérer une promesse faite à soi-même comme une promesse réelle. Une promesse est toujours faite à quelqu'un d'autre, elle présuppose la création d'un climat de confiance entre l'émetteur et le récepteur de la promesse. Ainsi la condition formelle dont parlait l'auteur se précise :

- Un principe moral doit créer un lien entre une personne et une autre ou plutôt, il doit établir une obligation morale d'un individu à un autre ou à d'autres³²³.
- Les intérêts des différentes personnes en présence doivent être mis en avant de façon équivalente³²⁴.

Ainsi, « on doit tenir sa promesse » parce que la promesse engage plus d'une personne et parce que la non-tenue de cette promesse créerait du coup une relation de méfiance qui menacerait les intérêts présents et futurs des personnes en présence.

À ce point de notre analyse, on retiendra que contrairement à Wittgenstein, von Wright pense que les propositions éthiques sont formellement fondées. À présent que l'argument central est exposé, essayons de reconstituer ses principaux éléments à travers une exploitation des principales thèses de von Wright.

5.2. VON WRIGHT ET LA RÉCUPÉRATION CRITIQUE DES THÈSES WITTGENSTEINIENNES

La rupture entre Wittgenstein et von Wright est d'abord annoncée à travers une mise en lumière des travaux du disciple ainsi que de quelques éléments qui montrent déjà une différence entre son maître et lui. Elle est ensuite annoncée par la réponse apportée par von Wright à la question de savoir s'il peut y avoir une logique des normes. Sa réponse à cette question servira de base à la réponse

³²² *Ibid.*, pp. 83 sq.

³²³ *Ibid.*, p. 84.

³²⁴ *Ibid.*, p. 87.

indirecte qu'il a donnée à ce que nous avons appelé précédemment la guillotine de Hume.

Les premiers travaux de von Wright ont porté sur le problème de l'induction, tel qu'on peut le voir par exemple dans sa thèse publiée en 1941 sous le titre *The Logical Problem of Induction*. Le problème, tel que von Wright l'étudie, et en dehors de ce qu'annonce le titre, a aussi une dimension épistémologique. Von Wright suggère en effet qu'une perspective uniquement formaliste ne suffirait pas à rendre entièrement compte de la complexité du problème de l'induction. Selon lui, ce qui se joue ici c'est la distinction nette, dans le domaine de la causalité, entre une condition nécessaire et une condition suffisante. Sa conclusion est qu'aucune conception de l'induction, ni en en présentant une prémisses comme condition nécessaire ni en la présentant comme une condition suffisante, ne réussit à la légitimer. Cette thèse a des conséquences nettes sur l'idée d'une corrélation entre l'absence de justification de l'induction et la renonciation à la vérité. C'est la raison pour laquelle il faut ici insister sur l'idée qu'une telle absence de justification n'est pas catastrophique, c'est-à-dire qu'elle ne doit point conduire au désespoir de parvenir au vrai. C'est d'ailleurs parce qu'il ne renonce pas à cette idée de vérité que le prochain champ d'investigation de von Wright après le problème de l'induction est celui de la vérité logique (qu'il développera sous le titre de modalité aléthique) qu'il développe peu après son retour à Cambridge en 1948 et simultanément avec les modalités déontiques. Ces réflexions vont d'abord donner naissance à deux articles³²⁵ et vont culminer dans l'ouvrage de 1951 intitulé *An Essay in Modal Logic*³²⁶, permettant ainsi à von Wright de construire le tableau des modalités qu'il présente d'ailleurs comme liées. Ce tableau a la forme suivante :

Modalités	Aléthique	Épistémique	Existentielle	Déontique
Modes	Nécessaire	Vérifié	Universel	Obligatoire
	Possible		Existant	Permis
	Contingent	Indécidé		Indifférent
	Impossible	Falsifié	Vide	Interdit

³²⁵ G. H. von Wright, "On the Idea of Logical Truth" I & II, *Societas Scientiarum Fennica*, Commentationes Physico-Mathematicae XIV, 4 et XV, 10. Helsingfors, respectivement 1948 et 1950.

³²⁶ G. H. von Wright, *An essay in modal logic*, Amsterdam : North-Holland publishing company, 1951. Désormais *EML*.

Ces modalités, en dehors des modalités déontiques, sont liées parce qu'elles sont convertibles dans au moins un sens.³²⁷ Par exemple, une proposition qui est vraie est nécessairement possible tandis que la converse n'est pas le cas. Pareillement, si une proposition est vérifiée, alors elle est vraie, mais la converse n'est pas possible. De même, si une propriété est affirmée de manière vraie d'un objet, alors cette propriété existe. Mais cette liaison entre les modalités aléthique, épistémique et existentielle n'est pas évidente en ce qui concerne les modalités déontiques. Il y a donc un doute quant à la liaison entre les modalités aléthiques par exemple et les modalités déontiques. C'est la question de la légitimité de ce doute qui va préoccuper von Wright dans un article qui date de la même année, « Deontic logic »³²⁸.

Les modalités déontiques portent sur les actes en général (le vol, le meurtre, le mensonge, etc.) et non sur les actes tels qu'ils sont accomplis par un agent³²⁹. Les actes ont une valeur de performance en fonction du fait qu'ils sont accomplis ou non par un agent. L'idée centrale de « Deontic logic » est qu'il y a une analogie stricte entre cette valeur de performance de l'acte posé et la valeur de vérité de la proposition logique. Cette analogie stricte lui permet de rendre possible l'application du concept de vérité à la philosophie pratique.

Il reste cependant que l'applicabilité de la logique à l'éthique ainsi configurée par von Wright ne saurait passer que par une reconfiguration de la logique elle-même et de l'idée qu'on s'y fait de la vérité. Il nous semble approprié ici de rappeler brièvement cette conception classique de la vérité logique. La logique prescrit la manière dont nous devons conduire notre pensée pour qu'elle soit correcte certes, mais elle ne peut y parvenir qu'en décrivant *a priori* les principes de la pensée correcte. Il faut ici relever l'importance du terme « principe ». La logique ne décrit pas en effet la manière dont les gens pensent, elle ne décrit pas les manifestations de la pensée. Au contraire, la logique fonctionne génétiquement, en montrant comment des règles de pensée sont constituées. Mais loin de faire appel à des lois de la nature qui sont essentiellement contingentes, la logique démontre la nécessité

³²⁷ *EML*, p. 2.

³²⁸ G. H. von Wright, "Deontic logic" *Mind*, 1951, pp. 1-15.

³²⁹ *Ibid.*, p. 2.

des lois qu'elle établit, puisqu'elle se constitue sur la base d'entités mathématiques (nombres, inférence, propositions, relations, etc.) et non physiques. Les lois de la logique sont donc couplées d'une ontologie qu'on pourrait dire platonicienne puisque les êtres qui la constituent sont dans un royaume autre que celui des êtres du monde sensible. Et puisque les êtres de l'ontologie sur laquelle s'appuie la logique sont dans un royaume d'où ils ne peuvent périr, les lois de la logique sont éternelles et ne peuvent légitimement être formulées qu'analytiquement.

C'est dans l'optique d'une reconfiguration de cette conception des lois de la logique qu'on peut remarquer les efforts faits par le philosophe de Helsinki pour prendre ses distances avec les thèses jusque-là représentées de manière importante par les logiciens d'alors. Cette prise de distance introduit une autre dimension de la rupture entre von Wright et Wittgenstein. Il suffit pour en témoigner de considérer un texte dans lequel l'essentiel des premiers travaux en logique de von Wright a été compilé, *Logical Studies*³³⁰. On peut y relever un rejet de la conception wittgensteinienne de la proposition/vérité logique comme tautologique/analytique.

Dans le premier article de ce livre dont le titre est « Form and content in logic », l'auteur procède à l'évaluation de l'affirmation de Wittgenstein suivant laquelle la vérité logique est indépendante du contenu et ne dépend donc que de la forme. Plus précisément, le but de l'auteur est de savoir si une telle affirmation est tenable pour toutes les branches de la logique. Pour répondre à cette question, von Wright commence par relever une différence fondamentale entre la logique des propriétés développée par Aristote et la logique des relations développée par de Morgan.

Le syllogisme aristotélicien est une proposition hypothétique du type si tous les x sont des y et certains x sont des z alors certains y sont des z. Cette proposition est vraie, même si nous ne connaissons pas les valeurs respectives ou les contenus de x, y et z. Ces lettres sont des variables puisqu'elles peuvent prendre toute valeur sans que la vérité de la proposition soit remise en question. Les expressions « si... alors », « et », « tous » et « certains » ne peuvent être remplacées sans que la vérité

³³⁰ G. H. von Wright, *Logical Studies*, Oxford: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1957. Ci-après *LS*.

de la proposition soit altérée ; ce sont les constantes logiques. On peut donc conclure en disant que la vérité logique dépend de l'usage des constantes (ou de la forme) et non de la valeur des variables (ou du contenu).

Au XIX^e siècle, avec les travaux de de Morgan et surtout de Russell et Whitehead dans leur *Principia mathematica*, la logique des relations a permis de comprendre que la vérité d'une proposition peut dépendre non pas de la forme de la proposition, mais de son contenu. Soit la proposition : « si x est l'enseignant de y, alors y est l'élève de x ». Ici, on ne peut établir la vérité de la proposition sans considérer le contenu de la proposition comme cela était le cas avec le syllogisme aristotélicien. Le type de relation ainsi établie entre x et y n'est correcte que dans le cadre d'une converse. Si par exemple, au lieu de « enseignant » et « élève » nous avons plutôt « enseignant » et « enseignant », la forme de la proposition ne suffirait plus à en établir la vérité. C'est qu'au fond, le type de syllogisme ainsi construit contient une seule variable (enseignant ou élève), l'autre n'étant que sa converse.

L'implication de la distinction ainsi faite entre la forme et le contenu en logique est que von Wright met ainsi en avant, contre Wittgenstein, l'idée que les vérités logiques ne sont pas tautologiques, qu'elles ne sont pas que formelles et par suite, que l'espace logique n'est pas complètement indépendant de la réalité. Or, comme il le souligne, c'est parce que cette branche de la logique (la logique des relations) a été très peu explorée que beaucoup d'auteurs sont restés, à la manière de Wittgenstein, non informés de l'avancée qui avait été faite dans ce domaine. Von Wright se donne donc pour mission d'exposer les difficultés auxquelles s'expose cette thèse wittgensteinienne et il en relève deux³³¹. L'idée que la vérité logique est tautologique est en effet exposée à une double difficulté. D'une part, on n'est pas sûr que la tautologie obtenue pour des variables limitées peut être obtenue pour des variables illimitées, étant entendu que la logique s'intéresse non pas, selon les défenseurs de la vérité comme tautologie, aux mondes actuels, mais aux mondes possibles. D'autre part, et de manière plus importante, l'auteur indique qu'il y a une distinction oubliée par Wittgenstein entre le monde fini et le monde infini. Pour comprendre cette distinction, il faut considérer les deux propositions suivantes :

³³¹ LS, p. 9.

- 1) Tout homme est plus petit (de taille) qu'un autre
- 2) Tout nombre (premier) est plus petit (inférieur) qu'un autre

1) est certainement faux pour le monde des hommes dont le nombre est nécessairement fini. Ainsi, quel que soit le nombre d'hommes, 1) exprime une fausseté, car du nombre d'hommes ainsi considérés, un sera nécessairement le plus grand et ne sera donc pas plus petit qu'un autre. De là, la proposition « certains hommes ne sont pas plus petits que d'autres » exprimera une vérité. Par contre, 2) est certainement vrai pour le monde des nombres qui lui est infini. Ainsi, il est toujours possible, dans un monde infini, de considérer que le nombre le plus grand est inférieur au suivant. De là, la proposition « certains nombres ne sont pas plus petits que d'autres » exprimera une fausseté. De la comparaison entre 1) et 2), on comprend aisément que la différence de monde a un impact clair sur la valeur de vérité d'une proposition et l'on peut alors conclure que la vérité logique n'est pas indépendante du contenu ou du contexte.

Les éléments qui viennent ainsi d'être développés sont ceux qui permettent de mieux comprendre comment von Wright va dans une large mesure se départir des thèses de Wittgenstein et mettre fin à la dichotomie logique/éthique.

5.3. LA FIN DE LA DICHOTOMIE LOGIQUE/ÉTHIQUE

5.3.1. Reconsidérer la guillotine de Hume

Nous avons vu au chapitre 3 que pour Hume, et aussi pour von Wright, il est difficile de dériver des obligations à partir des faits. Mais il faut bien remarquer ici que la dérivation des valeurs à partir des faits est difficile, mais seulement dans un certain sens. Comme on va bientôt le voir, une telle absence de vérité dans le discours normatif n'implique pas une exclusion de la logique de ce champ. Von Wright introduit en effet la logique dans le discours normatif à travers deux mécanismes : d'une part, l'idée de contradiction de contenus normatifs et d'autre part l'idée latente de description présente en chaque norme. Pour ce qui est du premier point, l'autorité qui prescrit un certain comportement à travers la formulation d'une norme doit s'assurer que la norme ainsi formulée n'entre pas en contradiction avec une autre norme faute de quoi les normes contradictoires deviendraient irrationnelles, car ordonnant des normes contradictoires, mais qui ne

peuvent toutes être satisfaites³³². C'est le but même d'un système normatif, s'il veut être *cohérent*, d'éviter cette irrationalité pour viser ce que l'auteur appelle l'idéal normatif ; idéal obtenu lorsqu'il n'existe pas de normes contradictoires, lorsque tout ce qui est permis est aussi quelquefois réalisé et lorsque ce qui est interdit n'arrive pas. Lorsqu'une incohérence est observée dans un système normatif, elle doit être corrigée par un amendement des codes légaux existants, autrement, le système de justice de la société entière s'écroule³³³.

Par ailleurs, la contradiction doit aussi être évitée entre ce qui est logiquement possible et ce qui est physiquement possible. La rationalité théorique ou la logique n'est pas la seule exigence que doit respecter un système normatif qui veut être cohérent. Un tel système doit également s'assurer qu'il n'en demande pas trop aux agents puisque tout ce qui est logiquement possible ne l'est pas physiquement. En d'autres termes, l'autorité normative doit demander aux agents ce qui est en leur capacité d'action. Donc, un cadre normatif doit aussi prendre en considération une théorie générale de l'action humaine. Cette dernière remarque est importante, car elle crée un lien entre la question de l'inférence des normes à partir des faits et explique alors la raison d'être de la logique de l'action au sein même du projet global de von Wright.

Pour ce qui est du second point, l'auteur indique que la norme est généralement formulée de sorte à laisser transparaître un idéal qui même s'il n'est pas présent dans notre monde actuel précisément à cause de son idéalité, peut tout de même être l'objet d'une logique. Cet idéal est le contenu de la norme et non la norme elle-même qui est le plus souvent formulée en termes de prescription. C'est seulement si l'on se focalise sur le contenu de la norme qui indique alors l'existence d'un fait qu'il est possible de réconcilier les royaumes du descriptif et du normatif. En cherchant à atteindre l'idéal exprimé à travers le contenu de la norme, l'agent comble peu à peu le gouffre entre l'être et le devoir être et réduit l'imperfection de ce monde en se rapprochant d'un monde parfait. Von Wright souligne à ce propos que la fonction des normes, pourrait-on dire, est d'inciter les gens à réaliser l'idéal, de les faire agir de telle sorte que la description du réel se rapproche de celle

³³² *Ibid.*, p. 374.

³³³ *Id.*

de l'idéal. Dans un sens important, nous pourrions dire que le but des normes est de combler le fossé entre l'être et le devoir être, mais pas dans le sens d'établir un lien déductif d'implication entre les deux³³⁴.

5.3.2. Retour aux valuations

Nous avons vu plus haut que dans un article comme « Valuations », von Wright essaie de suivre la distinction faite par Wittgenstein entre les propositions douées de sens, vides de sens et dénuées de sens. Ce serait cependant une erreur de croire que von Wright accorde à Wittgenstein que les propositions évaluatives sont dénuées de sens. S'il ne peut y avoir de prétention à objectivité en parlant des valuations ou des préférences des sujets pour des objets donnés, il n'en est pas de même pour les valuations en général. Selon von Wright, il ne faut pas confondre l'objectivité d'une valeur en tant qu'elle est la préférence d'un sujet et le contenu de la valuation, la disposition d'un sujet vis-à-vis d'un objet donné. Que nous ne puissions établir universellement et éternellement la préférence d'un individu ou d'une société pour une attitude particulière n'implique pas que nous ne puissions attester de la réalité de l'approbation/désapprobation d'une attitude par un individu/une société donnée. Par cette différence, von Wright réussit à contrer l'exclusion des propositions normatives proposée par Wittgenstein. Les propositions normatives n'ont pas, dans la perspective wrightienne, prétention à universalité, mais elles ne sont pas pour autant insensées puisque le sujet qui par elles exprime l'approbation ou la désapprobation adopte *ipso facto* une certaine disposition vis-à-vis de ce qui est approuvé ou désapprouvé : « *Les évaluations sont des données contiguës sur l'évaluation des sujets. Bien qu'une évaluation en soi ne soit ni vraie ni fausse, la phrase ou l'affirmation qui a une certaine valeur-attitude est également vraie ou fausse*³³⁵. »

Il y a ici comme une métathéorie des valuations. Les valuations n'ont aucune prétention à la vérité certes, mais il est tout à fait possible de dire d'un sujet qu'il a telle ou telle valeur. Paradoxalement, cette métathéorie des valuations par laquelle von Wright réintroduit la logique au cœur même de l'éthique est principalement

³³⁴ *Ibid.*, p. 375.

³³⁵ G. H. von Wright, "Valuations, or How to Say the Unsayable", art. cit., p. 350. Nous traduisons.

soutenue par un argument wittgensteinien, celui de l'adéquation entre le penser et le faire. Une métathéorie des valuations n'est en effet possible que parce qu'il y a une adéquation supposée entre la valeur accordée par un sujet à un objet et sa réaction vis-à-vis de cet objet, lorsque l'objet lui est présenté par exemple, lorsqu'il veut le posséder ou lorsqu'il est indigné du fait qu'une autre personne ne lui donne pas le même prix. Von Wright pense être ici en droite ligne de la pensée développée par Wittgenstein et qui culmine selon lui à montrer que l'importance des propositions évaluatives tient à ce qu'elles sont accompagnées de réactions chez ceux qui les énoncent :

Si « dire quelque chose » est interprété de telle sorte qu'il doit s'agir d'un énoncé (vrai ou faux) de fait, alors les jugements de valeur du type « C'est bon » ne disent rien, puisqu'ils ne peuvent être utilisés pour énoncer les évaluations d'un sujet, mais seulement pour exprimer des évaluations (suggestives). Et comme les jugements du type « J'aime ça », lorsqu'ils sont utilisés à des fins d'évaluation, ne sont pas non plus fondés sur des faits, il s'ensuit que le discours évaluatif dans son ensemble n'est pas fondé sur des faits et ne dit donc rien. Mais les attitudes qui, en raison de leur résidu de sens, ne peuvent être captées par les mots se manifestent néanmoins dans les réactions comportementales qui sont notre (seul) critère de leur présence ou de leur absence.

C'est ainsi que je comprendrais le point de vue de Wittgenstein sur le discours des valeurs comme une tentative de dire l'invraisemblable³³⁶.

Mais cette métathéorie des valuations se heurte à deux difficultés majeures, celle de la suppression de l'émotion et celle de la simulation :

Les réactions comportementales qui révéleraient une attitude peuvent d'ailleurs être réprimées lorsqu'on se dit : « Je ne dois pas montrer que je suis en colère contre lui. Ou encore, on peut les simuler quand on fait semblant d'approuver ou de désapprouver quelque chose sans le faire, comme lorsqu'un acteur sur scène imite l'amour ou la haine sans le sentir »³³⁷.

Toutefois, ces difficultés, bien qu'elles empêchent une identification tout court du mental et du physique, ne permettant donc pas de vaincre le mentalisme déjà décrié par Wittgenstein, n'excluent pourtant pas l'existence dans les valuations, de ce que

³³⁶ *Ibid.*, p. 352. Nous traduisons.

³³⁷ *Ibid.*, p. 351. Nous traduisons.

von Wright appelle un « résidu de signification ». C'est précisément parce qu'une certaine disposition accompagne les propositions normatives qu'on peut comprendre qu'elles soient accompagnées des mentions « doit », « permis », « interdit ». Cette disposition que le sujet collectif formule légalement et justifie souvent téléologiquement, c'est-à-dire par la désignation des fins que le respect de la norme peut aider à atteindre ou plus généralement le bien fondé de ladite norme pour le bien-être de la société tout entière, est ainsi accompagnée de sanctions, comme pour montrer que nul ne peut y montrer de l'indifférence. À partir de ces considérations, von Wright va définitivement prendre ses distances des thèses du *Tractatus* :

Dans la terminologie du *Tractatus*, ils sont donc « insignifiants », ne « disent » rien. (Il fut un temps où l'on disait aussi que les phrases normatives sont « analogiques » ou « athéoriques »). Mais nous les comprenons et savons comment les utiliser. Cela montre à quel point la terminologie du *Tractatus* est étroite. Il est important que les phrases normatives ne soient ni vraies ni fausses, mais il n'est pas réaliste de dire qu'elles sont « sans signification » ou qu'elles ne « disent » rien pour cette raison³³⁸.

On voit, à travers la théorie des valeurs ainsi présentée par von Wright un ajustement de la pensée de Wittgenstein. Si pour Wittgenstein les propositions normatives ne sont pas sensées, car prétendant à l'universalité et n'étant pas contingentes, au contraire des propositions des sciences naturelles, von Wright par contre place l'objectivité des propositions normatives non pas dans leur universalité, mais dans leur inscription dans un code légal public et accompagné de sanctions. Les normes sont des attitudes considérées comme approuvées ou désapprouvées et érigées au rang de valeur par le plus grand nombre de personnes dans une société donnée. Cette érection d'attitudes en normes semble bien proche de ce que Wittgenstein concevait à travers son idée de jeux de langages, mais il n'est pas sûr que l'auteur du *Tractatus* voyait, comme von Wright, que l'une des conséquences de sa nouvelle théorie était en même temps une destruction de ses vues sur l'éthique.

³³⁸ *Ibid.*, p. 353. Nous traduisons.

5.3.3. Retour sur la rationalité de la morale

Nous avons vu au chapitre trois du présent travail que von Wright était dubitatif quant à l'existence d'une connexion nécessaire entre la loi et la morale. Contre Kant qui insistait sur l'existence d'une loi morale qui nous contraint à obéir, von Wright voyait une distinction nette à établir entre la loi qui est déontologique sans nécessairement être axiologique et la morale qui est axiologique sans nécessairement s'imposer à tous. Nous avons dit de cette conception qu'elle repose en général sur le relativisme moral. Maintenant, pouvons-nous, sur la base de ces remarques, dire de la conception wrightienne de la morale qu'elle est irrationnelle ? L'auteur répond très expressément à cette question :

Bien au contraire. Tout comme on peut voir des liens de différentes sortes entre la légalité et la moralité, on peut relier la morale aux idées sur le rationnel. L'idée kantienne de l'universalisabilité est une façon d'y parvenir, une façon d'essayer de trouver un fondement rationnel de la morale³³⁹.

Et von Wright ne se limite pas seulement à voir une connexion possible, il voit dans l'usage de la raison en matière morale le critère même de légitimation de l'acte moral et le pilier de la fondation de la loi : l'égalité des sujets devant celle-ci : *“l'idée d'universalisabilité est aussi une idée sur la « symétrie » de tous les sujets moraux. Transférée à la sphère du droit, c'est l'idée de l'égalité devant la loi de tous les sujets de droit.*³⁴⁰” Toutefois, une forme d'intuitionnisme va être exprimée à partir du moment où von Wright pose cette égalité fondamentale des sujets comme injustifiable. On ne peut régresser *ad infinitum* à la justification des principes moraux. Il exprime l'idée en ces termes : *“« ton bien » devrait compter autant que “mon bien” lorsque la bonne ligne de conduite est à l'étude. Mais comment peut-on justifier cela ? Je pense que cette idée ne peut et ne doit pas être justifiée par référence à une autre idée*³⁴¹.”

Loin de se décourager pourtant quant à la possibilité de ramener l'éthique sous la coupe de la logique, von Wright va suivre la piste d'une logique dynamique qui naviguerait légitimement sur des réalités changeantes sans renoncer à la vérité.

³³⁹ G. H. von Wright, “On Law and Morality, A dialogue”, art. cit., p. 329. Nous traduisons.

³⁴⁰ *Id.* Nous traduisons.

³⁴¹ *Id.*

5.3.4. La symbolisation de l'éthique par une logique dynamique

Le symbolisme par le biais d'une logique dynamique est un thème transversal dans la philosophie de von Wright. On lit difficilement l'un de ses textes sans trouver un désir de fonder ou d'étendre le champ de la logique à des domaines jusque-là inexplorés. On en veut pour preuve ses tentatives pour fonder une logique des normes³⁴², la logique de l'action³⁴³, la logique du temps³⁴⁴ et la logique de la vérité³⁴⁵. Il n'est pas nécessaire de revenir sur ce symbolisme ici. Mais en prendre connaissance servirait au moins à comprendre le projet global de von Wright qui consistait, contre la conception classique de la logique comme science des lois *a priori* qui en faisait le royaume de la tautologie, à remettre en valeur la logique dynamique qui avait été développée par Hegel. Ce caractère dynamique de la logique est la clé du symbolisme de von Wright ; c'est seulement en prenant en compte cette différence fondamentale avec un auteur comme Wittgenstein qu'on comprendra du même coup leur divergence sur le lien qu'il peut exister entre les domaines de l'éthique et de la logique. Si l'on considère en effet la logique comme *a priori*, on voit mal comment y inclure du changement, sans en détruire l'analyticité ou l'*a prioricité*. Cette *a prioricité* de la logique était au cœur du *Tractatus* et elle informait aussi la conception wittgensteinienne de l'éthique, lui qui la considérait, au même titre que la logique, comme transcendantale. Il faudrait d'ailleurs signaler qu'il ne faisait point de l'éthique la simple collection des jugements de valeur. Au contraire, il en faisait, nous l'avons déjà relevé plus haut, le sens ultime de la vie. Von Wright est loin de faire de ce premier moment de la philosophie de Wittgenstein le centre de sa réflexion sur l'éthique. Il est plutôt partant pour considérer l'action telle qu'elle a lieu au quotidien pour l'individu et dans une communauté précise. Et toute la difficulté réside précisément dans ce qui

³⁴² G. H. von Wright, "Deontic logic" *Mind*, 1951, pp. 1–15; "A Note on Deontic Logic and Derived Obligation", *Mind*, 1956, pp. 507–509, "Is there a logic of norms?", *Ratio Juris* 4, n° 3, 1991, pp. 265–283, "Deontic Logic: A Personal View", *Ratio Juris* 12, n° 1, 1999, pp. 26–38.

³⁴³ *NA* et *EU*.

³⁴⁴ *CD*.

³⁴⁵ G. H. von Wright, *Philosophical papers*. Vol. III: *Truth, Knowledge and Modality*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

semble être un renoncement à l'universalité du discours éthique. Von Wright et Wittgenstein sont en accord sur la non-universalité des jugements de valeur, mais contrairement à Wittgenstein qui considère ce fait comme un argument suffisant pour garder le silence sur les questions de valeurs, von Wright se demande et essaie de répondre à la question de savoir comment il est possible de concilier la non-universalité du discours éthique et la vérité. Il répond ainsi, dirions-nous affirmativement à la question de savoir s'il existe des vérités d'ordre pratique, pour utiliser la formule d'Habermas. Et c'est par le biais de la logique des normes dont les logiques du changement et de l'action sont les moments les plus importants qu'il met sa réponse en exergue.

Avant de revenir sur la logique des normes à proprement parler, commençons par donner quelques éléments historiques sur son évolution³⁴⁶.

- 1632 Leibniz note dans ses travaux *Specimina Juris* et *Elementa Juris Naturalis* que les modalités juridiques « licite », « illicite », « obligatoire » sont liées aux modalités logiques « possible », « impossible » et « nécessaire ».

- 1926 Ernst Mally publie *Grundgesetze des Sollens* avec pour sous-titre *Elemente der Logik des Willens*. Ernst Mally utilise le terme *Deontik* pour désigner sa logique de la liberté ou « logique de ce qui doit être ».

- 1930 Débats sur la possibilité même d'une logique des normes, compte tenu du fait que celles-ci n'ont pas de valeur de vérité. Formulation des « Dilemmes de Jörgensen » et des « Paradoxes de Ross ». Les débats s'étendent de la fin des années 1930 au début des années 1940.

³⁴⁶ Cette reconstitution a été rendue facile par l'article de von Wright lui-même. cf. G. H. von Wright, "Deontic Logic: A Personal View", *Ratio Juris* 12, n° 1, 1999, pp. 26–38. Relevons toutefois qu'il ne s'agit ici que des grands moments, car comme nous allons le voir, d'autres textes non mentionnés ici par von Wright doivent être pris en considération pour comprendre le but d'ensemble de la logique déontique.

1950 La date n'est que probable puisque von Wright ne la mentionne pas, mais elle est fortement probable. Il indique qu'il avait fini de travailler sur la question de l'induction³⁴⁷. Il précise aussi qu'il résidait déjà à Cambridge à l'époque. Or von Wright est venu à Cambridge pour la première fois en 1939, mais ce n'est qu'en 1948 qu'il hérite de la chaire laissée par Wittgenstein. De même, il ajoute que l'éditeur de *Mind*, Gilbert Ryle ne tarda pas à publier l'article, ce qui ne laisse pas un grand écart entre le moment d'envoi et le moment de publication, quand on sait que l'article en question a été publié en janvier 1951.

L'auteur note une double relation :

-entre les modalités « possible », « impossible » et « nécessaire » et les quantificateurs « quelques », « nul » et « tout » ;

-entre les concepts normatifs de « permission », « prohibition » et « obligation ».

1951 Publication de l'article « Deontic Logic » par von Wright. L'article est considéré comme l'acte de naissance même de la logique déontique, dans la mesure où von Wright y formule le symbolisme de base ainsi que les règles syntaxiques de la nouvelle logique.

1954 Critique de l'article de 1951 de von Wright par Arthur Prior (« The Paradoxes of Derived Obligation »). Selon Prior, certaines obligations ne sont pas inconditionnelles, elles sont dérivées d'autres obligations et sont donc hypothétiques. N'ayant pas tenu compte de ce fait, la logique déontique de von Wright est sujette aux mêmes paradoxes que les paradoxes d'implication dans la logique classique.

1956 Réponse de von Wright à Prior. Von Wright introduit les concepts d'obligation relative, de permission relative et d'interdiction relative

³⁴⁷ Sa thèse qui porte sur la question de l'induction date de 1941.

symbolisés respectivement par $O(p/q)$, $P(p/q)$ et $F(p/q)$. $O(p/q)$ se lit, il est obligatoire que p , étant donné que q .

- 1958 Développement d'une logique dyadique par Nicholas Rescher dans « An Axiom System for Deontic Logic ». Cette logique dyadique est similaire à celle développée par von Wright en 1956.
- 1962 Nicholas Rescher publie, à la suite d'un travail déjà commencé dans « An Axiom System for Deontic Logic », « Conditional Permission in Deontic Logic ».
- 1963 Publication de *Norm and Action*. Cet ouvrage donne de nouveaux fondements à la logique déontique. Von Wright y remarque que les permissions et les interdictions révèlent au fond ce que les agents peuvent faire et ce qu'ils ne peuvent pas faire. Il est ainsi nécessaire de placer la logique de l'action à la base même d'une logique des normes. Ce projet est expliqué par une publication plus tardive de von Wright, « Action Logic as a Basis for Deontic Logic » (1983). Au cœur de *Norm and Action*, se trouve la distinction entre la logique de l'action qui est dynamique et la logique des états de choses qui est statique. Von Wright indique qu'en écrivant ce livre, il a perçu le grand apport de la logique déontique dans le passage d'une logique statique à une logique dynamique.
- 1967 Publication par von Wright de *An essay in deontic logic and general theory of action*. L'auteur y atteint le climax de sa logique dyadique et introduit le concept de choix libre de la permission. Selon ce concept, la permission d'une disjonction est également la permission du choix de chacune des alternatives prises séparément.
- 1975 Publication de « A Pilgrim's progress », article dans lequel von Wright met en avant la dimension philosophique de la logique déontique et en montre la prégnance, comparativement à sa dimension formelle. Il y dit avoir été éduqué dans une tradition qui concevait les normes comme dépendantes de la culture, subjectives,

relatives et dépouillées de toute prétention à une valeur de vérité³⁴⁸. L'auteur indique avoir adhéré, sans la questionner, à cette vue. Mais en remarquant que les normes sont tantôt prescriptives, tantôt descriptives, il se décida à opter de faire de la logique déontique une logique qui traite non pas des normes en tant que prescriptions, mais en tant que descriptions ou en tant que propositions normatives.

Après avoir donné ces éléments historiques, passons maintenant à la question centrale de la logique déontique.

Les normes varient d'une société à une autre et ne peuvent prétendre à une vérité absolue. Dans ce contexte, la logique peut-elle en faire un objet légitime ? C'est à cette question, héritée de Wittgenstein et dont la réponse sera en même temps orientée contre lui que von Wright répond à travers une série de textes dont les premiers paraissent en 1951. C'est en cette année que paraissent à la fois un livre, *An Essay in Modal logic* et un article « Deontic logic ». L'auteur relève que le livre part de la conviction qu'il existe une similitude indubitable d'une part entre la logique moderne 'classique' (ce qu'il appelle logique propositionnelle ou logique de vérité) et la logique modale, et d'autre part, entre les branches de la logique modale. La suite du livre est une élaboration de cette parenté qu'il reprend d'ailleurs à l'ouverture de l'article susmentionné et qu'il résume dans les termes suivants : « *Il ne faut cependant pas négliger d'observer qu'il existe des similitudes essentielles*

³⁴⁸ Regrettons à ce niveau que peu de logiciens ont compris que la logique déontique se situait plus dans le cadre de la métaéthique et moins dans le cadre du formalisme éthique. Le fait qu'on ait pu utiliser le symbolisme pour écrire des programmes informatiques ne signifie en rien que ce symbolisme ait été destiné à l'informatique dès le départ. En montrant ainsi la dimension philosophique de cette logique et en la situant dans le contexte d'une remise en question du relativisme éthique, von Wright jette une bonne dose de lumière sur son entreprise globale. L'une des rares personnes à avoir compris ce point est Dayton. Voir E. Dayton, "Two approaches of Deontic Logic", *J. Value Inquiry*, n° 15, 1981, pp. 137–147. Il affirme en effet : " In order to see what is wrong with deontic logic qua deontic logic it must be remembered that deontic logic purports to be a metaethical enterprise. Deontic logic ought to represent the logical structure of the concept of obligation. Given suitable definitions and equivalences it should then be possible to represent various normative ethical systems as definitional extensions of deontic logic (or the combination of deontic logic and formal value theory) ". p. 141. Partant de cette observation, les critiques de la logique déontique qui ne la considèrent que sous son aspect formel, ce qui représente la quasi-totalité de ces critiques, peuvent être importantes, mais elles ne sont pas décisives.

*entre les modalités aléthiques, épistémiques et déontiques, d'une part, et les quantificateurs, d'autre part*³⁴⁹. »

Il distingue ainsi :

- les modalités aléthiques (le nécessaire, le possible et le contingent)
- les modalités épistémiques (le vérifié, le falsifié et l'indécidé)
- les modalités déontiques (l'obligatoire, le permis et l'interdit)
- les modalités existentielles (l'universel, l'existant et le vide)

Le passage d'une modalité à une autre se fait à travers le principe de réduction, semblable en logique propositionnelle aux règles de remplacement. Il faut en effet relever que l'observation originelle de von Wright était que l'usage des tables de vérité en général peut être transféré dans la logique modale. Il s'était alors donné pour mission de construire une hiérarchie de systèmes modaux sur la base de ces tables de vérité. La construction de tels systèmes permettrait, pensait-il, de tester la validité des syllogismes modaux, en modifiant légèrement la manière dont les tables de vérité servent à tester les syllogismes catégoriques. Suivant le principe de réduction, il est possible de passer d'un concept modal à un autre d'abord au sein de la même catégorie et ensuite entre différentes catégories. Ce principe de réduction permet de réduire l'ensemble des concepts modaux à un petit nombre. Dans l'ouvrage, il relève les principes suivants :

- Premier principe : S'il est possible qu'une certaine proposition soit possible, alors la proposition en question est possible³⁵⁰.
- Deuxième principe : Si une certaine proposition est possible, alors il est nécessaire que la proposition en question soit possible³⁵¹.

Mais le principe de réduction ne permet pas seulement de voir les combinaisons possibles entre différents symboles afin d'en éliminer certains, il permet aussi d'identifier les combinaisons impossibles et ainsi, de les éliminer du discours et du calcul à effectuer dans la table de vérité : « *Ayant dérivé les*

³⁴⁹ *EML*, p. 2. Nous traduisons.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 67.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 71.

constituants, le Premier Principe de Réduction est utilisé pour trouver les combinaisons impossibles de valeurs de vérité³⁵². »

Selon l'auteur, l'étude des concepts modaux est importante pour l'idée même de preuve logique et par conséquent aussi pour le problème des fondements des mathématiques et tout particulièrement en ce qui concerne l'approche intuitionniste de ces fondements³⁵³. Par exemple, les deux principes de réduction présentés plus haut permettent de distinguer entre la bonne et la mauvaise formulation de l'axiome de Brouwer :

En évaluant la plausibilité intuitive du deuxième principe de réduction, nous ne devons pas confondre l'affirmation selon laquelle si une proposition est possible, il est nécessairement possible, ce qui est douteux, avec l'affirmation selon laquelle il est nécessaire, si une proposition est possible, qu'elle soit possible, ce qui est une tautologie évidente. De même, en évaluant la plausibilité intuitive de ce qu'on appelle l'axiome de Brouwer, nous ne devons pas confondre l'affirmation selon laquelle si une proposition est vraie, alors il est nécessairement possible, ce qui est douteux, avec l'affirmation selon laquelle il est nécessaire que, si une proposition est vraie, alors il est possible, ce qui est une tautologie manifeste³⁵⁴.

Il semble donc que l'étude wrightienne des concepts modaux permette de développer une intuition quant à la symbolisation et la formulation correctes et incorrectes des propositions modales. On peut donc dire que cette étude se situe elle aussi dans le cadre d'une épuration du langage par laquelle la formulation légitime est distinguée de l'illégitime grâce aux principes de réduction. Puisque l'article est pour l'essentiel la synthèse des idées développées dans le livre, nous ferons l'économie du dernier en ne commentant que le premier.

Dès l'introduction de son article, von Wright constate que la logique des modalités telle qu'elle est souvent présentée ne concerne que les modalités de vérité (le nécessaire, le possible et le contingent) tandis que les concepts modaux en général peuvent être regroupés en au moins quatre catégories. Les modalités aléthiques dont nous venons de parler (le nécessaire, le possible et le contingent),

³⁵² *Ibid.*, p. 70. Nous traduisons.

³⁵³ *Ibid.*, p. 4.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

les modalités épistémiques (le vérifié, l'indécis et le falsifié), les modalités d'existence qui traitent des propriétés des classes (l'universalité, le vide et l'existence) et les modalités déontiques qui traitent de l'obligation (l'obligatoire, le permis et l'interdit). Voici le tableau qui représente ces similarités entre les différentes branches de la logique modale :³⁵⁵

Modalités aléthiques	Modalités épistémiques	Modalités déontiques	Modalités existentielles
Nécessaire	Vérifié	Obligatoire	Universel
Possible		Permis	Existant
Contingent	Indécidé	Indifférent	
Impossible	Falsifié	Interdit	Vide

Toutes ces catégories ont été élaborées soit en logique, soit en épistémologie, à l'exception de la logique déontique. Les modalités aléthiques sont l'objet de la métaphysique depuis des siècles, les modalités épistémiques ont fait l'essentiel de la querelle entre les membres du Cercle de Vienne et Karl Popper et les modalités d'existence ont longuement été élaborées par la logique prédicative. Von Wright ne fait donc cette précision à propos de toute la portée des modalités que pour constater que les modalités de l'obligation ont été négligées par les logiciens. Il se propose donc dans cet article fondateur d'esquisser les grandes lignes d'une logique de l'obligation.

5.3.4.1. Les analogies entre la logique déontique et la logique propositionnelle

Puisque le but de von Wright est de montrer que certains problèmes de la philosophie continentale (notamment les problèmes éthiques) peuvent être résolus à l'aide des instruments de la philosophie analytique (l'usage complet de la logique symbolique), il se donne pour tâche principale de trouver une passerelle entre la logique modale et la théorie de la quantification afin de réussir ultimement à construire des tables de vérité déontiques. Pour mener à bien cette tâche, il trace des parallèles entre la logique modale et la logique de vérité ou logique propositionnelle. En voici les principaux :

³⁵⁵ *EML*, p. 2.

- 1) Le concept de fonction de performance est strictement analogue au concept de fonction de vérité dans la logique propositionnelle³⁵⁶ ;
- 2) Si un complexe moléculaire de phrases P et O exprime la vérité logique pour des raisons indépendantes de la nature spécifique des concepts déontiques, alors sa vérité peut être établie ou prouvée dans un tableau de vérité de logique propositionnelle³⁵⁷ ;
- 3) Si, cependant, un complexe moléculaire de phrases P et O exprime la vérité logique pour des raisons qui dépendent de la nature spécifique des concepts déontiques, alors sa vérité ne peut être établie par la seule logique propositionnelle³⁵⁸ ;
- 4) Puisque les constituants P ne représentent pas toutes les unités déontiques du royaume déontique des actes nommés par A et par B, le Principe de la permission n'impose ici aucune restriction aux combinaisons de valeurs de vérité. Le calcul des valeurs de vérité ne dépend que du Principe de la Distribution déontique (et des principes de la logique propositionnelle)³⁵⁹.

Il faut également indiquer que von Wright s'attelle à définir les termes de cette logique en commençant par les opérateurs de base tels qu'ils sont définis en logique propositionnelle (négation, conjonction, disjonction, implication et équivalence)³⁶⁰.

Plus loin, le disciple de Wittgenstein indique que si la logique déontique devait se contenter de réécrire en d'autres termes la logique de la vérité, elle serait une logique triviale. Il va donc, pour montrer que la logique déontique vaut le coup, relever des différences fondamentales entre les deux types de logiques.

5.3.4.2. Les différences entre la logique déontique et la logique propositionnelle

Une première règle est formulée quant à la force des opérateurs dans les combinaisons déontiques, notamment l'exclusion (contrairement à ce qui est le cas dans la logique propositionnelle) des parenthèses. Von Wright indique que les

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 2.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 5–6.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

opérateurs de conjonction, de disjonction, d'implication et d'équivalence sont, selon un ordre décroissant, prioritaires dans les combinaisons déontiques. Aussi, au lieu d'écrire $((A \& B) \vee C) \rightarrow D) \leftrightarrow E$, on peut simplement écrire $A \& B \vee C \rightarrow D \leftrightarrow E$. Cette règle est importante pour la lecture des symbolisations qui vont suivre, car, autrement, la première écriture par exemple laisserait comprendre que l'équivalence est prioritaire tandis que dans la deuxième, c'est plutôt la conjonction.

Von Wright introduit ensuite les concepts déontiques qui sont au nombre de six, le permis, l'interdit, l'obligatoire, l'indifférent, le compatible et l'incompatible. Le permis est, selon ses mots, primitif³⁶¹. C'est le concept à partir duquel tous les autres sont définis. Il continue :

Si un acte n'est pas permis, il est dit interdit. Par exemple : Le vol n'est pas autorisé, il est donc interdit. Nous ne sommes pas autorisés à voler, donc nous ne devons pas voler. Si la négation d'un acte est interdite, l'acte lui-même est dit obligatoire. Par exemple : il est interdit de désobéir à la loi, donc il est obligatoire d'obéir à la loi. Nous devrions faire ce que nous ne sommes pas autorisés à ne pas faire. Si un acte et sa négation sont tous deux permis, l'acte est qualifié d'indifférent (moralement)³⁶².

Et un peu plus loin, il ajoute que « Deux actes sont moralement incompatibles si leur conjonction est interdite (et compatibles si elle est autorisée). Par exemple : faire une promesse et ne pas la tenir sont des actes (moralement) incompatibles³⁶³. »

Pour faire simple, nous allons résumer ces définitions dans le tableau ci-dessous :

³⁶¹ *Ibid.*, p. 3.

³⁶² *Ibid.*, pp. 3–4. Nous traduisons.

³⁶³ *Ibid.*, p. 4.

Tableau : Les concepts déontiques de base

	Concepts applicables à un seul acte				Concepts applicables aux actes combinés	
	Permission	Interdiction	Obligation	Indifférence (morale)	Actes compatibles	Actes incompatibles
Définitions	Pas de définition ³⁶⁴	Un acte non permis	Un acte dont la négation est interdite ³⁶⁵	Un acte et sa négation sont à la fois permis	Deux actes dont la conjonction est permise	Deux actes dont la conjonction est interdite
Exemples	Il est permis que je vole	Il n'est pas permis que je vole ou je ne dois pas voler	Il est interdit que je ne vole pas ou je dois voler	Il est permis que je fume ou que je ne fume pas	Faire une promesse et la tenir	Faire une promesse et ne pas la tenir
Symbolisation	PA	~(PA)	~P~A ou OA	(PA) & (P~A)	PA&B ou P (A&B)	~(PA&B)

³⁶⁴ Dans *Norm and action*, il arrive au mieux (il trouve la définition insuffisante à la page 90 : « 'mere' toleration does not yet amount to a 'full' permission ») à définir la permission comme ce que l'autorité qui formule les normes a examiné et a jugé bon de laisser-faire ou de tolérer (pp. 89 et 91) et conclut que le concept de permission reste indépendant des autres concepts déontiques (« we shall therefore retain permission as an independent norm-character. ») (p. 92)

³⁶⁵ La relation entre l'obligation et l'interdiction est exprimée dans *Norm and Action*: "That which ought to be done is that which must not be left undone, and vice versa. That which ought to be left undone is that which must not be done, and vice versa. Every positive norm of 'ought'-character is identical with a negative norm of 'must not'-character, and conversely. Every negative norm of 'ought'-character again is identical with a positive norm of 'must not'-character, and conversely. Speaking of prescriptions: a command to do (positive command) is a prohibition to forbear (negative prohibition), and vice versa; and a command to forbear (negative command) is a prohibition to do (positive prohibition), and vice versa." (p. 84)

Von Wright indique plus loin que l'obligation peut parfois être déterminée en posant la question de savoir si une conséquence nécessaire suit la réalisation de l'acte qu'on est sur le point de poser. Si l'on ne peut poser un acte sans en poser un autre, c'est que les deux actes sont compatibles. En revanche, on peut déterminer qu'un acte n'est pas obligatoire si l'on y voit une incompatibilité avec un autre acte obligatoire. Voici comment il l'exprime :

La proposition selon laquelle l'exécution de l'acte nommé par A nous engage à exécuter l'acte nommé par B peut être symbolisée par $OA \rightarrow B$. Mais $OA \rightarrow B$ signifie la même chose que $\sim(P\sim(A\rightarrow B))$, et cela signifie la même chose que $\sim(PA\&\sim B)$. L'engagement peut donc s'expliquer en termes de compatibilité³⁶⁶.

Il y a ici une difficulté qu'il faut surmonter. L'obligation est un concept déontique qui s'applique à un acte isolé. Si tel est le cas, pourquoi devrait-on avoir besoin, pour savoir si un acte est obligatoire, de recourir à un autre acte ? Cette difficulté n'est pas éludée par von Wright, mais il indique qu'il s'agit là d'une difficulté triviale qui est facilement surmontée si l'on considère qu'il y a des vérités qui s'appliquent à tous les domaines de la logique. Et au rang de ces vérités, se trouve la loi du *modus tollens* :

Si A est autorisé quand B est autorisé, alors B est interdit, si A est interdit. En symboles : $((PB)\rightarrow(PA)) \rightarrow(\sim(PA)\rightarrow\sim(PB))$. C'est une vérité de logique. Il s'agit de l'application d'une variante du modus tollens qui est valable pour toutes les phrases. Qu'il soit déontique ou non. C'est donc une vérité triviale du point de vue de notre logique déontique³⁶⁷.

À partir de la fin de la quatrième section de l'article, von Wright fait un pas plus important encore pour la logique déontique en remarquant que si certaines vérités logiques s'appliquent invariablement à la logique déontique comme nous venons de le relever, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas de vérité purement déontique. Il consacre ainsi la suite de l'article à déterminer quelles sont ces vérités logiques qui sont purement déontiques.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. iv. Nous traduisons.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. v. Nous traduisons.

À partir de la cinquième section, il introduit l'idée de fonction déontique qu'il définit de façon analogue à la fonction de vérité de la logique moderne³⁶⁸. L'idée de fonction déontique repose sur ce que nous pourrions appeler le principe d'incertitude déontique suivant lequel la détermination de la valeur déontique d'un acte (permis/interdit) ne rend pas certaine la valeur déontique du contraire de cet acte. Pour étayer ce point, von Wright montre une différence entre A et $\sim A$, selon qu'on se trouve en logique propositionnelle ou en logique déontique. Nous savons par exemple que si A est vrai, alors $\sim A$ est faux ou encore que si A est le cas, alors $\sim A$ n'est pas le cas. Mais von Wright indique que « *du fait que A est permis, nous ne pouvons rien conclure quant au caractère permis ou interdit de $\sim A$. Parfois $\sim A$ est permis. Parfois non.* »³⁶⁹ »

Cette indication est tout à fait valable si nous nous trouvons par exemple dans la situation d'un acte moralement indifférent où un acte et son contraire sont à la fois permis ou dans le cas d'une obligation où la performance d'un acte implique la non-performance de son contraire. Cette différence entre logique propositionnelle et logique déontique tient également pour ce qui est du cas de la conjonction, mais ne vaut pas pour ce qui est de la disjonction. Pour le cas de la disjonction, la logique propositionnelle et la logique déontique suivent exactement les mêmes principes de distribution, c'est-à-dire qu'au moins une alternative de la disjonction doit être le cas : « Si un acte est la disjonction de deux autres actes, alors la proposition selon laquelle la disjonction est permise est la disjonction de la proposition selon laquelle le premier acte est permis et la proposition selon laquelle le second acte est permis. »³⁷⁰

Ce principe de distribution déontique pose une deuxième difficulté évidente due à la nature parfois inclusive de la disjonction. Quand elle est inclusive, la disjonction exige qu'au moins une des alternatives soit permise, mais n'exclut pas que les alternatives puissent être permises à la fois. Or, si les alternatives en question sont un acte et son contraire, la question se pose de savoir si la disjonction ici ne

³⁶⁸ *Ibid.*, p. v. "An act will be called a deontic function of certain other acts, if the deontic value of the former uniquely depends upon the deontic values of the latter."

³⁶⁹ *Id.*

³⁷⁰ *Ibid.*, p. vi.

rejoint pas la conjonction et donc, dans ce cas précis, annule la distinction/rapprochement que von Wright fait entre la conjonction déontique et la conjonction propositionnelle d'une part et entre la disjonction déontique et la disjonction propositionnelle d'autre part. À cette difficulté, von Wright croit pouvoir trouver une solution facile en introduisant le principe de permission déontique : « *tout acte donné est soit permis en lui-même, soit sa négation est permise*³⁷¹ ».

Pour établir le principe de permission déontique ainsi formulé, von Wright passe par la définition d'autres concepts à savoir les concepts de royaume déontique et d'unité déontique et utilise un raisonnement par l'absurde pour montrer que chaque unité déontique, dans une combinaison déontique, doit nécessairement avoir une valeur déontique différente. Par royaume déontique, il entend la disjonction des éléments qui définissent la permission d'un acte ou de son contraire et par unité déontique, il entend ces différents éléments pris indépendamment. Soit A un acte quelconque, le royaume déontique de A est défini par la disjonction de la permission de A (PA) et la permission du contraire de A (P~A), donc $PA \vee P\sim A$. PA et P~A sont les unités déontiques du royaume déontique de A. Mais au lieu de se poser la question de savoir quelles sont les conséquences de sa théorie si les alternatives d'une disjonction déontique sont toutes permises (ce qui revient à réexaminer l'acte moralement indifférent), il examine plutôt les conséquences si on les considère toutes comme fausses : $\sim(PA) \ \& \ \sim P(\sim A)$. Or à partir de la symbolisation déontique,³⁷² on sait que $\sim P(\sim A)$ est synonyme de OA. Donc, $\sim(PA) \ \& \ \sim P(\sim A)$ veut dire qu'un acte obligatoire OA est en même temps donné comme interdit. Selon von Wright, ceci va à l'encontre du simple bon sens et nous sommes alors obligés de conclure que d'un acte et de son contraire, un seul est permis. De là, on retiendra que si la négation d'un acte est interdite, alors l'acte lui-même est permis. Et cela revient à dire : « Si un acte est obligatoire, alors il est permis.

³⁷¹ *Ibid.*, p. ix.

³⁷² Voir tableau ci-dessus.

5.3.4.3. La logique du changement

La logique du changement est un point important de rupture entre la conception wrightienne de la logique et celle de bon nombre de ses prédécesseurs. La seule source qui semble l'avoir inspirée est Hegel³⁷³. L'on peut ainsi remarquer que la logique du changement est un dépassement de la logique statique qu'on peut retrouver chez Wittgenstein par exemple, à travers son idée d'état d'affaires.

Von Wright indique dès la préface de *Norm and Action* qu'il lui est venu de voir les difficultés posées par sa première conception de la logique déontique. Comme il souligne,

J'en suis venu depuis à entretenir des doutes sur pratiquement toutes les questions d'importance dans ma première publication sur la logique déontique. Ces doutes ont été de deux ordres. Certains concernent la validité de certains principes logiques d'obligation-concepts, que j'avais initialement acceptés. D'autres concernent l'interprétation des symboles et des expressions du calcul³⁷⁴.

Il avait en effet présenté le concept de permission comme un concept primitif sans pour autant en toucher un mot. Maintenant, il estime qu'il s'agissait là d'un postulat trop facilement admis et qu'il importe à présent d'y revenir. Mais les problèmes de définitions sont, dit-il, moins destructeurs que les problèmes de symbolisation qui l'ont peu à peu amené à penser que l'ancien système était dans son entièreté intenable. À titre d'illustration, si A dénote un acte quelconque et $\sim A$ son contraire, ce contraire consiste-t-il à éviter de faire A ou de faire A de façon à avoir des effets contraires aux effets produits par la performance de A ? : “*Si A représente un acte, que signifie $\sim A$? Signifie-t-il le fait de ne pas faire la chose, dont le fait est symbolisé par A ? Ou est-ce que cela signifie l'annulation de cette chose, c'est-à-dire le fait de faire quelque chose qui aboutit à un état de choses opposé ?*”³⁷⁵

Il ne voit cependant pas dans l'échec de cette symbolisation une raison de désespérer. Il ne lui était pas venu, dit-il, de constater que l'essentiel des symboles de la logique symbolique servent exclusivement à représenter un monde statique.

³⁷³ G. H. Von Wright, *Philosophical papers*. Vol. III: *Truth, Knowledge and Modality*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, p. 37.

³⁷⁴ *NA*, p. vi. Nous traduisons.

³⁷⁵ *Id.* Nous traduisons.

Dans la logique symbolique classique, les jugements ne sont jamais considérés comme occasionnellement vrais ou faux, mais le sont définitivement. Il est donc normal, conclut von Wright, que ces symboles se soient avérés inefficaces à symboliser les actions humaines qui sont essentiellement dynamiques. Il explique que :

Les actions, cependant, sont essentiellement liées aux changements. Un État qui n'est pas là peut naître à la suite d'une ingérence humaine dans le monde ; ou un État qui est là peut disparaître. L'action peut également poursuivre des situations qui, autrement, disparaîtraient ou supprimeraient des États qui, autrement, verraient le jour³⁷⁶.

Afin de surmonter cette difficulté, von Wright s'engage à reparcourir la logique moderne afin de construire une logique du changement capable de symboliser adéquatement les actions humaines ; c'est la tâche qu'il accomplit dès le chapitre II de *Norm and Action*.

5.3.4.3.1. Le symbole *p*

Après avoir fait quelques rappels sur la logique moderne, le fondateur de la logique déontique introduit la notion de logique temporelle et de relativité occasionnelle de valeur de vérité. Il dit :

Ces observations nous incitent à faire une distinction entre les propositions génériques et les propositions individuelles. La proposition individuelle a une valeur de vérité déterminée de façon unique ; elle est vraie ou fausse, mais pas les deux. La proposition générique n'a, en soi, aucune valeur de vérité. Elle n'a une valeur de vérité que lorsqu'elle est associée à une occasion de vérité ou de mensonge, c'est-à-dire lorsqu'elle devient "instanciée" dans une proposition individuelle³⁷⁷.

Selon le principe de relativité occasionnelle de valeur de vérité, il ne faut plus considérer une proposition comme vraie ou fausse, mais comme vraie à l'occasion O_1 et possiblement fausse à l'occasion O_2 . Cette nouvelle donne est importante, car elle permet de rendre intelligible la violation du principe de non-contradiction. Il serait en effet contre-intuitif de dire qu'il est vrai qu'il pleut et qu'il est également vrai qu'il ne pleut pas au même moment. Mais par une telle contre intuition, ce que

³⁷⁶ *Ibid.*, p. vii. Nous traduisons.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 23. Nous traduisons.

nous voulons dire c'est qu'il n'est pas vrai qu'il pleut et ne pleut pas au même moment et au même endroit. C'est vrai que l'exemple semble trivial, mais c'est, selon von Wright, une simple observation qui n'a pas beaucoup attiré l'attention des logiciens. Une occasion, au sens où l'entend von Wright, combine donc les données de temps et d'espace.

On serait tenté de voir ici une géométrisation de la logique, mais ce serait se tromper. En effet, loin de considérer l'occasion comme une combinaison de temps et d'espace, von Wright vise d'abord à considérer une possible asymétrie spatio-temporelle dans la logique. On ne doit pas considérer une proposition comme un jugement dont la valeur serait déterminable dans une unité temps/espace, mais plutôt dans leur disparité.

Par ailleurs, on voit bien que l'idée derrière le concept d'occasion est de montrer que certaines choses pourraient ne pas arriver une seule fois, mais à de nombreuses reprises et avoir, à chaque fois une valeur de vérité différente. C'est ainsi qu'il faut comprendre la distinction ci-dessus opérée entre les propositions individuelles et les propositions génériques, les premières se caractérisant par leur valeur de vérité unique et les secondes par leur valeur de vérité changeante. Cette différence entre proposition individuelle et proposition générique est au cœur de la logique du changement telle qu'elle est définie par von Wright, raison pour laquelle il faut y consacrer une explication approfondie. Il fait cette remarque :

Il convient de noter que ce n'est pas la présence d'individus parmi ses constituants qui décide si une proposition est générique ou individuelle. Que Brutus ait tué César est une proposition individuelle. Mais ce n'est pas dû au fait que la proposition concerne les individus Brutus et César ; c'est dû à la nature logique du concept (universel) d'être tué. Une personne ne peut être tuée qu'une seule fois, une seule fois. Que Brutus ait embrassé César n'est pas une proposition individuelle. Il en est ainsi parce qu'une personne peut être embrassée par une autre personne à plus d'une occasion³⁷⁸.

Il est difficile d'imaginer en effet qu'on assassine la même personne à différentes occasions, quels que soient les lieux. Quand le jugement énoncé dans une proposition n'est pas reproductible alors il s'agit d'une proposition individuelle, car

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 24. Nous Traduisons.

sa valeur de vérité est unique, compte tenu précisément de l'impossibilité d'obtenir une autre valeur de vérité après le même jugement à un temps différent et dans un espace différent. Mais si un jugement peut être répété, alors il n'y a aucune garantie que sa valeur de vérité sera identique. C'est précisément la raison pour laquelle il faut tenir compte de la dimension temporelle de la proposition et de la répétitivité du jugement qui y est énoncé pour pouvoir la classer comme individuelle ou générique. La conséquence immédiate de cette distinction est que von Wright propose d'exclure les propositions du type « Britus a assassiné César » de la logique du changement, c'est-à-dire d'exclure les propositions dont la valeur de vérité n'inclut pas une considération de leur dimension spatio-temporelle. Les propositions retenues, les propositions génériques, sont celles que von Wright désigne par le symbole *p*.

5.3.4.3.2. Le symbole *T*

Von Wright procède à la distinction entre trois types de faits : les états d'affaires, les processus et les événements³⁷⁹. Il exclut les deux derniers types de faits de la logique du changement pour la raison qu'il faudrait, pour qu'ils soient autrement, que nous considérions un temps et un espace autre que ceux dans lesquels ils se déroulent ou se sont déroulés et qu'en se prêtant à un tel jeu, le résultat ne sera de toute façon pas différent. Mais même s'il les rejette, il considère néanmoins qu'on peut considérer comme des moments d'un type spécial de descriptions d'états d'affaires. Considérons un geste simple comme l'ouverture d'une fenêtre. On peut décrire cette ouverture comme une transition ou un processus de changement qui a eu lieu entre deux états d'affaires, un état initial (ou un événement) pendant lequel la fenêtre était fermée et un état final où la fenêtre est ouverte. La démonstration de l'interdépendance entre ces trois types de faits va permettre à von Wright d'introduire un symbole important de la logique du changement, le symbole de transformation/transition ou *T*.

L'usage de *T* se fait en l'intercalant entre deux états d'affaires représentant chacun une proposition générique, l'initial et le final et de montrer le passage d'un état à un autre. Supposons par exemple que *f* signifie la fenêtre est fermée et $\sim f$ la

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

fenêtre est ouverte (ou n'est pas fermée). On pourra alors symboliser l'ouverture de la fenêtre par $fT\sim f$ (la transition des états de la fenêtre fermée à la fenêtre non fermée) ou la fermeture de la fenêtre par $\sim fTf$. De même, on peut symboliser « la fenêtre est restée ouverte » par $\sim fT\sim f$ et « la fenêtre est restée fermée » par fTf . Les quatre symboles que nous venons de présenter, $fT\sim f$, $\sim fTf$, $\sim fT\sim f$ et fTf , représentent les quatre transformations élémentaires et exhaustives de la logique du changement. Von Wright en donne la raison en ces termes :

À une occasion donnée, soit le monde a la caractéristique décrite par p [f], soit il lui manque ; s'il a cette caractéristique, il l'aura conservée ou perdue à la prochaine occasion ; s'il lui manque à nouveau cette caractéristique, il l'aura acquise à la prochaine occasion ou l'aura encore perdue³⁸⁰.

Ce qu'il faut retenir de la logique du changement c'est que, par son dépassement de la logique statique, elle met en avant le concept de liberté. On ne sera donc pas surpris que la question de la liberté marque aussi un moment important de la rupture entre von Wright et Wittgenstein.

5.3.5. Retour sur la question de la liberté

S'il y a un point ultime de divorce entre von Wright et Wittgenstein à propos de l'existence des propositions éthiques, c'est certainement le rôle que celles-ci jouent dans le cadre d'une inférence pratique ou plutôt ce qu'on a appelé après Aristote le syllogisme pratique. C'est à travers ce concept d'inférence pratique que von Wright montre ultimement que l'éthique peut être objet de délibération. Mais avant de revenir sur cette idée d'inférence pratique, il est indispensable de présenter la condition nécessaire qui la sous-tend, l'existence de la liberté. On verra ainsi von Wright développer, contrairement à Wittgenstein, toute une théorie anti-déterministe qu'il va proposer comme socle de l'inférence pratique. Nous avons vu au chapitre 3 en effet que l'existence de la liberté est l'un des arguments sur lesquels s'appuie von Wright pour montrer la séparation entre la logique et l'éthique. Nous nous souvenons que selon lui, il existe une différence fondamentale entre les sciences de la nature qui obéissent à une nécessité stricte et les sciences humaines dans lesquelles le concept de loi ne peut être utilisé qu'analogiquement. Mais il faut

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 29–30. Nous traduisons.

relever qu'une fois encore, l'absence d'une nécessité stricte à l'échelle humaine n'empêche pas von Wright de relever l'applicabilité de la logique dans le cadre des questions pratiques. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le développement qu'il fait non seulement sur la logique du temps, mais aussi sur les inférences pratiques.

5.3.5.1. La logique du temps

La logique du temps de von Wright est assez peu élaborée du point de vue symbolique puisqu'elle est principalement développée dans le cadre des discussions sur la liberté et en particulier l'existence ou non d'un déterminisme à l'échelle de l'action humaine. Mais ce qui nous intéresse ici comme dans la symbolisation précédente c'est son désir d'étendre le domaine d'application de la logique.

À partir de la section 8 de *Causality and determinism*, l'auteur développe sa logique temporelle qui bien que peu élaborée lui permet néanmoins de formuler un autre argument contre le déterminisme. Cette logique temporelle est un découpage du temps en les moments usuels du passé, du présent et du futur, ce qu'il appelle les logiques d'hier, de maintenant et de demain, représentés respectivement par les symboles M, M et M., Mais outre ces symboles, ce qu'il est important de retenir ici c'est l'opposition remarquée entre les possibilités du passé et celles du futur. Au fond, les possibilités du passé ne sont des possibilités qu'en un sens second du terme possibilité. Selon von Wright, il faut ranger ces possibilités sous la catégorie plus adéquate de « possibilités perdues » (*lost possibilities*) puisque ce qui était le cas hier s'est développé en autre chose que ce qu'il était et il n'est plus possible que ce quelque chose soit à nouveau.

La logique temporelle de von Wright est ainsi marquée par la thèse essentielle suivant laquelle le passé est fermé tandis que le futur est ouvert. Cette opposition passé/futur est un appel à ne pas subir le passé qui étant fermé, ne laisse aucune place à une quelconque alternative. Les possibilités du passé se sont évanouies avec le changement du monde et il n'y a plus rien à y trouver. Il ne reste désormais que les possibilités du futur qu'il faut à présent explorer. Écoutons-le :

Le passé, contrairement à l'avenir, est un passé fermé. L'histoire du monde, lorsqu'on la regarde dans la direction du passé, n'a pas d'autre voie « derrière » elle-même. À chaque étape dans le passé, il a pu avoir des cours alternatifs « en avance » sur lui-même. Mais

ces alternatives ont été « consommées », pas à pas, au fur et à mesure que le monde évoluait³⁸¹.

5.3.5.2. L'inférence pratique

L'on pourrait sous-estimer l'importance d'une théorie de l'inférence pratique dans une entreprise de formalisation du discours éthique. Mais une telle sous-estimation viendrait d'un défaut de perception de la relation qu'il existe entre la connaissance et l'action ; ce serait ignorer une conception ancienne de l'éthique qui remonte au moins à Socrate, celle suivant laquelle le mal est le résultat d'une ignorance et qu'on ne saurait faire le bien sans le connaître. Il y avait dans l'éthique des anciens un lien étroit entre la connaissance et l'action. Au fond, et cela est difficilement contestable, les attributs bien et mal s'appliquent avant tout à des comportements ou à des actions posées par les hommes. Il apparaît ainsi qu'il ne peut y avoir d'éthique sans action et par conséquent, toute recherche sur l'action est déjà une investigation au cœur même de l'éthique. Comme le montrait déjà Kant, la question fondamentale de l'éthique est « que dois-je faire ? » Cette question met en avant l'aspect nécessaire de l'acte dont le caractère éthique est jugé. On pourrait en effet tout aussi bien demander, et si une autre personne faisait de même ? Y aurait-il une autre façon de procéder ? La détermination de l'action nécessaire en vue d'atteindre une fin est donc une question fondamentalement éthique. On pourrait même aller jusqu'à dire que toute la branche de la philosophie de l'action qu'on retrouve aussi bien dans *Practical Reason* que dans *Norm and action, Causality and Determinism* et *Explanation and Understanding* est d'une manière ou d'une autre une façon pour von Wright de dire l'éthique.

La question majeure de l'inférence pratique est celle de savoir si les raisons pour agir peuvent être considérées comme les causes d'une action. Il apparaît en effet que toutes nos actions, si elles sont intentionnelles, c'est-à-dire si nous les accomplissons pour des raisons doivent être expliquées rationnellement. Il y a comme une tautologie à dire que les causes à l'échelle de l'action humaine sont les raisons. Cette idée de causalité permettrait ainsi d'établir une analogie entre les sciences de la nature et les sciences humaines en montrant qu'il y a dans les deux domaines une conception presque univoque du concept de loi. Le point fondamental

³⁸¹ *CD.*, p. 24. Nous traduisons.

de la discussion sur la possibilité d'une inférence pratique est donc celle de l'explication causale dont nous avons parlé au chapitre 3. En d'autres termes, comment pouvons-nous caractériser la cause à l'échelle humaine ? Cette idée de cause permet-elle d'obtenir une rigidité ou une régularité dans le comportement humain autant qu'on peut en observer lorsqu'on a établi une cause à l'échelle des phénomènes naturels ? C'est à ces questions que von Wright essaie de répondre dans une série d'ouvrages, *Explanation and Understanding*, *Causality and Determinism* et *Practical Reason*. Avant de revenir à von Wright, essayons d'avoir une vue synoptique de ce qu'on appelle aujourd'hui le champ de l'inférence pratique développé chez les Anglo-saxons sous le titre de *Practical Reasoning*.

Un excellent ouvrage qui peut servir à cette tâche est le *Practical Reasoning and Ethical Decision*³⁸² de Robert Audi. Cet ouvrage permet en effet d'établir plus directement la relation entre l'inférence pratique et l'éthique en général. Mais nous allons dans notre exposé de l'ouvrage éviter la première section consacrée à l'histoire de l'inférence pratique pour nous concentrer directement sur les éléments principaux d'une inférence pratique. Audi présente ainsi ce qui lui semble être la forme générale d'une inférence pratique :

Les notions unificatrices que j'ai utilisées pour caractériser le raisonnement pratique laissent également ouverte la question de savoir quel modèle, le cas échéant, est unique à ce raisonnement. Ces notions sont principalement (mais pas exclusivement) les suivantes : premièrement, le raisonnement pratique est entrepris afin de déterminer, ou du moins joue un rôle intentionnel dans la détermination (ou en essayant de déterminer), ce qu'il faut faire ; deuxièmement, il exprime au moins une raison d'agir (au moins une raison de motivation) ; troisièmement, il est, d'une manière quelconque, apte à produire une action qui est en accord avec son contenu.³⁸³

L'inférence pratique prend donc la forme d'un syllogisme à trois propositions dont la première est une déclaration d'intention, la deuxième la détermination d'une action en vue de réaliser ladite intention et la dernière l'accomplissement réel de l'action déterminée.

³⁸² R. Audi, *Practical Reasoning and Ethical Decision*, London: Routledge, 2006.

³⁸³ *Ibid.*, p. 64. Nous traduisons.

L'un des textes qui a effectivement contribué à porter l'attention de von Wright sur l'inférence pratique est le livre *Intention*³⁸⁴ d'une autre disciple de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe. Dans *Practical Reason* von Wright se donne pour tâche d'élaborer une théorie de l'inférence pratique non seulement en développant le syllogisme pratique déjà mis en avant dans le livre sept de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote à travers le concept de « choix délibéré », mais aussi en relevant des invariants de toute action humaine. En fait, les deux projets sont menés simultanément dans l'ouvrage puisque c'est le développement du syllogisme pratique qui lui permet de ressortir les invariants de toute action humaine.

Un choix délibéré met en scène trois éléments à savoir : une fin à atteindre (x), une action permettant d'atteindre cette fin (y) et enfin l'établissement de la nécessité de l'action à accomplir. Le schéma d'une inférence pratique est donc le suivant :

x est une fin à atteindre
x ne peut être atteinte, à moins que y soit accomplie.
*Donc y doit être accompli*³⁸⁵

Par exemple :

Une personne désire rendre une maison habitable
Mais la maison ne peut être rendue habitable si l'on n'y installe pas d'électricité
Donc on doit installer de l'électricité dans la maison

Il faut relever à ce niveau quelques difficultés.

- La première est celle de la différence de nature entre les prémisses et la conclusion, les prémisses étant descriptives et la conclusion impérative. Il y a des doutes sur la validité d'une inférence à la première personne, du moins telle qu'elle est formulée plus haut.
- Une autre difficulté est la détermination de l'indisponibilité d'une autre action à accomplir afin d'atteindre la fin visée. S'il existe en effet plus d'une manière d'atteindre cette fin, il ne peut plus y avoir

³⁸⁴ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.

³⁸⁵ *PR*, p. 2.

de nécessité à accomplir l'action indiquée, on pourrait tout autant en accomplir une autre afin d'atteindre le même résultat.

- Une troisième difficulté est liée au passage de la nécessité de l'action à son accomplissement. Même si l'on dérive une conclusion impérative de prémisses descriptives en effet, il ne s'ensuit pas que l'action ainsi indiquée dans la conclusion sera effectivement accomplie. On peut appeler ce problème, le problème du passage de l'impératif à l'effectif.

Commençons par la dernière difficulté. Il se peut que cette difficulté ne relève que des syllogismes pratiques à la troisième personne. À la première personne, il est évident que si j'identifie une action comme le moyen par lequel je dois atteindre une fin que je désire atteindre, j'accomplirai nécessairement l'action, à moins que j'en sois empêché par une force au-dessus de la mienne. Or, toute action est toujours l'action d'un individu, même dans le cas des actions collectives. Il s'ensuit alors que les inférences pratiques sont avant toute chose des inférences à la première personne et que leurs conclusions sont des actions. Cette élimination de l'inférence pratique à la troisième personne permet à von Wright de formuler, après Kant, le premier principe de l'inférence pratique : *quiconque veut atteindre une fin doit aussi vouloir utiliser les moyens nécessaires en vue d'obtenir cette fin*³⁸⁶. Mais de même que la réduction de l'inférence pratique à la première personne permet à von Wright de formuler un premier principe de l'inférence pratique, elle marque en même temps une rupture fondamentale avec Wittgenstein qui, pour contrer le psychologisme, excluait la première personne comme référence éthique, montrant à travers sa théorie du langage privé que le langage est nécessairement parlé à plusieurs.

Pour ce qui est des deux autres difficultés, von Wright tempère l'inquiétude en modifiant l'inférence pratique à la première personne pour lui donner un caractère intentionnel. C'est seulement dans ce cadre qu'on peut valablement passer des prémisses à la conclusion. Au fond, la finalité que l'agent veut atteindre est une intention ; on pourrait donc dire, au lieu de « je veux atteindre telle fin », dire, « j'ai l'intention d'atteindre telle fin ». De là, la conclusion serait elle aussi modifiée pour y introduire une intention. Le finnois énonce donc comme principe des inférences

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 9.

pratiques qu'ils sont valides du point de vue de l'intention. Cette modification lui permet de contourner le problème du passage de l'intention à l'action ou plus communément le problème de l'être à l'obligation. Mais cette modification jette du même coup du discrédit sur l'affirmation suivant laquelle la conclusion d'une inférence pratique est une action. Elle est plutôt, aux yeux de von Wright, une intention ; c'est la raison pour laquelle il dit d'une inférence à la première personne qu'elle est une déclaration d'intention.

Revenons à présent à notre question initiale, celle de savoir si l'on peut dériver une action de prémisses qui sont seulement descriptives ou plus simplement, si l'on peut prédire l'action d'un agent ou expliquer son choix.

La réponse de l'auteur est qu'à travers une inférence pratique, nous pouvons prédire le comportement d'un agent. Il faut pour cela identifier quelle est la fin qu'il vise ainsi que les différents moyens par lesquels il peut parvenir à cette fin. De ces différents moyens, il faut ressortir le moyen indispensable de parvenir à cette fin. De cette manière, on peut parvenir à prédire le comportement ou le moyen qu'il va choisir pour arriver à sa fin. La raison à cette possibilité de prédiction est due à ce que von Wright pense être un parallélisme méthodologique entre les sciences de la nature et les règles de la société. Comme il l'énonce,

Je plaiderai pour ce que l'on peut appeler un « parallélisme méthodologique » entre les lois de la nature et les règles de la société. C'est-à-dire, je soutiendrai que les idées déterministes dans les sciences humaines ont une relation avec les règles sociétales qui est analogue à la relation dans les sciences naturelles entre les idées déterministes et les lois naturelles³⁸⁷.

Il va jusqu'à émettre l'idée d'une symbolique sociale à travers laquelle les individus institutionnalisent les normes sociales par lesquelles ils acceptent d'être gouvernés. À travers les normes ainsi institutionnalisées, on attend désormais que les agents adoptent un comportement conforme à celles-ci. C'est à travers ce cadre normatif désormais assez rigide que la prédiction d'un comportement est possible.

Mais il ne faudrait pas aller jusqu'à croire que le parallélisme méthodologique formulé par von Wright va jusqu'à une identification des deux méthodologies. Il

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 35. Nous traduisons.

reconnaît fort bien que le sens du terme « loi » dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines est très différent. Dans le premier cas, il s'agit d'une prédiction et de l'autre, d'une description³⁸⁸. Le passage de la description à la prédiction est assuré par la nécessité pour la société de maintenir un équilibre minimal dont la construction est faite depuis le bas âge, à travers la participation des individus aux différentes activités sociales³⁸⁹. Ce principe de participation crée chez le futur agent ce que l'auteur appelle une « pression normative » (*normative pressure*). Cette pression normative permet à von Wright de ressortir le second déterminant du comportement humain, les obligations sociales.

On voit ainsi notre auteur être particulièrement intéressé à ressortir des invariants qui peuvent expliquer l'action d'un agent. Il s'agit, outre l'intention et la pression normative dont nous avons déjà parlé, de l'aptitude de l'agent. L'aptitude détermine l'action négativement, en y apportant des restrictions³⁹⁰. Une action peut être intentionnelle et conforme aux normes sociales, mais elle n'est rendue possible que par l'aptitude de l'agent à l'accomplir. Von Wright adjoint à ce troisième invariant un quatrième, l'opportunité, qu'il présente toutefois comme un déterminant occasionnel. Les opportunités déterminent l'action concrète en étant des états déjà présents ou absents. Supposons par exemple que mon intention soit d'ouvrir une fenêtre et que celle-ci est déjà ouverte. L'opportunité d'ouvrir une fenêtre déjà ouverte disparaît et l'action devient alors impossible.

Au final, parce qu'il y a pour chacune de nos actions au moins une raison, l'action humaine peut légitimement faire partie des objets auxquels s'applique la logique³⁹¹. C'est dire que l'explication d'une action ne repose sur autre chose qu'une compréhension des raisons d'actions. Mais plus que les raisons d'actions, le facteur le plus déterminant de l'action est la capacité ou l'incapacité de celui qui agit à la poser.³⁹² Et les modalités de la capacité ou de l'incapacité sont

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

³⁹¹ C'est une conclusion qu'on retrouve dans un texte ultérieur, *In the shadow of Descartes*, *op. cit.* p. 150.

³⁹² *Ibid.*, p. 3.

l'apprentissage, la difficulté, les moyens, la permission, le droit, l'aversion, l'opportunité, le temps et les obstacles. Je peux être incapable de faire une chose soit parce que je ne l'ai pas apprise, parce qu'elle présente une difficulté interne, parce que je ne dispose pas des moyens de la faire, parce que je n'en ai pas la permission, parce que j'éprouve de l'aversion envers cette chose, parce que l'opportunité de faire la chose en question ne se présente pas, parce que je n'en ai pas le temps ou parce que des obstacles se dressent mon chemin.³⁹³ Il faut distinguer entre ces modalités, celles qui s'appliquent aux actions génériques, c'est-à-dire les actions que je ne peux poser en général parce que je n'ai pas appris à le faire, de celles qui s'appliquent aux actions individuelles parce que je ne dispose pas de moyens pour poser l'action en question ou parce que des obstacles se dressent sur mon chemin. On peut appeler les premières modalités génériques et les secondes modalités individuelles ou restrictives. Cette distinction est importante parce qu'elle montre qu'on peut être appelé à poser une action qu'on peut poser génériquement, mais qu'on ne peut poser individuellement.

Aussi, les modalités individuelles prennent le dessus sur les modalités génériques (dont la principale est la modalité d'apprentissage) parce qu'elles déterminent en dernier ressort les raisons pour lesquelles un agent a agi ou n'a pas agi. Mais cette préséance des modalités individuelles sur les modalités génériques n'en indique pas la primauté. Au fond, la modalité générique d'apprentissage est première, comparativement aux modalités individuelles, car ces dernières sont conditionnées par la première. C'est en effet un non-sens de dire qu'on n'a pas par exemple eu l'opportunité de faire quelque chose qu'on ne sait pas faire si l'on n'a pas appris à le faire. Inversement, c'est un non-sens de dire qu'on peut faire quelque chose simplement parce qu'on a appris à le faire. On peut en effet savoir faire quelque chose alors qu'on n'a pas l'opportunité de la faire ou qu'on n'est pas autorisé à la faire ou encore que quelque chose nous empêche de le faire. Quoi qu'il en soit, l'apprentissage est la condition première d'action. On peut alors dire avec von Wright que l'apprentissage ou l'éducation élargit la capacité d'agir de l'agent

³⁹³ *Id.*

est donc un déterminant de liberté. Éduquer c'est donc rendre libre et ne pas éduquer c'est emprisonner.³⁹⁴

On vient de voir qu'il y a des invariants dans les actions posées par les agents, quels que soient les types d'action considérés. Indiquons maintenant que ces invariants ne se limitent pas au niveau des actions, mais s'étendent aussi aux systèmes normatifs eux-mêmes. C'est ce deuxième type d'invariant que nous allons à présent explorer.

5.3.4.3. Les invariants des systèmes normatifs : Le concept de prescription

Au chapitre I de *Norm and Action*, von Wright présente la norme comme une espèce de loi qui se décline sous trois formes, les règles, les prescriptions et les directives. Les règles expriment une régularité prédictible ou un standard, les prescriptions sont un ordre formulé par une autorité à l'endroit d'un sujet et les directives (ou norme technique) indiquent la manière de procéder pour atteindre un certain but. Quelle est alors la place des normes morales relativement à ces trois variantes des normes en général ? Von Wright suggère que l'idée des normes est trop variable pour tenter d'en formuler une théorie stricte. Une théorie juste des normes morales doit être une théorie complexe qui tient compte des différentes relations qu'on pourrait avoir entre ces variantes. La particularité des normes morales est de valoir au cas par cas, comme les règles des jeux, parfois comme des prescriptions de soi à soi-même, quelques fois aussi comme une manière d'atteindre une fin. Il l'exprime en ces termes : « *Comprendre la nature des normes morales, ce n'est donc pas découvrir quelque chose d'unique en elles, c'est examiner leurs relations complexes avec un certain nombre d'autres choses* ³⁹⁵ ».

Mais il est important, pour notre présentation de la logique déontique, de relever que les concepts d'obligation, d'interdiction et permission relèvent de

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 6. La formule précise de von Wright est: "learning to do things, acquiring the appropriate know-how, is a factor which enhances human freedom. To keep people in ignorance, to deprive them of opportunities of acquiring skills and improving them through training, is thwarting freedom."

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

prescriptions. Dans une perspective de clarification, von Wright relève six composantes des prescriptions :

- 1) Le caractère (ou type) de la prescription : s'agit-il d'une obligation (commande), d'une permission ou d'une interdiction ?
- 2) Le contenu de la prescription : qu'est-ce qui est commandé, permis ou interdit ?
- 3) La (les) condition(s) d'application de la prescription : qu'est ce qui doit être le cas pour la prescription soit accomplie ?
- 4) L'autorité qui formule la prescription : quelle est la source qui a formulé la prescription ?
- 5) Le sujet : à qui la prescription s'adresse-t-elle ?
- 6) L'occasion : où et quand la prescription doit-elle être accomplie ?

Un point capital de cette élaboration sur le concept de prescription est l'insistance de von Wright sur le caractère purement hétéronome des normes morales. Selon lui, un individu ne peut s'autocommander que d'une manière analogique³⁹⁶. Ce point est capital parce qu'il met en lumière un point important de rupture avec les théories éthiques à la Wittgenstein. On se souvient en effet que l'un des arguments formulés par Wittgenstein pour justifier sa thèse du mysticisme éthique est le subjectivisme suivant lequel les individus sont éthiquement autoréférentiels. Il est clair que von Wright présente une vue similaire à celle de Wittgenstein à travers ce que nous avons appelé plus tôt la théorie émotive de l'éthique. Mais nous avons remarqué que chez l'auteur de *In the Shadow of Descartes*, il est plus pertinent de parler d'une internalisation de normes par des agents et non d'une pure autonomie. L'analyse de von Wright suggère effectivement une séparation nette entre l'autorité normative et le sujet normatif, le premier élaborant la norme et le second l'internalisant et la suivant. Il y a donc dans la thèse d'une pure autonomie une confusion entre l'autorité et le sujet. L'auteur ne développe pas assez cet argument tel qu'on l'aurait souhaité. À la question de savoir s'il n'est pas possible qu'un agent se donne à lui-même des prescriptions, il répond que cela ne peut se faire qu'analogiquement, mais il reste peu bavard :

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

La question peut être posée : un agent peut-il se donner des prescriptions (ordres, permissions, interdictions) ? C'est-à-dire : Est-ce logiquement possible ? Il ne faut pas tenir pour acquis que la réponse est affirmative. À mon avis, on peut parfois dire qu'un agent commande ou donne des autorisations à lui-même, mais seulement dans un sens analogique ou secondaire.³⁹⁷

Un autre point qui mérite qu'on s'y attarde est l'idée formulée par von Wright suivant laquelle il ne peut y avoir de prescription qui s'adresse à tous les hommes à la fois, les prescriptions du type « tu ne tueras point ». Malheureusement, il se contente pour justifier sa position de relever que toute prescription nécessite une autorité et un sujet et que dans ce cas précis il ne peut s'agir d'une prescription universelle puisque l'autorité ainsi mise en avant est contestée par une partie des sujets ; certains hommes pensent en effet que Dieu n'existe pas. Consentant que ce point nécessite plus d'élaboration, von Wright promet d'y revenir plus tard. Ce retour annoncé est effectué quelques pages plus loin en ces termes :

Nous avons soulevé quelques doutes quant à savoir s'il peut y avoir des prescriptions qui s'adressent à tous les hommes sans restriction. Ces doutes, bien qu'observés, ne concernent pas la possibilité de prescriptions éminemment générales. Un règlement qui concerne tous les citoyens britanniques, mais aucun autre ne peut être éminemment général³⁹⁸.

Il est maintenant clair que von Wright est constant dans sa négation de la possibilité d'avoir des prescriptions adressées à tous les hommes. La question qui naît de cette position est celle de savoir s'il ne va pas ainsi à l'opposé de l'idée même de norme. Il est clair en effet que les normes politiques par exemple sont formulées pour tous et non pour un seul. N'y aurait-il pas ici une réduction de la norme à la commande ? L'auteur de *Norm and Action* indique qu'il ne conteste pas la possibilité de prescriptions générales³⁹⁹. Mais, même s'il indique qu'il ne conteste pas la possibilité de prescriptions générales, il ne va pas jusqu'à concéder qu'il puisse y avoir des prescriptions universelles. Les prescriptions générales s'adressent toujours aux hommes d'une certaine condition.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

³⁹⁹ *Id.*

À la fin de ce chapitre, nous pouvons dire que c'est la conception de la logique comme étant foncièrement dynamique qui marque la rupture fondamentale entre von Wright et Wittgenstein. Par cette conception dynamique, von Wright étend la logique au-delà du vrai et du faux en même temps qu'il met en avant une conception de la liberté qu'on ne retrouve pas chez Wittgenstein.

CHAPITRE 6

LA LOGIQUE DÉONTIQUE FACE AUX OBJECTIONS

Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, le développement de la logique déontique n'a pas été un long fleuve tranquille. Notre but dans ce chapitre est d'examiner l'impact des objections auxquelles la logique déontique a fait face. En les présentant, nous espérons mettre en lumière la tournure humaniste et écologique (chapitre 7) qui va caractériser une grande période de l'œuvre de von Wright, créant ainsi, en quelque sorte, un nouveau pont entre lui et Wittgenstein. Pour comprendre les objections que nous allons exposer ici, il faut partir du dilemme de Jörgensen, une autre forme de la guillotine de Hume énoncée dans les années 1930.

6.1. LE DILEMME DE JÖRGENSEN

Pour comprendre le dilemme, il faut remonter à Aristote, et plus précisément dans la partie de l'*Organon* constituée par les *Premiers Analytiques* où le syllogisme est compris comme une forme dans laquelle, en commençant par un ensemble de propositions, une autre proposition suit nécessairement. Tout au long de l'histoire de la logique, on a tenté de clarifier cette relation de conséquence entre prémisses et conclusions. À partir de cette relation de conséquence typique, on peut définir deux liens propres importants : l'incohérence et la cohérence. Une fois ce trio défini, il est simple de caractériser la signification des liens logiques.

La notion de conséquence est définie par rapport à des phrases vraies ou fausses, de sorte que dire qu'une phrase découle d'un ensemble de phrases signifie affirmer que, dans toute interprétation possible où toutes les phrases apparaissant comme des prémisses sont vraies, les phrases apparaissant comme des conclusions sont également vraies. La signification des liens logiques est également caractérisée

par la valeur de vérité donnée aux composés propositionnels en tenant compte des valeurs de vérité des propositions qui les composent.

De nombreuses normes et, en particulier, celles qui intéressent les juristes, les politiciens et les moralistes s'expriment par des phrases sans aucune valeur de vérité. Il est néanmoins tout à fait normal de voir ces juristes, politiciens et moralistes déduire des normes à partir d'autres normes et de considérer certaines normes comme mutuellement incompatibles et, en outre, de réaliser des opérations avec des connexions logiques appliquées aux normes afin de dire que l'une implique l'autre ou que deux obligations conjonctives doivent être satisfaites, etc.

Si l'implication logique a lieu entre des phrases vraies ou fausses et si les directives n'ont pas de valeur de vérité, il faut en conclure qu'il ne peut y avoir de logique normative. Par conséquent, soit les relations logiques n'existent qu'entre des phrases qui sont vraies ou fausses (et, par conséquent, il n'y a pas de logique normative), soit les relations logiques s'appliquent également aux normes, mais, dans ce cas, la logique ne concerne pas seulement les inférences entre les phrases vraies et fausses.

D'une autre manière, en supposant que les normes n'ont pas de valeurs de vérité : Soit (i) la notion d'inférence et les connecteurs propositionnels sont caractérisés par les notions de vérité et de fausseté et il n'y a donc pas de relation logique entre les normes et les connecteurs logiques ne peuvent pas non plus s'appliquer aux normes ; soit (ii) une logique normative existe, mais, dans ce cas, la notion d'inférence ne peut pas être caractérisée par les notions de vérité ou de fausseté et la signification des connecteurs logiques ne dépend pas non plus de la valeur de vérité de leurs composés. C'est le dilemme de Jörgensen⁴⁰⁰.

Suite à ce dilemme, trois pistes de solution sont disponibles :

- 1) On conteste la première prémisse en montrant qu'une norme a une valeur de vérité

⁴⁰⁰ Formulation non originale, due à C. E. Alchourrón & A. Martino A., "Logic Without Truth", *Ratio Juris* 3, n° 1 (1990), pp. 46–47.

- 2) On accepte qu'une norme n'ait point de valeur de vérité, mais qu'on puisse en dériver un énoncé déclaratif indiquant l'existence d'une norme, lequel énoncé aura alors une valeur de vérité.
- 3) On conteste l'ensemble du dilemme en montrant qu'il repose sur le présupposé discutable que toute inférence est basée sur l'idée d'une conservation de valeur de vérité.

La première piste, suivie par Georges Kalinowski⁴⁰¹ semble n'avoir pas été fructueuse puisqu'on ne la retrouve pas dans la littérature ultérieure. La deuxième, empruntée par Jörgensen lui-même est celle que suit von Wright. Avant d'arriver à la troisième piste proposée en 1990 par Carlos Alchourrón et Antonio Martino, nous allons évaluer les différentes difficultés auxquelles la piste wrightienne a été exposée.

6.2. LA RÉPONSE DE VON WRIGHT AU DILEMME

Pour mieux comprendre les critiques qui sont faites à von Wright, il faut rappeler quelques éléments de sa logique déontique que nous avons déjà vue dans le chapitre précédent, notamment l'analogie entre les modalités aléthiques et les modalités déontiques d'une part et l'analogie entre la logique déontique et la logique propositionnelle d'autre part. Nous appellerons ces rappels R_1 , R_2 ... R_n .

R_1

Il existe trois modalités déontiques, l'obligation, la permission et l'interdiction. Ces modalités seront symbolisées respectivement O, P et I.

R_2

Les modalités déontiques sont interdéfinissables. Les modalités primitives sont la permission et l'obligation. Lorsque la permission est considérée comme modalité primitive, on peut alors symboliser l'obligation et l'interdiction comme suit :

⁴⁰¹ G. Kalinowski, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon: Emmanuel Vitte, 1967.

$Op = \sim P\sim p$ (on lira, un acte p est obligatoire si l'acte contraire n'est pas permis)

$Ip = \sim Pp$ (on lira, un acte p est interdit s'il n'est pas permis)

Et lorsque c'est l'obligation qui est considérée comme modalité primitive, on peut symboliser la permission et l'interdiction comme suit :

$Pp = \sim O\sim p$ (on lira, un acte p est permis si l'acte contraire n'est pas obligatoire)

$Ip = O\sim p$ (on lira, un acte p est interdit si l'acte contraire est obligatoire)

On conclura alors que les formules suivantes sont équivalentes $Op = \sim P\sim p = I\sim p$

R_3

Les modalités aléthiques sont interdéfinissables. Il existe trois modalités aléthiques, le nécessaire, le possible et l'impossible. Nous symboliserons ces modalités respectivement N, M et I. On aura :

$Np = p$ est nécessairement vrai

$Mp =$ il est possible que p soit vrai

$Ip =$ il est impossible que p soit vrai

Or, on dit que p est nécessairement vrai s'il est impossible que non p soit vrai ou que p soit faux. Étant donné que la possibilité est la négation de l'impossibilité, on dérivera donc les équivalences suivantes : $Np = \sim M\sim p = I\sim p$.

On conclura de R_2 et R_3 que les modalités déontiques et les modalités aléthiques sont analogues. Ceci permet à von Wright de poser le principe de distributivité applicable analogiquement entre les modalités déontiques et les modalités aléthiques.

R_4

Le principe de distributivité est appliqué à la permission et à la possibilité suivant les lois de la disjonction. Soit :

$P(p \vee q) \equiv (Pp \vee Pq)$ et $M(p \vee q) \equiv (Mp \vee Mq)$

Le principe de distributivité est appliqué à l'obligation et à la nécessité suivant les lois de la conjonction. Soit :

$O(p \cdot q) \equiv (Op \cdot Oq)$ et $N(p \cdot q) \equiv (Np \cdot Nq)$

Premier problème pour la logique déontique

Il ressort du principe de distributivité établi en R_4 que la nécessité et l'obligation sont analogues, de même que la possibilité et la permission. On pourrait alors conclure que :

- Toute obligation est nécessairement vraie, ce qui impliquerait que nous n'échouons jamais à accomplir nos devoirs,
- Toute chose possible est permise, ce qui semble lever toute possibilité d'interdiction.

Mais il y a une autre difficulté, liée à l'analogie établie entre la logique déontique et la logique propositionnelle.

R_5

Dans l'article de 1951, von Wright avait mis sur pied ce qu'on appelle aujourd'hui le système minimal de logique déontique. Les principes de ce système minimal sont les suivants :

- i) Les tautologies de la logique propositionnelle sont valides si remplacées par des formules déontiques,
- ii) Il n'y a qu'un axiome déontique : $P(p \vee q) \equiv (Pp \vee Pq)$
- iii) Les interdits et les obligations sont définis en termes de permission (voir R_2 ci-avant)
- iv) Les règles d'inférence de la logique propositionnelle sont valables pour les formules déontiques (principe d'extensionnalité) : $(p \equiv q) \rightarrow (Op \equiv Oq)$ ou $(Pp \rightarrow Pq) \rightarrow (\sim Pq \rightarrow \sim Pp)$.

Deuxième problème pour la logique déontique

En logique propositionnelle, $p \cdot (p \rightarrow q) \rightarrow q$ est valide. Suivant le principe d'extensionnalité, $Op \cdot O(p \rightarrow q) \rightarrow Oq$ doit être valide. Mais von Wright indique que cette inférence n'est pas valide en logique déontique. Sans expliquer cette particularité, von Wright se contente d'indiquer qu'il existe des vérités spécifiquement déontiques. S'il existe de telles vérités, quelle est leur nature ? Qu'est-ce qui les distingue des vérités de la logique propositionnelle ?

Avec ces problèmes internes, il n'est pas surprenant que des logiciens aient commencé à critiquer la logique déontique. Dans un premier temps, les critiques ont porté sur ce système minimal de logique déontique avant de s'étendre plus tard à la logique de l'action proposée à partir de 1963.

6.2.1. La critique du système minimal

Les critiques du système minimal de logique déontique se déclinent essentiellement en paradoxes.

Un bon point de départ pour évaluer le succès de la logique déontique est un article de 1967 intitulé « Deontic Logics »⁴⁰² dans lequel von Wright reconnaît ce qui suit : « *Il semble que dans tous les systèmes connus de logique déontique, on peut prouver certaines formules qui sembleront contre-intuitives ou quelque peu "paradoxaes" »*.⁴⁰³ Certains de ces paradoxes sont les suivants.

6.2.1.1. Le paradoxe de Ross

Suite au dilemme de Jørgensen, la solution proposée par l'auteur lui-même est de dériver I2 de I1 en passant par l'énoncé descriptif correspondant à I1. Son raisonnement prend la forme suivante :

$$I1 \rightarrow S1$$

$$\downarrow$$

$$I2 \leftarrow S2$$

En d'autres termes, de l'impératif I1, nous formulerons l'énoncé descriptif S1. De S1, nous dériverons S2. Et enfin, de S2, nous formulerons l'impératif I2 qui sera donc l'inférence pratique à partir de I1. Malheureusement, on voit bien que l'inférence de I2 à partir de I1 n'est pas une inférence réelle, si nous gardons la définition de l'inférence comme étant la préservation de la valeur de vérité d'un énoncé considéré comme prémisses à un énoncé considéré comme conclusion. Selon Ross donc, Jørgensen n'a pas marqué le moindre pas dans la solution du dilemme

⁴⁰² G. H. von Wright, "Deontic Logics", *American Philosophical Quarterly* 4, n° 2, 1967, pp. 136–143.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 137.

qu'il a posé. C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre l'objection qu'il adresse à von Wright.

Dans le système minimal, remarque von Wright,

Nous prouvons facilement que $Op \rightarrow O(pvq)$. Cela signifie qu'une obligation de veiller à ce que (c'est le cas que) p entraîne une obligation de veiller à ce que (c'est le cas que) p ou q . Par exemple, si je dois poster une lettre, je dois aussi soit la poster soit la brûler. Cela semble étrange. Cette bizarrerie a été soulignée pour la première fois par le philosophe danois Alf Ross dans un article que l'on peut qualifier de critique tranchante de l'idée même d'une « logique déontique ». J'évoquerai cette bizarrerie sous le nom de « Paradoxe de Ross ».⁴⁰⁴

En calcul propositionnel, p est équivalent à $(pvq) \cdot (pv\sim q)$; ainsi, dans le système minimal de la logique déontique, en appliquant la règle d'extensionnalité, Op est équivalent à $O((pvq) \cdot (pv\sim q))$. À l'aide du principe de distribution pour l'opérateur O ($O(pvq) \equiv (Op \cdot Oq)$), on obtient $Op \equiv (O(pvq) \cdot O(pv\sim q))$, dont on peut déduire l'implication suivante :

$$(1) Op \rightarrow O(pvq)^{405}$$

Le paradoxe de Ross concerne ce théorème, pour lequel Ross propose la lecture problématique suivante : « *S'il est obligatoire de poster la lettre, il est obligatoire de poster la lettre ou de la brûler* ». ⁴⁰⁶ Cela semble assez étrange étant donné que l'obligation d'envoyer la lettre par la poste ou de la brûler est sans doute accomplie en brûlant la lettre. Mais en brûlant la lettre, nous violons l'obligation de l'envoyer par la poste. Il semble donc que l'obligation d'envoyer la lettre par la poste ou de la brûler ne puisse pas être logiquement dérivée de l'obligation de l'envoyer par la poste.

Certains logiciens disqualifient cependant ce paradoxe comme une véritable objection. La raison fondamentale de cette dernière attitude est que le fait qu'en brûlant la lettre, on respecte l'obligation de l'envoyer par la poste ou qu'on la brûle,

⁴⁰⁴ *Id.*

⁴⁰⁵ G. H. von Wright, *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam : North Holland Publishing Company, 1968, p. 20.

⁴⁰⁶ A. Ross, "Imperatives and logic", dans *Theoria* 7, 1941, pp : 53–71.

mais qu'on viole l'obligation de l'envoyer par la poste, ne permet pas de conclure que la première obligation ne découle pas logiquement de la seconde. Si quelqu'un envoie une lettre par la poste, il respecte l'obligation d'envoyer la lettre par la poste et donc, en vertu des règles de la logique propositionnelle ordinaire, il respecte également l'obligation d'envoyer la lettre par la poste ou de la brûler. Mais il n'en découle pas, en vertu d'une quelconque logique (propositionnelle ou déontique), que la combustion de la lettre est obligatoire, voire autorisée. En d'autres termes, la possibilité de dériver $O(p \vee q)$ de $O p$ n'implique nullement qu'il nous est permis de dire quoi que ce soit concernant le statut déontique de q seul ; en fait, q peut être obligatoire, interdit ou facultatif. Hector Neri Castañeda défend cette idée lorsqu'il écrit qu'il n'y a aucun paradoxe, seulement une confusion entre le caractère disjonctif d'un contenu de pensée pratique et l'existence d'un véritable choix de lignes d'action.⁴⁰⁷ $O(p \vee q)$ implique seulement que pour observer une telle obligation disjonctive, il est nécessaire d'instancier le $p \vee q$. Par conséquent, cette difficulté serait au moins partiellement liée au fait que les connectifs logiques sont purement extensifs et, par conséquent, ne reflète pas exactement le sens de leurs homologues en langage naturel.

6.2.1.2. Paradoxe de l'obligation dérivée

Toujours dans le système minimal, von Wright affirmait que la formule $O(p \rightarrow q)$ pouvait être comprise comme représentant un engagement normatif (c'est-à-dire que l'exécution de p nous engage à exécuter q). Selon ses termes, nous pourrions alors prouver que « $\sim P p \rightarrow O(p \rightarrow q)$. Cela signifie que, s'il est interdit que ce soit le cas pour p , alors il est de notre devoir de veiller à ce que ce soit le cas pour q , si c'est le cas pour p - et ce quel que soit l'état des choses pour q . Ce paradoxe est connu sous le nom de paradoxe de l'obligation dérivée ou de l'engagement. »⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ H. N. Castañeda, "The Paradoxes of Deontic Logic : The Simplest Solution to All of Them in one Fell Swoop", dans R. Hilpinen (Ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht : Reidel, 1981, pp. 64–65.

⁴⁰⁸ G. H. von Wright, "Deontic Logics", *American Philosophical Quarterly* 4, n° 2, 1967, p. 137.

Le paradoxe a été réglé par Prior qui a observé que $O \sim p \rightarrow O(p \rightarrow q)$ implique l'affirmation contre-intuitive que le fait d'accomplir un acte interdit nous engagerait à accomplir tout autre acte. Par exemple : « S'il est interdit de tuer une personne, alors il est obligatoire que si je la tue, alors je lui vole quelque chose ».⁴⁰⁹

Une autre formulation possible est la suivante. Soit p signifie « John Doe féconde Suzy Mae », et q « John Doe épouse Suzy Mae ». Selon cette interprétation, la formule considérée donnerait la validité de la phrase suivante : « S'il est obligatoire que Jean Untel ne féconde pas Suzy Mae, alors il est obligatoire que si Jean Untel féconde Suzy Mae, Jean Untel épouse Suzy Mae. » Or, comme q dans $O \sim p \rightarrow O(p \rightarrow q)$ est une proposition quelconque, elle pourrait également être lue comme « John Doe n'épouse pas Suzy Mae », auquel cas la phrase suivante serait également vraie : « S'il est obligatoire que John Doe ne féconde pas Suzy Mae, alors il est obligatoire que si John Doe féconde Suzy Mae, John Doe n'épouse pas Suzy Mae », ce qui semble en quelque sorte contradictoire avec l'interprétation précédente. Pire encore, si nous lisons q comme « John Doe tue Suzy Mae », nous l'aurions également fait : « S'il est obligatoire que John Doe ne féconde pas Suzy Mae, alors il est obligatoire que si John Doe féconde Suzy Mae, John Doe tue Suzy Mae ».⁴¹⁰

Lire ici p comme « John Doe épouse Suzy Mae » et q comme « John Doe tue Suzy Mae », cela conduit à admettre la validité de la conséquence peu plausible : « S'il est obligatoire que Jean Untel épouse Suzy Mae, alors il est obligatoire que si Jean Untel tue Suzy Mae, Jean Untel épouse Suzy Mae », ce qui semble contredire le principe qui devrait impliquer peut.⁴¹¹ Prior est donc arrivé à la conclusion que l'engagement normatif ne pouvait pas être correctement représenté comme $O(p \rightarrow q)$.

⁴⁰⁹ A. N. Prior, "The Paradoxes of Derived Obligation", *Mind* 63, 1954, pp. 64–65.

⁴¹⁰ Navarro Pablo E. & Rodriguez Jorge L., *Deontic Logic and Legal Systems*, New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 41–42.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 42.

Ce qu'il est important de noter cependant, c'est la solution proposée au paradoxe qui, au lieu de se concentrer sur le symbolisme, se concentre plutôt sur le langage, sur la définition. Comme le prétend Prior,

Le caractère paradoxal de la thèse disparaît lorsque le sens attribué par définition à ses termes est dûment respecté. Dire que le vol nous engage à commettre l'adultère, en utilisant "nous engage à" au sens de von Wright, signifie que le vol accompagné de l'abstention d'adultère est toujours un vol, et donc toujours un mal ; et cela ne signifie rien de plus. Cela ne signifie pas que lorsque nous avons volé, nous sommes ensuite obligés de commettre l'adultère.⁴¹²

Une autre formulation du paradoxe de l'action dérivée a été proposée par McLaughlin⁴¹³.

Nous avons vu que dans le système minimal de la logique déontique, il est possible de dériver $Op \rightarrow O(pvq)$. Par transposition de cette formule, on obtient $\sim O(pvq) \rightarrow \sim Op$. En appliquant la définition de l'opérateur P à l'opérateur O, on obtient $P\sim(pvq) \rightarrow P\sim p$. maintenant, comme dans la logique propositionnelle, $\sim(pvq)$ est équivalent à $\sim p.\sim q$, il est facile à dériver :

$P(p.q) \rightarrow Pp$ et aussi $P(p.q) \rightarrow Pq$

On peut lire p comme marcher dans un lieu public et q comme porter des vêtements. Ensuite, $P(p.q) \rightarrow Pp$ pourrait être interprété, comme le suggère McLaughlin, comme « Si marcher dans un lieu public et porter des vêtements est autorisé, alors marcher dans un lieu public est autorisé ». Mais cela semble impliquer que marcher dans un lieu public est permis même si l'on ne porte pas de vêtements.⁴¹⁴

McLaughlin suppose dans cette inférence une interprétation inadmissible du P-opérateur, et cela génère la conclusion apparemment contre-intuitive. Bien que $P(p.q)$ suive Pp , il n'est pas possible d'en déduire $P(p.\sim q)$. La raison en est qu'une autorisation d'exécuter p ne signifie pas que p peut être exécuté de quelque manière que ce soit. « Le stationnement à cet endroit est autorisé » signifie qu'une action

⁴¹² A. N. Prior, "The Paradoxes of Derived Obligation", *Mind* 63, p. 64.

⁴¹³ R. N. McLaughlin, "Further Problems of Derived Obligations", *Mind* 64, 1955, pp. 400–402.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 401.

pouvant être décrite comme un stationnement à l'endroit indiqué, en tant que tel, n'est pas interdite. Mais il serait absurde de supposer qu'une telle autorisation implique une autorisation équivalente de se garer à cet endroit un véhicule chargé d'explosifs.⁴¹⁵ Ainsi, comme le fait remarquer von Wright, le fait qu'un acte soit autorisé ne signifie pas que le faire en conjonction avec quoi que ce soit était permis.⁴¹⁶ C'est l'idée qui ressort de sa réponse à McLaughlin :

La seule explication que je puisse avancer du fait que McLaughlin est enclin à voir ici un conflit entre ma logique déontique et ses intuitions est que l'exemple qu'il choisit est "pratiquement absurde". Marcher dans un lieu public n'est pas le genre d'acte qui peut raisonnablement être imposé sans condition aux gens comme étant leur devoir. Supposons toutefois qu'il s'agisse d'une obligation dérivée au sens où, par exemple, personne n'est autorisé à se coucher sans avoir préalablement fait une promenade dans un lieu public. Et supposons que, comme ci-dessus, marcher dans un lieu public nous engage à porter des vêtements. Il ne s'ensuivrait pas que le port de vêtements est obligatoire même si nous ne nous promenons pas dans un lieu public — et que l'agent puisse se déshabiller en toute sécurité lorsqu'il va se coucher — sans risquer d'enfreindre les lois de la logique déontique.⁴¹⁷

6.2.1.3. Paradoxe du libre choix des autorisations

Selon une interprétation commune de l'expression « c'est permis », la formule $P (pvq)$ semble impliquer $Pp.Pq$. Si quelqu'un dit « Il est permis de travailler ou d'étudier », cela signifie généralement que le destinataire de la norme a une autorisation pour étudier et aussi pour travailler. Von Wright appelle la permission disjonctive, pour laquelle il estime que chaque alternative est autorisée, la permission de libre choix⁴¹⁸, et les paradoxes de la permission de libre choix, les difficultés liées à la formule : $P (pvq) \rightarrow (Pp.Pq)$.

Néanmoins, cette formule n'est pas un théorème dans le système minimal de la logique déontique. Et si elle était admise comme valable, elle entraînerait des

⁴¹⁵ A. Soeteman, *Logic in Law*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 110.

⁴¹⁶ G. H. von Wright, "A Note on Deontic Logic and Derived Obligation", *Mind* 65, 1956, pp. 507–509.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 507.

⁴¹⁸ G. H. von Wright, *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam : North Holland Publishing Company, 1968, pp. 21–26.

conséquences inacceptables, car dans le système minimal, l'axiome ou théorème $O_p \rightarrow P_p$ est également accepté. En outre, nous avons vu que dans le système minimal, il est possible de dériver $O_p \rightarrow O(pvq)$. Par conséquent, à partir de O_p , nous obtiendrions $O(pvq)$; à partir de $O(pvq)$, il est possible de dériver $P(pvq)$; si cette permission est interprétée comme une permission de libre choix, nous obtiendrions $P_p.P_q$; et à partir de $P_p.P_q$, par simplification, nous obtenons P_q . Ainsi, nous aurions $O_p \rightarrow P_q$ (c'est-à-dire que si quelque chose est obligatoire, alors toute autre chose est permise). C'est absurde, et cela a pour conséquence supplémentaire que dans ce cas, rien ne peut être obligatoire.

Par conséquent, il devrait y avoir un système de logique déontique dans lequel la permission a le caractère d'une permission de libre choix, mais dans un tel système, la formule qui donne lieu au paradoxe de Ross ne devrait pas être validée, car cela conduirait à des résultats absurdes. Pour montrer qu'un tel système est possible, von Wright a exploré différents concepts de permission et d'obligation pour prouver que les paradoxes tels que celui examiné ici ne sont rien d'autre que le produit d'une confusion de certains de ces différents concepts.⁴¹⁹

6.2.1.4. Les obligations contraires au devoir

Chisholm critique von Wright est l'incomplétude de son symbolisme. L'argument se présente ainsi :

1. Il existe des impératifs contraires au devoir, c'est-à-dire des devoirs qui surgissent lorsque nous négligeons nos autres devoirs.
2. Le symbolisme original de von Wright ne compte pas le symbolisme en 1. comme une formule bien formée.
3. La formule en 1. rend bien compte des impératifs contraires aux devoirs.
4. Il s'ensuit que le symbolisme original de von Wright est incomplet.

Von Wright n'a pas clairement répondu à ce défi. Tout ce qu'il a fait dans son évaluation de la logique déontique en 1999 a été de qualifier le symbolisme de Chisholm comme une alternative au sien. Il déclare :

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

Un sujet de la logique déontique qui reste controversé concerne les normes conditionnelles ou hypothétiques. Dans mon premier article sur la logique déontique, j'ai suggéré que la formule $O(p \rightarrow q)$ était une représentation correcte de ce que j'appelais alors "engagement", mais qu'il serait peut-être préférable d'appeler "obligation conditionnelle". Une représentation alternative » est $p \rightarrow Oq$.⁴²⁰

Cependant, il ne suffit pas de traiter ce symbolisme comme une alternative. Comme l'indique Chisholm, $O(p \rightarrow q)$ et $p \rightarrow Oq$ sont des symbolismes de différents impératifs.

Supposons que nous souhaitions rappeler à un voleur potentiel l'obligation de restituer les biens volés. La locution du conditionnel obligatoire — « Il est obligatoire que si vous volez, vous rendiez l'argent » — n'est pas adéquate pour ce que nous voulons dire. En effet, si voler est mal, cette locution, « O (si a puis b) » interprétée de la manière décrite ci-dessus, nous permet également de dire « Il est obligatoire que si vous volez, vous ne rendiez pas l'argent », et, en effet, « Il est obligatoire que si vous volez, vous voliez à nouveau et meniez désormais une vie de péché ».

Il est clair que nous devons utiliser à la place un conditionnel avec une conséquence obligatoire et lui dire « Si tu voles, tu dois obligatoirement rendre l'argent ». (Nous pouvons également lui dire, si le besoin s'en fait sentir, « Il n'est pas vrai que, si vous volez, il est obligatoire que vous voliez à nouveau »)⁴²¹.

Comme le suggère la notation ci-dessus, l'accent est mis sur le second devoir au cas où le premier ne serait pas rempli, car, contrairement aux impératifs du devoir, le premier devoir n'est pas un devoir en tant que tel, mais une condition ou un événement potentiel. Pour revenir à l'exemple considéré, il est clair que le vol ne doit pas être considéré comme une obligation, mais seulement comme la condition suivant laquelle un bien volé doit être restitué. Le fait que von Wright n'ait pas abordé de manière appropriée cette limitation de son symbolisme pourrait suggérer qu'il l'a simplement trouvée authentique.

⁴²⁰ G. H. von Wright, "Deontic Logic: A Personal View", art. cit., p. 35. Nous traduisons.

⁴²¹ R. M. Chisholm, "Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic", *Analysis*, n° 24, 1963, p. 34.

6.2.2. La critique de la logique de l'action

6.2.2.1. Une logique de l'action fondée sur l'arbitraire

Le premier reproche fait à la logique de l'action est qu'il ne peut échapper à l'arbitraire. Selon von Wright, « *Lorsque nous disons, par exemple, qu'un agent a ouvert une fenêtre, nous sous-entendons que, sans l'intervention de l'agent, la fenêtre serait, à cette occasion, restée fermée* ». Supposons, dit Chisholm, que, à l'insu de l'agent, un dispositif automatique soit réglé pour ouvrir la fenêtre à cette occasion particulière ; et supposons en outre que l'agent, en s'approchant de la fenêtre, éteigne par inadvertance ce dispositif et ouvre en même temps la fenêtre lui-même. En cette occasion, l'agent a ouvert la fenêtre, mais il n'est pas vrai que, sans son intervention, la fenêtre serait restée fermée. Chisholm propose donc de modifier cette formule de la manière suivante :

Lorsque nous disons, par exemple, qu'un agent a ouvert une fenêtre, nous impliquons qu'il y a un événement p tel que (1) s'il n'y avait pas eu l'interférence de l'agent p ne se serait pas produit et (2) p est une condition causale suffisante pour que la fenêtre soit ouverte. Nous pourrions dire que p est une condition de causalité suffisante pour q à condition que (a) p se produise, mais pas plus tard que q et (b) qu'il s'agisse d'une loi de la nature selon laquelle si p se produit, alors q se produit.⁴²²

Il apparaît, dit encore Chisholm, que von Wright a une interprétation psychologique de la logique déontique puisqu'il la fonde sur la volonté du législateur de voir les agents respecter les normes. Or une interprétation psychologique de la logique déontique interpréterait « Pp » comme « p est permis », impliquant ainsi que p est permis par quelqu'un ou autre, ou par les lois, ou par l'État. Ici, rien ne garantit que les axiomes habituels soient vrais. Si la logique déontique s'intéresse à la « loi artificielle », comme le suggère von Wright, nous n'avons aucune garantie que la loi ne sera pas telle qu'elle interdit p et aussi qu'elle n'interdit pas p , ou qu'elle ne sera pas telle qu'elle permet $p \vee q$ tout en interdisant

⁴²² R. M. Chisholm, "Comments on von Wright's 'the logic of action'" dans *The Logic of Decision and Action*, Rescher Nicholas (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, p. 137.

p et en interdisant q. Mais si nous lisons « Pp » de manière non psychologique comme « il n'est pas moralement (ou éthiquement) mal que p », alors les axiomes de von Wright pour la logique déontique seront vrais.

Selon Chisholm donc, le fait que la logique de l'action soit fondée non pas sur des lois naturelles, mais sur des lois artificielles implique qu'on ne puisse ici leur garantir l'application des attributs vrai et faux, tout étant laissé à la rationalité du législateur, sans garantir qu'il ne sera pas arbitraire. Seule la nécessité garantit l'applicabilité de la logique et étant donné qu'une telle nécessité ne s'applique pas complètement à l'action humaine, il faut conclure qu'une logique de l'action humaine n'est pas possible.

6.2.2.2. Une logique de l'action incapable de symboliser les interactions humaines

Le deuxième reproche fait à la logique de l'action se base sur son incapacité à capturer adéquatement les interactions humaines. Von Wright envisage deux agents en interaction, a et b, de telle sorte que : (1) p & q est l'état initial du monde à l'occasion de leur interaction ; (2) « p & 'q est l'état final résultant de leur interaction ; (3) ~p & q est l'état final qui aurait été obtenu si a avait été seul au monde ; (4) p & 'q est l'état final qui aurait été obtenu si b avait été seul ; et (5) p & q est l'état final qui aurait été obtenu si a et b n'avaient pas été au monde. Selon von Wright, on peut donc déduire de cette situation que c'est a, et non b, qui a détruit le premier état p, et que c'est b, et non a, qui a détruit le second état q. Supposons cependant que p soit l'état où a n'a pas de coupe de cheveux et q celui où b n'en a pas, et que a et b soient deux coiffeurs dont chacun laisse ses cheveux à l'autre, mais le ferait lui-même s'il était seul. Dans ce cas, les cinq formules de von Wright pourraient être satisfaites de la manière qu'il les décrit, mais avec les rôles des agents inversés. La logique de l'action de von Wright, conclut Chisholm, ne réussit pas alors à capturer les interactions humaines.

6.2.2.3. Une logique de l'action possiblement contradictoire

Le dernier reproche fait à la logique de l'action est qu'il est possiblement contradictoire⁴²³. Von Wright indique que la présente étude porte sur les états de fait tels qu'ils sont conçus dans un sens générique, par opposition à un sens individuel. Un état individuel est un état générique instancié à une certaine occasion dans l'espace et le temps. Comme exemple d'état individuel, nous avons « le soleil brille à Yaoundé le 27 juillet 2020 à 10 heures du matin » et comme exemple d'état générique, nous avons « le soleil brille ».

Maintenant, lorsque nous supposons que l'état total du monde en une occasion donnée peut être complètement décrit en indiquant pour chacun d'un nombre fini n d'états (génériques) $P_1 \dots P_n$ qu'il se produise ou non à cette occasion, permettons-nous qu'une telle description d'état puisse inclure à la fois p et $\sim p$? Simplement en ce qui concerne le fait que le soleil brille ou non (un état générique), il semblerait qu'une description complète du monde pourrait inclure à la fois « le soleil brille » et « le soleil ne brille pas ».

Il est donc possible que ce qui doit être considéré comme la référence à « l'état total du monde en une occasion donnée » inclue à la fois p et $\sim p$, par exemple « le soleil brille à Yaoundé le 27 juillet 2020 à 10 heures du matin » et « le soleil ne brille pas à Douala le 27 juillet 2020 à 10 heures du matin », p et $\sim p$ étant tous des instances de l'état du monde le 27 juillet 2020 à 10 heures du matin.

De l'ensemble de ces critiques, on peut ressortir deux invariants :

- 1) La logique déontique a encore du mal à se débarrasser du langage ordinaire puisque dans l'essentiel des cas, c'est en donnant contenu aux variables que le paradoxe naît.
- 2) Le concept de 'contre-intuitif' gouverne la plupart des objections, comme s'il y avait une faculté qui nous permet, avant même l'application des principes de la logique, de dire si une formule logique pose problème.

⁴²³ J. Robinson, "Comments on von Wright's 'the logic of action'" dans *The Logic of Decision and Action*, Rescher Nicholas (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 140–141.

En fin de compte, la logique déontique se trouve donc fragilisée sur ses deux piliers les plus importants. Non seulement elle est incapable de prouver qu'elle s'est complètement apparentée à la logique propositionnelle, mais aussi elle ne réussit pas à capturer adéquatement la dimension principale de l'éthique à savoir l'action humaine et les interactions entre les individus. Nous sommes donc revenus au point de départ du dilemme de Jørgensen. Il ne nous reste plus alors qu'une possibilité, envisager que la logique ne traite pas nécessairement du vrai et du faux et donc qu'il n'est pas obligé, pour que la logique déontique ait sens, d'établir sa proximité à l'égard de la logique propositionnelle.

6.3. LA PORTE DE SORTIE : UNE LOGIQUE SANS VÉRITÉ

Dans l'un de ses derniers écrits sur la logique déontique, von Wright a introduit l'idée que la logique déontique peut être interprétée comme une logique pour un 'législateur rationnel'.⁴²⁴ Selon cette lecture, les relations logiques entre les normes sont définies en termes d'activité normative rationnelle. Ainsi, l'incompatibilité logique entre une paire de normes (par exemple, Op et $O\sim p$) signifie qu'une autorité rationnelle ne devrait pas exiger en même temps p et $\sim p$. La même idée peut expliquer d'autres relations logiques sans recourir aux notions de vérité et de fausseté. Par conséquent, dans cette perspective, le domaine de la logique peut être étendu aux phénomènes non descriptifs.

Carlos Alchourrón a tenté de développer ce point de vue. Sa thèse est que ce ne serait qu'un préjugé philosophique que de croire que la logique se limite au discours descriptif, et que ses principales notions doivent être définies en termes de vérité et de fausseté. Selon Alchourrón, le noyau de la logique est la notion de conséquence. Une reconstruction rationnelle de cette notion devrait donc constituer un bon point de départ. Alchourrón se concentre sur une notion abstraite de conséquence logique, une façon de reconstruire les caractéristiques communes des caractérisations syntaxiques et sémantiques de la conséquence logique. Ces caractéristiques communes sont, selon lui :

⁴²⁴ *PR*, pp. 140–141.

(1) L'inclusion : Chaque ensemble est inclus dans l'ensemble de ses propres conséquences ($\alpha \subseteq Cn(\alpha)$) ;

(2) L'idempotence : Les conséquences des conséquences sont aussi des conséquences ($Cn(Cn(\alpha)) = Cn(\alpha)$) ; et

(3) la monotonie : Lorsque les prémisses sont augmentées, les conséquences obtenues à partir d'un ensemble plus petit doivent être maintenues (si $\alpha \subseteq \beta$, alors $Cn(\alpha) \subseteq Cn(\beta)$).

Cette approche aboutit à une sorte de logique séquentielle, et les dérivations sont exprimées par des schémas tels que $\alpha \vdash \beta$ (β est une conséquence de α), où la formule de gauche est appelée proséquent, et la formule de droite postséquent. Le symbole (souvent appelé connecteur de Gentzen) ne représente pas un connecteur logique ; il n'a pas de sens de l'introduire dans les formules du proséquent ou du postséquent. La fonction principale du connecteur de Gentzen est d'indiquer une relation entre des ensembles de prémisses⁴²⁵. La signification intuitive de ce connecteur est de représenter des relations déductives.

Le seul axiome nécessaire est une séquence telle que $\alpha \vdash \alpha$; les autres formules sont obtenues par l'application de règles de dérivation. Ces règles de dérivation sont de deux types différents : d'une part, des règles qui définissent le contexte de la déductibilité, c'est-à-dire qui sont étroitement liées à la notion de conséquence logique, et d'autre part, des règles opérationnelles, telles que les règles d'introduction et d'élimination des liens logiques dans un système de déduction naturelle. Cette conception abstraite de la conséquence logique n'exige pas la notion de vérité pour expliquer pourquoi une certaine proposition β découle d'un ensemble de propositions α . La signification des connecteurs logiques et des opérateurs est fournie par des règles d'utilisation. Ainsi, il est possible de stipuler les règles qui régissent le comportement logique des connecteurs tels que la conjonction, la disjonction, etc., par des règles d'introduction et d'élimination dans des modèles inférentiels, et il en va de même pour les opérateurs déontiques. Par exemple, l'introduction de l'opérateur O (obligation) est présentée à travers la règle suivante :

⁴²⁵ G. Gentzen, *Recherches sur la déduction logique*, trad. de Feys Robert et Ladrière Jean, Paris: PUF, 1955.

Règle de l'obligation

$$\underline{\alpha_1, \dots, \alpha_n \vdash \beta}$$

$$O\alpha_1, \dots, O\alpha_n \vdash O\beta$$

où $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ est un ensemble quelconque (il peut être vide) et où β est une phrase ou une séquence vide, mais ne peut jamais être une séquence comportant plus d'une proposition. Toutes les opérations qui peuvent être appliquées aux propositions peuvent également être appliquées ici, comme, par exemple, la négation ; la règle peut être lue comme disant que tout ce qui est déduit d'un ensemble de devoirs est un devoir.

Cette conception abstraite semble offrir un puissant outil d'analyse. Cependant, la manière particulière dont Alchourrón présente la logique déontique sur la base de cette notion abstraite de conséquence logique a soulevé des objections. Dans la règle d'obligation, fait remarquer Zuleta, l'*opérateur O* apparaît simultanément dans les proséquent et postséquent, et ne peut donc pas être considéré comme une véritable règle d'introduction, car, les opérateurs ne doivent apparaître que dans les postséquents des règles d'introduction⁴²⁶.

Cet aperçu des différentes alternatives théoriques proposées pour échapper au dilemme de Jørgensen semble indiquer qu'il n'y a pas d'issue en substituant le concept de vérité à un quelconque substitut plausible. Aucune forme d'application indirecte de la logique aux normes n'est non plus envisageable pour construire sur elle une véritable logique des normes. Il semble que nous soyons revenus au point de départ, le langage ordinaire et l'immédiateté de l'intuition étant à nouveau au cœur de la logique déontique. Il n'est donc pas surprenant que, compte tenu de ce qu'on peut légitimement prendre pour une impasse, Alchourrón ait proposé de sacrifier la vérité pour que la logique reste applicable aux énoncés normatifs. Et même à ce niveau, on n'est pas sûr que le succès soit au rendez-vous. Finalement, il n'est donc pas sûr que von Wright a véritablement pris le dessus sur Wittgenstein.

⁴²⁶ H. Zuleta, *Normas y justificación*, Madrid: Marcial Pons, 2008, p. 62.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette partie s'achève sur l'incertitude du succès de la logique déontique. Compte tenu des paradoxes relevés dans cette logique, on serait tenté de conclure que du débat entre Wittgenstein et von Wright, on ne saurait pencher pour un camp ou pour un autre, sans aller au-delà de ce que disent ces deux auteurs. Sans qu'il soit possible d'en déduire qu'il n'y a point de fondements de la logique déontique, on doit reconnaître comme nous l'avons d'ailleurs montré que son histoire n'est pas absolument linéaire. Étant donné que cette logique n'a jamais réussi à se débarrasser de la question de sa légitimité même, faut-il dire, avec Wittgenstein, que la logique et l'éthique sont nécessairement exclusives et qu'il n'existe pas de propositions éthiques ? Nous verrons dans la partie suivante que von Wright n'est pas loin de le penser, puisqu'il mobilisera désormais des arguments humanistes dont l'idée force est une critique de la logique et de la rationalité scientifique en général.

TROISIÈME PARTIE

AU-DELÀ DE WITTGENSTEIN ET

VON WRIGHT : LES PROPOSITIONS

ÉTHIQUES EXISTENT

INTRODUCTION PARTIELLE

Nous avons retenu de la partie précédente que le projet wrightien d'une logicisation de l'éthique s'est soldé par un échec. Nous allons à présent voir que cet échec permet une réconciliation des positions de Wittgenstein et de von Wright sur les limites de la logique et de la rationalité techno-scientifique qui en dérive. Un thème majeur de cette critique est la question de l'écologie (chapitre 7). À partir de cette critique de la rationalité scientifique, on a finalement l'impression qu'il faut se débarrasser de la logique qui la sous-tend. En éthique, une doctrine qui illustre de façon marquante ce retour à l'irrationalisme est l'intuitionnisme éthique dont la résurgence dans la philosophie contemporaine atteste d'ailleurs de la tendance irrationaliste de notre époque. L'intuitionniste affirme en effet connaître son devoir par une faculté inaccessible à la raison. Mais en est-il vraiment le cas ? Dans les deux chapitres qui closent ce travail (chapitres 8 et 9), nous montrons que l'éthique, même intuitionniste, n'est pas débarrassée de rationalité et donc, que les propositions éthiques existent.

CHAPITRE 7

LE POSITIONNEMENT ÉCOLOGIQUE DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT COMME PREUVE DE L'EXISTENCE DES PROPOSITIONS ÉTHIQUES

Von Wright va rejoindre Wittgenstein dans la critique que ce dernier fait de la logique. On peut l'observer en reconstruisant les vues qu'ils adoptent vis-à-vis de la question écologique. Et dans ce cadre, les deux auteurs proposent une solution individualiste, en demandant aux individus de changer d'attitude dans leur interaction avec la nature. Leur proposition s'inscrit donc contre ce qu'on pourrait appeler le « paradigme de l'action collective » dans le domaine de l'écologie. Nous essaierons de voir la forme spécifique que peut prendre cette action individuelle, en suivant les pensées de Wittgenstein et de von Wright sur la relation de l'individu au monde. Ce chapitre est divisé en trois grandes sous-sections : dans la première, nous examinons l'approche de l'action collective et nous soulignons certaines de ses lacunes. Ces lacunes permettront de proposer, dans la deuxième section, l'approche de l'action individuelle telle qu'elle peut être reconstruite à partir de l'éthique de Wittgenstein et de von Wright. Enfin, nous ressortons le mérite de nos deux penseurs en montrant les développements actuels de leurs propositions.

7.1. L'APPROCHE DE L'ACTION COLLECTIVE FACE AUX CRISES ENVIRONNEMENTALES ET SES LACUNES

Dans cette première sous-section, notre attention porte sur la principale forme d'action collective face aux crises environnementales, à savoir la réponse dite de gouvernance mondiale, qui est principalement appliquée à travers les concepts d'atténuation et d'adaptation.

7.1.1. Le concept de gouvernance mondiale

L'option de la gouvernance mondiale en matière d'environnement apporte une réponse négative à la question suivante : un système politique fragmenté et souvent très conflictuel, composé de plus de 170 États souverains et de nombreux autres acteurs, peut-il atteindre les niveaux élevés (et historiquement sans précédent) de coopération et de coordination politique nécessaire pour gérer les problèmes environnementaux à l'échelle mondiale ?⁴²⁷ Cette réponse négative part du principe que la terre est notre maison commune. Comme le dit Saint-François, « *il y a eu une conviction croissante que notre planète est une patrie et que l'humanité est un seul peuple vivant dans une maison commune* »⁴²⁸.

La gouvernance mondiale a en fait été proposée comme étant vitale pour la tentative de longue haleine de créer un régime climatique international complet et efficace. Dès le départ, cette question a été largement, mais pas universellement, reconnue comme étant d'une importance capitale pour la survie de la planète et s'est vue accorder un statut politique qui la distingue des questions environnementales plus banales. Les conférences des parties (COP) à la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques (CCNUCC) ont été suivies au plus haut niveau politique par les présidents et les Premiers ministres. Les secrétaires généraux de l'Organisation des Nations Unies (ONU) les ont convoquées pour agir, et les questions relatives au changement climatique ont été inscrites à l'ordre du jour du Conseil de sécurité, du Groupe des 8 (G8) et, en fait, de la plupart des autres grandes organisations internationales⁴²⁹.

Le concept de gouvernance mondiale est généralement basé sur deux concepts clés : l'atténuation et l'adaptation. Bien qu'ils soient conceptuellement et complètement différents, ils ont tendance à être traités ensemble⁴³⁰. Ils diffèrent en ce sens que l'atténuation est un effort collectif de toutes les nations pour contrôler

⁴²⁷ J. Vogler, *Climate Change in World Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 2.

⁴²⁸ Pape François, *Laudato Si : On Care for Our Common Home*, Encyclique, 2015, p. 121. Nous traduisons.

⁴²⁹ J. Vogler, *Climate Change in World Politics*, *op. cit.* p. 1.

⁴³⁰ B. Morel, *Real Option Analysis and Climate Change: A New Framework for Environmental Policy Analysis*, Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2019. p. 1.

la teneur atmosphérique des gaz à effet de serre (GES), tandis que l'adaptation fait référence aux mesures que chaque pays prend individuellement pour atténuer les effets du changement climatique. Les politiques d'atténuation comprennent généralement les conférences des parties et les réseaux interétatiques. L'atténuation est une instance du problème de la gestion des biens communs. Ici, elle passe par des accords internationaux multilatéraux.

L'adaptation diffère de l'atténuation dans la mesure où c'est le domaine où les actions visant à réduire l'impact du changement climatique ont lieu. L'adaptation fait référence aux actions ciblant un système vulnérable spécifique, en réponse au changement climatique réel ou prévu, dans le but de limiter les impacts négatifs ou d'exploiter les impacts positifs. Elle implique d'établir la vulnérabilité des systèmes à tout changement et de déterminer le risque afin de garantir des réponses appropriées à long terme qui peuvent être mises en place⁴³¹. Chaque pays a intérêt à ce que les autres pays fassent des efforts d'atténuation, car cela peut les affecter.

L'adaptation est, en fin de compte, un problème national et, dans la plupart des cas, ce que font les nations individuelles n'affecte pas les autres nations. Le fait qu'il y ait un chevauchement entre l'adaptation et l'atténuation, en ce sens que certaines mesures d'atténuation peuvent contribuer à l'adaptation ou vice versa, ne change rien à la différence fondamentale entre les deux. Il convient de noter que l'adaptation n'est pas une réponse en tant que telle puisqu'elle ne vise pas à changer la situation, mais à vivre avec elle. Comme il a été souligné à juste titre, « *Certains changements climatiques sont déjà inévitables, nous devons donc nous adapter. Une grande partie de l'adaptation se fera sans aucune action politique, car les personnes et les entreprises s'adapteront à l'évolution des circonstances* »⁴³². Si

⁴³¹ L. Carter, *Indigenous Pacific Approaches to Climate Change: Aotearoa/New Zealand*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 71–72.

⁴³² OECD, "Cool policy: climate change mitigation supporting growth", *OECD Economic Outlook*, 2015(2), p. 64.

l'atténuation appelle des mécanismes d'action, l'adaptation, au contraire, appelle des mécanismes de résilience⁴³³.

Jusqu'à présent, nous avons exploré le fonctionnement de l'approche de l'action collective. Nous nous penchons maintenant sur certains de ses principaux défis.

7.1.2. Quelques problèmes liés à l'approche de l'action collective

Le sommet de Copenhague en 2009 et tous les autres sommets sur le climat ont montré que de nombreux problèmes surgissent lorsque des actions collectives sont entreprises dans le domaine du changement climatique⁴³⁴. Dans cette section, nous examinons certains de ces problèmes.

Le premier problème de l'action collective est qu'elle est très abstraite puisqu'elle fait clairement peser la responsabilité sur les organisations plutôt que sur l'individu. On suppose ici que le groupe est une extension de l'individu, ce qui n'est pas nécessairement le cas. Comme l'a clairement remarqué Mancur Olson⁴³⁵, les groupes sont toujours différents et dépendent des individus. Il n'y a rien de tel qu'une conscience de groupe. En commettant cette erreur, de nombreuses réponses mondiales supposent l'existence d'une conscience de classe, dans l'usage marxiste du terme, sans reconnaître aucune possibilité de désaccord entre les membres d'une communauté. Dans cette lancée, il y a toujours eu une opposition entre pays riches et pays pauvres, au sein des pays pauvres, entre ceux qui sont plus riches que les autres et entre les pays riches. Selon Marx, l'histoire des pays industrialisés est celle du conflit entre les intérêts de deux groupes, ceux des riches contre ceux des pauvres. Il n'est donc pas surprenant que l'éthique environnementale ait souvent eu un ton idéologique. Beaucoup de pays pauvres la considèrent comme faisant partie des stratégies élaborées par les riches pour ralentir leur processus de développement. Mais s'il est établi que seuls les intérêts des individus peuvent

⁴³³ F. Kengoum, *Adaptation and mitigation policies in Cameroon: Pathways to synergy*, Bogor, CIFOR, 2013, p. 6.

⁴³⁴ J. Hadden, *Networks in Contention: The Divisive Politics of Climate Change*, New York: Cambridge University Press, 2015.

⁴³⁵ M. Olson, *Logique de l'action collective*, trad. M. Levi, Paris: PUF, 1978.

coïncider à un moment donné, cette opposition que nous avons dans l'éthique environnementale peut être surmontée. Les contractualistes ont toujours insisté sur le fait que l'être humain est profondément égoïste et indifférent aux autres. Ce n'est que lorsqu'il est confronté à un défi qui le dépasse que ses intérêts coïncident. Malheureusement, les adeptes de l'action collective en matière d'éthique environnementale semblent négliger cet aspect et, par conséquent, ne disent pas à l'individu que son intérêt est également en jeu au cas où il n'agirait pas.

Directement lié à cela, un autre problème du paradigme de l'action collective est que, puisqu'il ne repose pas sur les individus, mais sur les groupes, il ne répond pas avec succès au défi des intérêts des groupes. En fait, lorsque des individus deviennent membres de groupes, il devient difficile de voir autre chose que l'intérêt du groupe. Cela conduit à une compréhension clairement partisane de la question en jeu, de telle sorte qu'il devient impossible de se concentrer clairement sur la préoccupation commune. Mancur Olson a souligné le fait que les intérêts des individus sont généralement relégués au second plan lorsque les intérêts des groupes sont en jeu⁴³⁶. Cela montre clairement que si l'éthique environnementale continue d'être l'affaire de groupes dont les intérêts s'opposent, il est probable que le résultat sera un glissement continu de la question principale (protéger notre maison commune) vers les désirs des groupes.

Un autre problème lié aux points précédents est le fait que, l'éthique environnementale ayant été présentée comme une question de groupe, de nombreux membres de la communauté ne sont pas clairement informés de l'impact réel de leurs actions sur l'environnement. C'est ce que nous pouvons appeler l'hypothèse de l'expert, l'hypothèse selon laquelle pour comprendre les changements environnementaux dus à l'action humaine, nous devons être des experts. L'éthique environnementale a souvent été considérée comme un jeu de superhéros dans lequel les chefs d'État sont les héros et les autres citoyens les spectateurs. En faisant de l'éthique environnementale une préoccupation plus commune, il est clair que les citoyens ordinaires se sentiront plus impliqués et seront alors prêts à faire plus. Malheureusement, nombre de ces experts ont du mal à dire en termes simples non

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 26.

seulement ce qui se passe et ce que nous devrions faire. Il n'y a pas de démocratisation claire de la lutte contre la détérioration de l'environnement ; cela pourrait expliquer l'indifférence que nous observons de la part des gens ordinaires. Cette indifférence est facilement compréhensible si l'on considère que le fait de donner suffisamment d'informations aux individus sur la situation à laquelle ils sont confrontés et sur l'impact que leur action peut avoir sur cette situation s'est avéré efficace pour lancer des actions⁴³⁷. Dans ce sens, il faut regretter que les résultats des différents sommets ne fassent guère l'objet d'une publicité continue comme on pourrait s'y attendre sur une question aussi importante.

D'après ce qui a été dit dans cette sous-section, le paradigme de l'action collective en éthique environnementale est confronté à trois défis principaux : il ne parvient pas à supprimer l'orientation idéologique de l'éthique environnementale qui, à son tour, est responsable du développement d'une interprétation partisane de l'éthique environnementale et il ne parvient pas à rendre les individus plus responsables en présentant l'éthique environnementale comme une question d'expertise. Nous devons donc explorer plus en profondeur la manière dont une réponse individuelle aux crises environnementales peut être correctement élaborée.

7.2. L'INDIVIDU COMME RÉPONSE AUX CRISES ENVIRONNEMENTALES

La prise en compte de l'individu comme réponse possible aux crises environnementales est assez récente⁴³⁸ et est donc toujours à la recherche de fondations solides. Dans cette deuxième sous-section, nous examinerons trois réponses aux crises environnementales qui font appel aux individus. Après avoir souligné certaines des lacunes des deux premiers points de vue, nous verrons comment ceux de Wittgenstein et de von Wright s'avèrent plus satisfaisants.

⁴³⁷ P. Singer, *The life you can save*, op. cit.

⁴³⁸ W. Peeters, *Climate Change and Individual Responsibility: Agency, Moral Disengagement and the Motivational Gap*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.

7.2.1. L'appel aux personnes exceptionnelles

Un appel aux individus a été récemment exploré à travers un regard sur les travaux des élites dans des organisations internationales telles que les Nations Unies. Ce type de réponse met en évidence le rôle crucial que jouent les fonctionnaires internationaux dans le lancement de processus de changement juridique et institutionnel au sein du système des Nations unies⁴³⁹. L'ONU fonctionne sur la base d'idées qui sont suggérées par certains de ses membres. Ces personnes sont des experts dans leurs domaines respectifs, car nombre d'entre elles ont travaillé pendant des années sur ces questions avant d'obtenir la position qu'elles occupent au sein de l'organisation. Dans ce contexte, ces personnes sont les éléments créatifs manquants dont l'organisation a besoin pour lancer et diffuser des idées⁴⁴⁰. Une caractéristique principale de cette approche, qui est clairement avantageuse, est qu'elle n'est pas monopolistique. Cela se comprend aisément si l'on considère que les personnes considérées appartiennent à trois groupes principaux : le groupe intergouvernemental avec les représentants des États ; le secrétariat professionnel et ses fonctionnaires internationaux ; et les organisations non gouvernementales (ONG), les experts externes, les universitaires, les commissions indépendantes et autres personnes qui collaborent régulièrement avec les Nations unies⁴⁴¹.

Toutefois, cette approche a ses défauts. Tout d'abord, elle est principalement idéaliste, car les Nations unies n'ont pas de moyens de coercition directs si ce n'est par le biais du Conseil de sécurité (CS). Mais les membres du CS sont réticents à aborder les questions d'éthique environnementale, car nombre d'entre eux ne sont pas des exemples en matière de contrôle des gaz à effet de serre. Cela signifie que même si des personnes occupent de bonnes positions aux plus hauts niveaux, la manière dont elles peuvent contribuer à changer la situation en matière d'environnement est loin d'être directe. En outre, le nombre de ces personnes est si

⁴³⁹ I. Bode, *Individual Agency and Policy Change at the United Nations: The people of the United Nations*, New York: Routledge, 2015.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 2.

faible qu'il est difficile de voir comment elles peuvent assumer une si grande responsabilité et s'attaquer au problème de manière efficace.

7.2.2. L'appel à la reconnaissance par l'individu de la valeur intrinsèque des choses

Une autre réponse qui fait appel à l'individu est basée sur la théorie de la valeur intrinsèque. La théorie de la valeur intrinsèque est principalement due au philosophe allemand Emmanuel Kant qui a défendu le point de vue selon lequel nous ne devrions pas traiter les autres êtres humains comme des moyens pour d'autres fins, mais comme des fins en soi⁴⁴². Au niveau de l'éthique humaine, la théorie de la valeur intrinsèque appelle à passer de notre nature égoïste à une nature plus altruiste. Dans la philosophie environnementale, cette réponse appelle à une transition de l'anthropocentrisme au biocentrisme : nous ne devrions pas traiter les autres créatures comme des moyens, mais comme des fins en soi⁴⁴³.

Le problème de cette approche est que la valeur intrinsèque n'est pas bien définie, car pour ses adhérents, elle signifie soit qu'elle n'est pas liée à d'autres choses, soit qu'elle n'est pas instrumentale pour l'homme. En outre, la non-instrumentalité des autres créatures peut s'expliquer autrement que par leur valeur intrinsèque. La théorie de la valeur intrinsèque, pourrait-on dire, force l'individu à une sorte de réalisme que beaucoup n'acceptent pas.

Comme nous allons le voir, les points de vue de Wittgenstein et de von Wright n'épousent pas la théorie de la valeur intrinsèque pour au moins deux raisons. D'une part, tous les êtres sont liés ou interdépendants d'une manière ou d'une autre. D'autre part, ces êtres ne sont pas des fins en soi, car il y a toujours quelque chose de supérieur à eux.

7.2.3. L'individualisme éthique de Wittgenstein

Notre travail n'est pas le premier à établir un lien entre la pensée de Wittgenstein et la philosophie environnementale. Entre autres tentatives, Nicholas

⁴⁴² E. Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs* [1785], *op. cit.*

⁴⁴³ S. Sarkar, *Biodiversity and Environmental Philosophy: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Sarratt a défendu l'idée des formes de vie écologiques⁴⁴⁴, montrant que les travaux ultérieurs de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* pouvaient être interprétés à la lumière de l'écologuistique. L'écologuistique a deux branches principales. D'une part, elle utilise une métaphore écologique pour décrire les rouages du langage. En 1972, Einer Haugen a lancé cette approche en écrivant « L'écologie du langage », dans lequel il présente la linguistique comme « l'étude des interactions entre une langue donnée et son environnement », où « environnement » ne signifie pas le monde « physique » des objets au sens large, mais plutôt au sens culturel du terme :

Le véritable environnement d'une langue est la société qui l'utilise comme un seul et même code. La langue n'existe que dans l'esprit de ses utilisateurs, et elle ne fonctionne qu'en mettant ces utilisateurs en relation les uns avec les autres et avec la nature, c'est-à-dire avec leur environnement social et naturel⁴⁴⁵.

D'autre part, le mot « écologie » est utilisé dans son sens biologique (par opposition à métaphorique) et le rôle du langage comme facteur aggravant et solution possible aux problèmes environnementaux⁴⁴⁶ étant donné que le langage influence la façon dont nous percevons et agissons dans un environnement. En 1991, Wilhelm Trampe a exposé cette approche en soulignant le fait qu'« *une linguistique reposant fermement sur les interrelations entre l'homme et l'environnement, telles qu'elles s'expriment à travers le langage et la communication, créera des aperçus qui montreront avant tout les langues comme des formes de vie* »⁴⁴⁷. C'est principalement dans cette deuxième branche que Wittgenstein intervient. Sarratt cite un long passage de Trampe :

Un modèle conceptuel du langage en tant que forme de vie n'est pas nouveau. Wittgenstein écrit : « conceptualiser le langage, c'est conceptualiser une forme de vie »... et dans un autre passage, il parle du « langage en tant que partie d'une activité ou d'une forme de vie ». Acquérir une compréhension adéquate du langage implique donc aussi de considérer les types et les formes de (pré)

⁴⁴⁴ N. Sarratt, *Ecological Forms of Life: Wittgenstein and Ecolinguistics*, Université du Texas du Nord, 2012.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

conditions de vie dans lesquels il est nouvellement créé dans chaque cas et qui rendent possibles des formes de communication. Les formes d'expression linguistique sont considérées comme des éléments constitutifs de la structure générale de notre monde de vie. Le modèle de forme de vie proposé par Wittgenstein pour le langage a son analogue en écologie biologique dans le modèle de l'écosystème⁴⁴⁸.

On ne simplifiera pas trop la chose si l'on dit que la suite de la thèse de Sarrat consiste à montrer que Wittgenstein est un véritable pionnier dans le domaine de l'écolinguistique dans les deux branches présentées précédemment.

Bien que cette présentation de la philosophie du langage de Wittgenstein crée un lien direct avec la philosophie environnementale, ce qui rend notre tentative moins étrange, il faut dire ici que l'hypothèse principale de la deuxième branche, à savoir que le même pragmatisme qui guide la langue guide aussi l'éthique⁴⁴⁹ est loin d'être évident. Nous devons d'abord clarifier ce point avant de présenter notre point de vue comme une réelle contribution de Wittgenstein à la résolution des crises environnementales.

Comme nous venons de le voir, pour beaucoup de gens, l'éthique de Wittgenstein est clairement pragmatique et utilitariste. Pour rappel, dans la première phase de sa philosophie qu'il a développée, entre autres, dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein a clairement rejeté le psychologisme en prônant une sorte de théorie de la vérité par correspondance. En conséquence, il a établi une hiérarchie de propositions significatives dans laquelle les propositions de la science sont au sommet en raison de leur nature contingente, les propositions de la logique au milieu en raison de leur nature tautologique et les propositions de l'éthique, de l'esthétique et de la métaphysique au bas, en raison de leur incapacité à avoir une référence. Le discours éthique a donc été classé dans le domaine du discours absurde. Wittgenstein a dû relever le défi d'expliquer la valeur de l'éthique en dépit de son absurdité. C'est pour répondre à ce défi, disent-ils, qu'il a réintroduit l'éthique, dans le cadre de son virage pragmatique.

⁴⁴⁸ *Id.*

⁴⁴⁹ Trampe écrit : « Bien que depuis le début des années 1970, un accord de grande portée semble exister dans la "communauté des linguistes", cette langue a un caractère pragmatique ». *Id.*

L'éthique de Wittgenstein serait alors clairement en accord avec le pragmatisme, car la deuxième phase de sa philosophie qu'il développe, entre autres, dans les *Investigations philosophiques* fait écho à certains des principaux thèmes du pragmatisme, à savoir « le langage comme usage » et « la relativité de la vérité ». Dans ce texte, pensent certains auteurs,⁴⁵⁰ Wittgenstein a surmonté le mystère de l'éthique et a réussi à l'exprimer par différentes façons d'utiliser le terme éthique. Dans cette optique, non seulement la vérité est relative, mais l'éthique est également relative à une culture.

Mais il doit être clair que l'éthique de Wittgenstein ne découle pas de son pragmatisme. Il y a deux raisons à cela :

Tout d'abord, Wittgenstein rejette le solipsisme dans le domaine linguistique, mais l'accepte sur le plan éthique⁴⁵¹. Il dit dans les *Carnets* que « je ne peux me rendre indépendant du monde — et donc, en un certain sens, le maîtriser — qu'en renonçant à toute influence sur les événements » et le désir d'influencer les événements du monde est mal⁴⁵². Avec le second Wittgenstein, la vérité dépend, c'est certain, de la communauté et de la compétence de l'utilisateur dans l'utilisation d'une langue. Cela est apprécié par rapport à son application réussie des règles utilisées dans sa communauté. Mais il n'en va pas de même pour la vérité éthique. La vérité éthique ne dépend pas de la communauté puisqu'il n'existe pas de modèles humains en matière d'éthique. La vérité éthique dépend de la connexion entre l'individu et le monde. Bien sûr, l'individu peut choisir de ne pas se connecter au monde pour une raison ou une autre ; c'est son choix.

Deuxièmement, l'éthique de Wittgenstein n'est pas hédoniste. Contrairement à certaines interprétations, l'éthique de Wittgenstein n'est pas hédoniste⁴⁵³. L'éthique de Wittgenstein ne considère pas l'individu comme un « maximiseur d'intérêts ». Dans la *Grammaire philosophique*, il définit le pragmatisme comme une doctrine qui cherche à satisfaire l'intérêt d'un individu : « Je n'appelle pas un

⁴⁵⁰ R. Mondoué & P. Nguemeta, *Vérificationnisme et Falsificationnisme*, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁴⁵¹ Voir chapitre 4 ci-devant.

⁴⁵² *NB*, p. 77.

⁴⁵³ A. Fornès, *Sens et éthique*, *op. cit.*

argument un bon argument juste parce qu'il a les conséquences que je veux (Pragmatisme) »⁴⁵⁴. Comme l'a clairement souligné le Saint-Père François, une éthique hédoniste est incompatible avec une conversion écologique. En effet, la conversion écologique est conditionnée par le développement d'un bon sens esthétique. Ce n'est qu'à travers ce sens esthétique que le monde peut vraiment être contemplé. Une vision similaire est développée par Wittgenstein avec son identification de l'éthique à l'esthétique⁴⁵⁵. Ainsi, si l'éthique est conditionnée par la contemplation du monde et si la contemplation du monde est antithétique aux considérations utilitaires, nous devons conclure que l'éthique de Wittgenstein est antithétique aux considérations utilitaires/pragmatiques.

En outre, une interprétation pragmatique de l'éthique de Wittgenstein ne pourrait pas expliquer son insistance sur le fait que l'éthique ne se trouve pas dans le monde. Si l'éthique est relative à la culture, alors elle se trouve dans le monde. Mais selon Wittgenstein, l'éthique ne se trouve pas dans le monde. Il s'ensuit donc que l'éthique n'est pas relative à la culture. Et si l'éthique n'est pas relative à une culture, elle doit avoir quelque chose qui est supérieur aux êtres humains. C'est parce que l'éthique est au-dessus de nous que Wittgenstein explique la non-instrumentalité du monde non pas par une sorte d'anthropocentrisme ou de biocentrisme faible, mais par une sorte de connexion de l'individu au monde. Selon cet argument, le monde est un système organisé, de telle sorte que toucher un élément signifie détruire l'harmonie du monde.

De ces éléments, l'éthique de Wittgenstein a clairement été dégagée de son revêtement pragmatique. Mais à quoi ressemble sa véritable éthique ?

Wittgenstein résume ainsi son éthique : « Ce qui est bon est aussi divin. Cela, curieusement, résume mon éthique. »⁴⁵⁶ Si cette courte phrase résume l'éthique de Wittgenstein, alors la comprendre pourrait être suffisant pour se faire une idée réelle de son éthique.

⁴⁵⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (Ed.), trad. A. Kenny, Oxford: Basil Blackwell, 1974, p. 185.

⁴⁵⁵ *TLP*, § 6.45.

⁴⁵⁶ *CV*, p. 5. Nous traduisons.

La phrase cherche à définir le bien en termes de divin. Mais qu'est-ce que le divin ? Wittgenstein dit : « *Le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons l'appeler Dieu.* »⁴⁵⁷ Et il ajoute que comprendre le sens du monde, c'est croire en Dieu, ce qui signifie à son tour « voir que les faits du monde ne sont pas l'étape ultime »⁴⁵⁸. Bien compris, Wittgenstein semble indiquer ici que l'éthique commence par le rejet du matérialisme et, épistémologiquement, par le rejet du positivisme. C'est à ce niveau que le rejet de l'utilitarisme devient plus clair. Comme le suggère l'auteur, « *Quoi qu'il en soit, nous sommes en tout cas, dans un certain sens, dépendants, et ce dont nous sommes dépendants, nous pouvons l'appeler Dieu* »⁴⁵⁹. Cette fois-ci, Dieu ne signifie pas seulement le « sens du monde », mais le monde lui-même. Et, il remarque encore, « *dans ce sens, Dieu serait simplement le destin, ou ce qui est la même chose : le monde* ».⁴⁶⁰

Cette vision crée une interdépendance entre l'être humain et le monde, c'est-à-dire entre l'être humain et toutes les autres créatures, car, comme nous pouvons le voir dans le *Tractatus*, « le monde est tout ce qui est le cas »⁴⁶¹. On voit maintenant pourquoi l'éthique de Wittgenstein est clairement écologique. Puisque le monde est tout ce qui existe et que nous sommes en quelque sorte dépendants du monde, alors nous sommes dépendants de tout ce qui existe. Cela signifie simplement que tout ce qui est le cas doit être préservé afin que nous restions en harmonie avec d'autres choses qui ne peuvent être détruites sans nous affecter d'une certaine manière. C'est à ce niveau que l'esthétique joue un rôle clé dans l'éthique de Wittgenstein. Non seulement nous sommes dépendants du monde, mais le monde doit être contemplé parce qu'il nous semble être quelque chose que nous ne comprenons pas. Le fait mystique, dit Wittgenstein, n'est pas dans la manière dont le monde est, mais dans le fait qu'il y a un monde, que ce monde nous transcende⁴⁶².

Mais quel est le rapport avec l'individu ?

⁴⁵⁷ *NB*, p. 73. Nous traduisons.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 74. Nous traduisons.

⁴⁵⁹ *Id.*

⁴⁶⁰ *Id.*

⁴⁶¹ *TLP*, §§ 1, 1.2 et 2.

⁴⁶² *Ibid.*, §6.44.

La réponse à la question ainsi posée devrait se trouver dans la manière dont Wittgenstein pense que nous pouvons apprécier le monde de manière esthétique. Le monde n'est pas limité, mais notre appréciation du monde est nécessairement limitée⁴⁶³. En raison de notre limitation interne, nous devrions renoncer à changer le monde ou, ce qui est la même chose, nous devrions lutter avec nous-mêmes, avec nos désirs, pour laisser le monde tel qu'il est. Cela devient évident si l'on considère l'opinion de Wittgenstein selon laquelle seule notre volonté est bonne ou mauvaise. C'est un aspect de son éthique qui n'a pas souvent été clairement énoncé par les commentateurs. On n'a pas souvent remarqué que préserver quelque chose signifie le laisser tel quel. Il est de la plus haute importance, à notre avis, de reconnaître que la plus grande action au sens de Wittgenstein consiste à renoncer à agir. Renoncer à des actions inutiles, c'est ce qu'enseigne l'éthique de Wittgenstein : « *Je ne peux me rendre indépendant du monde — et donc, en un certain sens, le maîtriser — qu'en renonçant à toute influence sur les événements* ». ⁴⁶⁴

Il devrait maintenant être clair pourquoi nous avons dit que l'éthique de Wittgenstein est individualiste. Travailler sur son caractère afin d'éviter les excès de nos désirs est la clé contre la détérioration de l'environnement. Nombre des actions que nous menons et qui détruisent l'environnement ne sont pas nécessaires. La preuve en est que lorsque les individus sont contraints de réduire le taux de leur impact environnemental par la fiscalité par exemple, ils commencent à réduire leur niveau de vie quantitativement, mais pas nécessairement qualitativement. Il ne faut pas s'étonner que les pays les plus polluants soient ceux qui possèdent de nombreuses industries ; c'est-à-dire des pays où la consommation massive est normale et la modération anormale.

Sur ce point de la renonciation à contrôler le monde, von Wright rejoint clairement Wittgenstein.

7.2.4. Von Wright et l'appel au retour à la nature

Nous avons vu au chapitre 6 que l'essentiel des critiques contre la logique déontique vient de l'inadéquation entre un mode parfait et un monde réel. La

⁴⁶³ *Ibid.*, §6.45.

⁴⁶⁴ *NB*, p. 73. Nous traduisons.

logique connaît des limites lorsqu'elle est appliquée à la vie réelle. Ceci a amené von Wright à affirmer que la logique ne peut à elle seule donner sens à la vie. Dans la dernière partie de sa vie, ce constat des limites de la logique et de la raison en général a donné naissance à une critique générale de la civilisation occidentale par von Wright.

Il est vrai qu'il paraît étrange, à première vue, d'exploiter la pensée de von Wright dans le domaine de l'écologie. Il y a au moins deux raisons à ceci.

D'une part, nous avons montré qu'il n'y a pas de déterminisme strict chez von Wright et par là que l'individu est toujours, en principe, affranchi d'une contrainte totale. Au chapitre 3 par exemple, nous avons vu qu'au lieu de faire du déterminisme une excuse pour clamer l'irresponsabilité de l'agent, von Wright l'utilise plutôt pour renforcer l'idée d'une responsabilité absolue de l'agent. Le fait que l'agent agit intentionnellement montre que le comportement de l'agent peut toujours être expliqué et donc, qu'il peut en répondre. L'agent humain, disait-il, est la condition suffisante par laquelle un événement survient dans le monde. L'anti-déterminisme se construit en isolant une partie du monde sur laquelle nous agissons volontairement et nous présentons comme responsables des effets lesquels sans notre intervention ne seraient pas présents. L'idée que la causalité est possible à l'échelle d'une portion du monde est capitale, car elle permet à von Wright de reconnaître que toutes les causes ne sont pas imputables à l'homme puisqu'il y a bien des points de l'univers dans lesquels l'intervention de l'homme est presque nulle ; mais elle montre aussi qu'il peut, à une petite échelle, influencer son monde. Selon ce schéma, le monde serait organisé en petits mondes ou systèmes sur les cours desquels un agent peut intervenir pour un système précis sans jamais pouvoir agir sur tous ces systèmes à la fois⁴⁶⁵. Donc, même si nous ne pouvons pas agir sur le monde tel qu'il est globalement, il n'est pas question pour notre auteur d'admettre que nous sommes entièrement passifs sur le cours du monde.

D'autre part, nous avons vu tout au long de ce travail que l'un des piliers de la logique déontique de von Wright est la possibilité d'une inférence pratique. Une inférence pratique met en scène trois éléments à savoir : une fin à atteindre (x), une

⁴⁶⁵ *CD*, pp. 81–82.

action permettant d'atteindre cette fin (y) et enfin l'établissement de la nécessité de l'action à accomplir.

Par cette idée d'inférence pratique, on a l'impression que l'individu tel qu'il est conçu par von Wright est un être entièrement calculateur, qui ne fait rien pour rien. Une telle conception n'est-elle pas antithétique à l'idée d'une pensée écologique dans laquelle la nature n'est pas absolument subordonnée aux intérêts de l'homme ?

Quoiqu'il puisse exister des réserves, le fait que von Wright ait écrit un chapitre dans un livre intitulé « *Ekologinen humanismi* » (Humanisme écologique) édité par Heinonen et Kuusi⁴⁶⁶ conforte l'idée que la question écologique ne lui était pas étrangère.

L'humanisme traditionnel a une foi suprême dans la raison humaine — sa capacité à réorganiser à la fois le monde de la nature et les affaires des hommes afin que la vie humaine soit prospère. L'humanisme écologique, en revanche, est sceptique et parfois même pessimiste quant aux capacités de l'homme à cet égard. Ainsi, alors que l'humanisme traditionnel appelle à l'appropriation de la nature par l'homme, l'humanisme écologique appelle à l'appropriation de l'homme par la nature⁴⁶⁷.

Pour von Wright, l'humanisme n'est certainement pas seulement une affaire d'hommes, il s'agit aussi de la manière dont nous traitons la nature. Pour le citer : « *la pleine signification historique du mouvement humaniste dans le sens plus étroit et plus professionnel du terme ne peut être saisie qu'en considérant ses répercussions sur une philosophie de l'homme et de la nature* »⁴⁶⁸. Par ailleurs, l'humanisme de von Wright a été fortement influencé par l'expérience grecque de la nature comme idéal⁴⁶⁹. Les Grecs pensaient que l'ordre de la nature était exemplaire pour l'homme en tant qu'individu et en tant qu'être sociétal. La citation

⁴⁶⁶ J. Heinonen & O. Kuusi (Eds.), *Ekologinen humanismi*, Helsinki : Otava, 1997.

⁴⁶⁷ P. Heikkurinen, « The relevance of von Wright's humanism to contemporary ecological thought », *Acta Philosophica Fennica* 93, 2017, pp. 449–463.

⁴⁶⁸ G. H. von Wright, «What is Humanism?», The Lindley Lecture, cours à l'Université de Kansas, 19 Octobre 1976, 1977, p. 6. Nous traduisons.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 8.

suiivante de von Wright illustre de façon frappante sa position sur cette relation entre l'homme et la nature :

Il va presque sans dire que, dans cette optique, le droit naturel ne signifie pas simplement une régularité universelle dans le déroulement des faits. La loi de la nature est aussi une norme à laquelle les choses doivent se conformer pour être en accord avec leur « nature ». Appliquée aux affaires humaines, cela signifie que la bonne vie poursuit l'ordre naturel des choses comme un idéal ou une norme⁴⁷⁰.

Comme chez Wittgenstein, von Wright va également proposer de mettre fin à la subordination de la nature. Pour appuyer sa thèse, il propose de revisiter trois mythes centraux de la civilisation occidentale, à savoir l'arbre de la connaissance de l'Ancien Testament, le récit de Prométhée et les histoires du Dr Faust⁴⁷¹. Tous ces récits examinent le rôle de la raison et mettent en garde contre l'arrogance humaine envers la nature ou le monde non créé par l'homme. Selon von Wright, il y a dans ces mythes une idée principale dont nous pourrions tirer des leçons : les gens devraient envisager d'abandonner le type de rationalisme qui estime la raison et la vérité en fonction de la possibilité qu'elles améliorent les conditions de la vie humaine, ou que le fait de proposer que la rationalité, par elle-même, perfectionne la condition humaine. Le finnois indique que :

La pollution des rivières, des mers et de l'air, l'érosion du paysage, l'épuisement des ressources naturelles en relation avec la croissance de la consommation et de la population, tout cela rappelle à l'homme scientifique avec ce mode de vie technologique sa nature mortelle⁴⁷².

Lorsqu'il fait référence à la technologie, von Wright la considère donc comme quelque chose qui se manifeste dans l'utilisation des ressources naturelles et dans l'orientation des forces de la nature pour servir les intérêts de l'espèce humaine. Comme il le dit,

La connaissance causale fondée expérimentalement offre la possibilité de produire ou de supprimer des événements dans la nature en manipulant leurs causes. L'essence même de la technologie scientifique consiste à orienter les processus naturels

⁴⁷⁰ *TKOE*, pp. 156–157. Nous traduisons.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 127–154.

⁴⁷² G. H. von Wright, «What is Humanism? », art. cit., p. 14.

de manière à atteindre les objectifs souhaités et à éviter de les ignorer. Il ne serait certainement pas juste de dire que la seule ou même la principale force motrice pour l'érection du noble tissu intellectuel des sciences naturelles modernes a été le souhait d'applications technologiques. Mais il est certain que les sciences naturelles ont continué à nourrir le rêve d'une technologie scientifique au service de l'homme⁴⁷³.

Selon von Wright, la crise écologique actuelle est « la *nemesis naturalis* qui nous menace », où la nature se venge. Une autre façon de formuler cela serait de dire que la nature change de cap pour assurer la diversité de la vie sur la planète. Von Wright développe ce point comme suit :

L'action des hommes consiste à diriger le cours de la nature et l'exploitation de ses ressources est un comportement finaliste ou orienté vers un but. Le fait que la nature « rebondit » signifie que l'activité intentionnelle de l'homme a des conséquences qui sont malvenues, contrairement à ses souhaits — comme, par exemple, l'érosion ou la pollution. La finalité de l'action humaine dans une perspective à court terme peut donc se transformer en contre-finalité à long terme — avec même des conséquences suicidaires pour l'humanité⁴⁷⁴.

Si les humains étaient en mesure d'échapper à leur cadre techno-scientifique, ils seraient en mesure de voir que ce cadre n'est pas l'unique.

Pour von Wright, comme pour Wittgenstein, la nature est un tout dont les relations internes complexes ne peuvent être perturbées ou bouleversées sans conséquence désastreuse. En conséquence, il propose que l'espèce humaine apprenne à interférer avec la nature sans perturber son équilibre, à organiser la finalité de ses actions de manière à prévenir une éventuelle contre-finalité dans les conséquences⁴⁷⁵.

⁴⁷³ *TKOE*, p. 158. Nous traduisons.

⁴⁷⁴ G. H. von Wright, «What is Humanism? », art. cit., p. 14. Nous traduisons.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

7.3. LA PERTINENCE DES POINTS DE VUE DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT : L'INDIVIDU COMME RÉPONSE À LA CRISE ENVIRONNEMENTALE ACTUELLE

Nous souhaitons terminer cette sous-section en insistant sur la façon dont le paradigme de l'action individuelle est aujourd'hui élaboré. Cela pourrait aider à voir plus profondément que l'option de l'action individuelle n'est pas complètement étrange. Si nous prenons note de quelques développements qui ont eu lieu à l'UNESCO et dans l'Église catholique par exemple, nous confirmerons facilement que le paradigme de l'action individuelle est lentement reconnu comme une approche alternative fiable en matière d'éthique environnementale.

7.3.1. L'appel aux personnes : la cellule d'éducation environnementale de l'UNESCO

Depuis 1983, l'UNESCO a créé une Unité d'Éducation Environnementale (UEE) sous l'égide du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE) afin de former des formateurs sur les questions environnementales et de promouvoir l'inclusion des préoccupations environnementales dans les programmes d'enseignement des différents États⁴⁷⁶. Cette approche, appelée génériquement « instruction sur les questions environnementales », vise à apprendre aux futurs citoyens à prendre des décisions personnelles et sociales éclairées dans leur vie. Son hypothèse fondamentale est la suivante : « *Si nous voulons former un grand nombre d'apprenants qui soient des citoyens compétents et dévoués à l'environnement, les apprenants doivent se sentir concernés par les problèmes à résoudre et avoir le sentiment de pouvoir contribuer à leur résolution*⁴⁷⁷ ».

Un élément clé qui doit être noté à ce niveau est l'importance de l'interaction entre les apprenants et l'environnement. Comme le reconnaît l'UEE de l'UNESCO,

Il ne suffit pas de « parler » d'écologie aux élèves ni de leur faire prendre conscience de l'existence de problèmes environnementaux. Les étudiants doivent faire l'expérience d'un programme d'enseignement de l'EE qui leur permet de découvrir eux-mêmes

⁴⁷⁶ H. Hungerford, *A prototype environmental education curriculum for the middle school*, Paris: UNESCO, 1994.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. v.

comment ils interagissent avec l'environnement et d'évaluer leur propre impact sur l'environnement⁴⁷⁸.

À cette fin, l'UEE propose l'utilisation efficace de la méthode des visites sur le terrain à l'école ainsi que l'inventaire de l'utilisation des ressources communautaires. Dans cette optique, la première année du programme d'éthique environnementale est entièrement consacrée à l'écologie⁴⁷⁹. Au cours de la première année, le programme d'études se concentre sur deux éléments clés : 1) les écosystèmes et 2) l'impact humain sur les écosystèmes. Au cours de la deuxième année, le lien est établi entre la santé de l'environnement et la santé humaine. Ce lien entre la qualité de l'environnement et la qualité de la vie est approfondi au cours de la troisième année, l'accent étant mis sur les actions que l'individu peut entreprendre pour remédier à la dégradation de l'environnement.

Ce programme, s'il est mis en œuvre, pourrait être un outil précieux en matière d'éthique environnementale. Nous ne perdons pas espoir, étant donné que le concept d'école verte devient peu à peu familier à l'Afrique⁴⁸⁰.

7.3.2. L'appel aux individus dans l'éthique chrétienne : le cas du pape François

Un autre point qui montre la pertinence du point de vue de nos deux auteurs se trouve dans l'éthique chrétienne. L'éthique chrétienne telle qu'elle est exprimée dans une encyclique du pape François⁴⁸¹ est en effet proche de l'opinion de Wittgenstein à de nombreux égards.

Premièrement, l'éthique chrétienne et Wittgenstein reconnaissent que l'éthique est verticale. En d'autres termes, l'éthique ne concerne pas en premier lieu nos actions envers nos semblables. Wittgenstein souligne clairement le fait que l'éthique ne se trouve pas dans le monde ; elle est transcendante. Dans une division désormais classique des propositions, il classe les propositions éthiques comme des propositions dénuées de sens, pour la raison qu'elles prétendent avoir une référence, se trouver dans le monde, mais n'y parviennent pas. L'éthique est au-delà du

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. vi.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp. 32–58.

⁴⁸⁰ On visitera par exemple le site <https://greenafrica.ngo/projects/green-school-programs>.

⁴⁸¹ Pape François, *Laudato Si*, *op. cit.*

monde. De la même manière, le pape Benoît XVI a appelé à la reconnaissance d'un ordre supérieur au-dessus de nous. Il y a une verticalité dans l'éthique qui, une fois oubliée, est responsable du déclin moral actuel que nous observons⁴⁸². Dans la même ligne, Saint François d'Assise pense que l'écologie intégrale transcende les limites du langage des mathématiques et de la biologie⁴⁸³. L'importance de la reconnaissance de la verticalité de l'éthique peut être directement perçue si l'on considère la saveur idéologique de l'éthique environnementale que nous avons décrite précédemment. Si l'éthique est horizontale ou si les actions éthiques ne sont appréciées qu'en fonction de normes humaines, alors rien ne garantit que ceux qui nous disent que nous devrions protéger l'environnement ne le fassent pas dans leur propre intérêt. Au contraire, si ce que nous sommes censés faire est reçu de notre créateur, alors il y a une assurance d'impartialité, car Dieu, par définition, ne peut pas préférer certains êtres humains à d'autres.

Deuxièmement, l'éthique chrétienne établit une distinction claire entre le souci de l'environnement et l'utilité. Il serait utile de rappeler ici deux points importants. D'une part, que le pragmatisme de Wittgenstein ne s'applique pas à son éthique, de même que les balbutiements de la logique déontique permettent à von Wright de finalement minorer le poids de la logique dans la vie. D'autre part, qu'il existe une relation étroite entre l'éthique et l'esthétique dans la pensée de Wittgenstein. Être pragmatique en éthique signifie aussi être utilitaire, de telle sorte que nous ne voyons les choses qui nous entourent que dans la mesure où elles nous sont utiles. Ce n'est que lorsque nous sommes capables de voir les choses indépendamment de leur utilité pour nous qu'une véritable éthique de l'environnement est possible. Le pape François reconnaît ce fait dans les termes suivants :

La relation entre une bonne éducation esthétique et le maintien d'un environnement sain ne peut être négligée. En apprenant à voir et à apprécier la beauté, nous apprenons à rejeter le pragmatisme intéressé. Si quelqu'un n'a pas appris à s'arrêter et à admirer

⁴⁸² *Ibid.*, p. 7.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 10.

quelque chose de beau, nous ne devrions pas être surpris s'il traite toutes choses comme un objet à utiliser et à abuser sans scrupule⁴⁸⁴.

La conséquence de ce tournant esthétique dans l'éthique environnementale est un appel au changement des modes de vie, ce que le pape François appelle une conversion écologique globale.

Enfin, et peut-être plus important encore, l'éthique chrétienne reconnaît une interconnexion entre les différents êtres qui constituent le cosmos. Il existe un lien entre l'homme et Dieu, l'homme et l'homme, et l'homme et la terre :

Tout est lié, et nous, les êtres humains, sommes unis comme des frères et des sœurs dans un merveilleux pèlerinage, tissé par l'amour que Dieu a pour chacune de ses créatures et qui nous unit aussi dans une affection affectueuse avec le frère soleil, la sœur lune, le frère-fleuve et la mère terre⁴⁸⁵.

Rompre ces relations de quelque manière que ce soit est un péché. Il convient donc de noter que, selon ce point de vue, ne pas prendre soin de la terre est tout aussi punissable que de ne pas être bon avec nos voisins ou de ne pas se comporter selon les dix commandements. En termes simples, l'éthique chrétienne considère que chaque individu est responsable du soin de notre maison commune : « la cultiver et la garder⁴⁸⁶ ». Comme le souligne le pape François, l'harmonie entre le Créateur, l'humanité et la création dans son ensemble a été perturbée par notre prétention à prendre la place de Dieu et notre refus de reconnaître nos limites en tant que créatures. Cela a à son tour faussé notre mandat de « domination » sur la terre⁴⁸⁷. En conséquence, la relation harmonieuse entre les êtres humains et la nature est devenue conflictuelle. Cette conception est similaire à la reconnaissance par Wittgenstein de notre vision limitée du monde. Dans le paragraphe 5.6331 du *Tractatus Logico-Philosophicus*, il prend l'image d'un œil qui voit le monde. Le but de cette image est, nous l'avons dit, de montrer que notre vision du monde est nécessairement limitée ; l'œil qui voit le monde ne peut pas se voir lui-même. « Le monde est mon monde », dit-il au paragraphe 5.62. Cette conception du monde qui

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 157. Nous traduisons.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 68. Nous traduisons.

⁴⁸⁶ Genèse 2 : 15.

⁴⁸⁷ Genèse 1 : 28.

voit le monde est également reprise dans l'encyclique du pape François. Selon lui, « *Tout comme les différents aspects de la planète — physiques, chimiques et biologiques — sont liés entre eux, les espèces vivantes font partie d'un réseau que nous ne pourrions jamais explorer et comprendre pleinement*⁴⁸⁸ ». Cette conception de l'aspect commun à Wittgenstein et au pape François n'est pas nécessairement une mauvaise nouvelle. Elle aide à comprendre que chaque individu, où qu'il se trouve, est responsable de la partie de la terre qui l'entoure.

Tout au long de ce chapitre, nous avons vu la proposition de Wittgenstein et von Wright pour un mieux vivre de l'humanité. Ce mieux vivre passe par le rejet de la rationalité techno-scientifique, limitée et dangereuse. Cette rationalité, pragmatique, nous amène à ne voir le monde que comme moyen en vue de satisfaire nos désirs. Le seul espoir possible, c'est que chaque homme apprenne à retourner à la nature, à avoir avec elle un rapport immédiat, débarrassé de toute rationalité. Telle est la voie proposée par nos deux auteurs. Par cette proposition, ils reconnaissent en filigrane l'existence de propositions éthiques, ils reconnaissent la possibilité de dire d'une manière de vivre qu'elle est moins bonne qu'une autre. En outre, leurs positionnements nous rappellent bien la mentalité prélogique des primitifs dont nous parlait Levy Brühl dans *La mentalité primitive*. Dans cette éthique immédiate, intuitionniste, où l'homme écoute son cœur, nous vivons en harmonie complète avec les autres créatures. Mais, même dans une telle perspective, l'éthique est-elle débarrassée de toute rationalité ?

⁴⁸⁸ Pape François, *Laudato Si*, *op. cit.*, p. 103. Nous traduisons.

CHAPITRE 8

UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE ? : LA QUESTION DE L'INTUITIONNISME ÉTHIQUE

Notre but dans ce chapitre est principalement d'offrir une première compréhension de l'intuitionnisme éthique à partir de sa définition et de son historique. Ces deux dimensions de la question tourneront autour d'un axe majeur, le rapport entre l'intuitionnisme éthique et la rationalité. Nous nous poserons précisément la question de savoir si le rapport entre l'intuitionnisme éthique et la rationalité est foncièrement exclusif ou, si au contraire, on peut trouver entre les deux un terrain commun. Mais avant d'y arriver, nous allons mettre en exergue les raisons du renouveau de l'intuitionnisme éthique dans la philosophie contemporaine.

8.1. LE RENOUVEAU DE L'INTUITIONNISME DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Le renouveau de l'intuitionnisme éthique est dû à au moins trois circonstances particulières à savoir le développement de la philosophie analytique, le développement de l'éthique normative chez John Rawls et l'échec du réalisme moral.

8.1.1. Le développement de la philosophie analytique

Selon David Kaspar, il y a trois caractéristiques de l'approche analytique de la philosophie qui aident à expliquer le retour de l'intuitionnisme⁴⁸⁹. Tout d'abord, la philosophie analytique accorde généralement plus de poids à « ce que nous pensons réellement » sur tout sujet étudié, plus communément appelés nos « croyances préthéoriques », qu'aux approches qui reposent uniquement sur des propositions théoriques. Deuxièmement, elle fait des distinctions avec le plus grand

⁴⁸⁹ D. Kaspar, *Intuitionism*, New York : Bloomsbury, 2012, pp. 27 *sq.*

soin et la plus grande patience. Par conséquent, elle a fait progresser notre compréhension des différences entre l'implication, la vérité logique, la vérité nécessaire, la connaissance *a priori* et un certain nombre d'autres distinctions philosophiques importantes. Troisièmement, la philosophie analytique s'efforce de déterminer ce que toute allégation implique et n'implique pas et ce que toute allégation suppose et ne présuppose pas.

8.1.2. L'importance de John Rawls

La renaissance de l'éthique normative en 1971 a été significative pour le retour de l'intuitionnisme. Mais ce n'est pas seulement la discussion des questions morales de fond qui a favorisé l'intuitionnisme. C'est la méthode employée lors de la discussion qui importait aussi. Avant 1971, la discussion principale en éthique était métaéthique. Les principales préoccupations portaient sur ce que signifient « bon » et « juste », et sur la manière d'analyser le raisonnement moral. En 1971, John Rawls a publié *A Theory of Justice* qui est devenue l'œuvre fondatrice dans les discussions sur les questions normatives. De nombreux défis moraux et sociaux du début des années 1970 ont incité les philosophes à utiliser leurs compétences en argumentation et en analyse pour s'attaquer à eux, incitant davantage de philosophes à se fier à leurs propres pensées morales qu'aux théories.

Rawls a montré que des discussions morales substantielles pouvaient être philosophiquement fructueuses. Il l'a fait en utilisant ce qu'il a appelé la méthode de « l'équilibre réfléchi » (*reflective equilibrium*). Cette méthode a rapidement et largement été adoptée en éthique. L'équilibre réfléchi est une façon de trier nos croyances morales et d'en arriver à un ensemble plus cohérent et intuitif. Au début de notre vie, nous tenons beaucoup de nos croyances morales sans y avoir réfléchi. Lorsque nous commençons à déterminer ce que nous croyons vraiment, nous commençons consciemment à remettre en question nos croyances morales. Si nous persistons à le faire, nous en venons à avoir des croyances morales qui ont résisté à un processus de réflexion parce qu'elles ne sont pas fondées rationnellement.

L'équilibre réfléchi ressemble à l'approche méthodologique générale de l'intuitionnisme⁴⁹⁰. Premièrement, les deux approches commencent par abandonner

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

l'engagement envers un seul principe moral unificateur. Deuxièmement, Rawls nous encourage fortement à examiner attentivement ce que nous pensons vraiment des questions morales. L'une des conséquences du succès populaire de Rawls a été que les philosophes n'ont pas eu honte de parler de leurs intuitions. Le résultat est qu'aujourd'hui, la principale façon dont les philosophes contemporains défendent leurs points de vue est d'utiliser l'intuition rationnelle, et cette méthode fournit des croyances de base non inférées qui sont ensuite systématisées.

8.1.3. L'échec du réalisme moral

Une autre raison qui pourrait expliquer la renaissance des théories intuitionnistes est l'échec du principal rival de l'intuitionnisme dans le domaine du cognitivisme moral, le réalisme moral⁴⁹¹. Le réalisme moral comme nous allons le voir, éprouve des difficultés à résoudre le problème ontologique de l'existence des propriétés morales.

Le réalisme moral est un ensemble d'idées relevant de la métaéthique, la branche de la philosophie morale qui vise à poser des questions ontologiques et sémantiques sur la nature des jugements moraux ou l'existence de faits moraux. Le réalisme moral remet en cause deux idées largement répandues et dont nous avons déjà parlé dans le cadre du présent travail : la dichotomie du fait et de la valeur, et l'opposition entre la science et l'éthique. Dans ses versions les plus fortes,

⁴⁹¹ Selon la classification la plus commune en philosophie morale, les théories métaéthiques sont traditionnellement divisées d'abord en vues réalistes et antiréalistes, puis en deux formes de réalisme et trois formes d'antiréalisme. Les trois formes d'antiréalisme sont le subjectivisme (les propriétés morales sont subjectives ; pour qu'une chose soit bonne, il faut qu'un individu ou un groupe adopte (soit disposé à adopter) une attitude envers elle), le non-cognitivism (les prédicats évaluatifs ne se réfèrent même pas à une propriété quelconque, et les énoncés évaluatifs n'affirment pas non plus de propositions) et le nihilisme (les énoncés évaluatifs sont généralement faux. Parce que les énoncés évaluatifs affirment que les choses ont des propriétés de valeur objective, mais qu'en réalité il n'existe pas de telles propriétés). Les deux formes de réalisme sont le naturalisme éthique (1/il existe des propriétés morales objectives mais elles sont réductibles à des termes totalement non évaluatifs et 2/ les déclarations morales peuvent être justifiées empiriquement, c'est-à-dire qu'elles peuvent être justifiées en dernier ressort sur la base d'observations) et l'intuitionnisme éthique (1/les propriétés morales sont objectives et irréductibles à des termes non-évaluatifs et 2/ certaines vérités morales sont connues directement, plutôt que sur la base d'autres vérités, mais pas par les cinq sens (nous ne voyons pas de valeur morale avec nos yeux, l'entendons avec nos oreilles, et ainsi de suite), suite à quoi les déclarations morales ne peuvent être justifiées empiriquement.)

l'ambition du réalisme moral est en effet de montrer que les propriétés de valeur sont aussi objectives ou « réelles » que les propriétés physiques, que l'éthique est aussi susceptible de démonstration ou d'expérimentation que les sciences empiriques et non empiriques, et qu'il n'y a aucune raison de renoncer à se servir de la notion de vérité en éthique.

Selon nombre de définitions donc, le réalisme moral doit obéir minimalement aux trois exigences suivantes : l'exigence d'objectivité, l'exigence d'indépendance vis-à-vis de l'esprit humain et l'exigence de non-transcendance. Dans une telle tripartition, un énoncé est réaliste s'il :

1/est formulé à propos d'un fait qui peut être vérifié

2/ ne dépend pas pour être vérifié qu'on soit celui qui l'a formulé

3/ ne dépasse pas les limites du monde naturel et donc de nos connaissances

Ainsi, la question du réalisme est avant tout une question qui porte sur le littéralement vrai, c'est-à-dire le vrai en tant que tel. On contraste ainsi le réalisme à la fois à l'instrumentalisme et à l'idéalisme. Les oppositions du réalisme à l'instrumentalisme et du réalisme à l'idéalisme reposent pourtant sur des éléments différents. Dans l'opposition entre les instrumentalistes et les réalistes, la question centrale est celle de l'objectivité des énoncés en débats. Or dans l'opposition entre les réalistes et les idéalistes, la vérité des énoncés formulés par le réaliste ne fait point de doute, mais cette vérité est nécessairement liée à un esprit, soit celui d'un homme, soit celui d'un être qui lui est supérieur. Pour les instrumentalistes, l'objectivité des énoncés formulés par le réaliste n'est pas vraie en tant que telle, littéralement ; ce sont des instruments qui permettent un certain accord entre les hommes, permettant aux uns d'influencer les autres sans jamais ajouter quelque élément que ce soit de l'ordre de la description.

C'est précisément l'impossibilité de transformer les énoncés moraux en énoncés descriptifs qui motive la plupart des critiques contre le réalisme moral. Au rang de ces critiques, les plus célèbres sont certainement l'émotivisme moral

d'Ayer⁴⁹² et la théorie de l'erreur de Mackie⁴⁹³. Toutefois, les réalistes ne sont pas restés complètement muets face aux attaques qui leur ont été adressées. Mais comme nous allons le voir, les réponses qu'ils ont apportées sont au mieux des thèses semi-réalistes. Au rang de ces réponses, nous ne considérerons que le cas de Simon Blackburn⁴⁹⁴.

Blackburn rejette le réalisme moral ordinaire sur la base de l'argument suivant :

Aucune croyance qu'une chose a une certaine disposition n'implique une attitude précise envers cette chose.

La croyance qu'une chose est bonne implique une attitude précise envers cette chose

*Par conséquent, la croyance qu'une chose est bonne n'est pas la croyance que cette chose a une certaine disposition.*⁴⁹⁵

Cet argument mérite d'être commenté sous deux angles. Sous l'angle purement formel, il faut indiquer que dans l'argument d'origine, la majeure est la mineure et inversement. Mais en respectant cette structure, la structure classique du syllogisme en prend un coup. La réorganisation formelle nous permet donc de reconnaître aisément la validité de l'argument (EAE-2). Sous un angle moins formel, on

⁴⁹² Selon l'émotiviste, les énoncés moraux sont importants parce qu'ils servent à ressortir des sentiments chez ceux à qui ils sont formulés ; ils servent de courroi de transition d'émotions entre ceux qui formulent ces énoncés et ceux à qui ils sont énoncés. Des variantes d'émotivisme comme celle de Bernard Williams mettent l'accent sur la place de la psychologie en éthique. Les concepts tels que ceux de désir ou de regret ont été trop négligés, pense Williams, dans les études de l'éthique à l'époque contemporaine. Selon lui, c'est le conflit de désirs qui crée les désaccords éthiques auxquels nous assistons. Voir B. Williams « Ethical Consistency », dans G. Sayre-McCord (Ed.), *Essays on Moral realism, op. cit.*, pp. 41–58.

⁴⁹³ J. L. Mackie, « The subjectivity of values », dans G. Sayre-McCord, (Ed.) *Essays on Moral realism, op. cit.*, p. 95. Selon John Mackie (1917-1981), l'idée même de l'éthique présuppose l'existence de valeurs objectives ; cependant, les valeurs ne sont pas objectives - elles ne font pas partie du tissu du monde. Par conséquent, il ne peut y avoir de connaissance éthique. Le bien et le mal, le devoir et l'obligation, ainsi que les valeurs esthétiques comme la beauté, ne font pas partie de « ce qu'il y a », soutient Mackie.

⁴⁹⁴ On remarquera que la réponse de Blackburn est caractéristique de ces réponses hésitantes. Une autre réponse similaire serait la théorie des valeurs comme théorie seconde de John McDowell, critique de la théorie de l'erreur de Mackie, qu'on retrouve au septième essai de *Mind, Value and Reality*. cf. J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 131 *sq.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 112. Nous traduisons.

remarque que la clé de l'argument est de montrer qu'il n'est pas logiquement nécessaire d'établir une similitude entre le fait moral et le fait naturel. Selon cette perspective, le réaliste moral ne peut définir le fait dont il parle dans sa correspondance entre l'énoncé moral et le fait qu'analogiquement. Le fait ainsi défini est plutôt une certaine disposition de l'individu à agir selon qu'il évalue un énoncé. Par exemple, dire qu'il est bien de mentir signifie qu'on se met dans des dispositions à agir conformément à notre acceptation du mensonge, que nous nous engageons à le promouvoir et à le défendre. Inversement, dire qu'il n'est pas bien de mentir signifie que nous sommes disposés à agir contre le mensonge et ceux qui le disent. Cette disposition à agir conformément aux énoncés moraux que nous faisons est ce que le réaliste appelle, abusivement, fait. La différence qu'il existe entre ces deux types de faits c'est précisément qu'il peut arriver que la disposition à s'engager ne suive pas l'énoncé formulé : « *La croyance qu'une chose est bonne n'est pas la croyance qu'elle entre dans un état de choses, et les propositions morales doivent être distinguées des propositions avec des conditions de vérité réalistes.*⁴⁹⁶ » Et même si l'antiréaliste veut montrer qu'il n'existe pas de relation entre la croyance et la disposition à agir suivant cette croyance, il aurait du mal à expliquer que cette absence de disposition soit équivalente à un manque de volonté. Il ne peut dénier l'existence de la relation entre la croyance et la disposition qu'en avançant une mauvaise connexion⁴⁹⁷. C'est parce que la disposition dont il parle peut n'être que la volonté à agir d'une certaine façon que Blackburn pense que la prémisse ainsi avancée doit être universellement acceptée, raison pour laquelle il la formule en utilisant l'universelle affirmative. C'est sur le fond de cette distinction entre le fait moral pris comme fait analogique et le fait naturel sur lequel s'appuie le réalisme ordinaire que se construit le quasi-réalisme de Blackburn. Comme on le constatera, le quasi-réalisme se construit grâce au double rejet du réalisme ordinaire et de l'antiréalisme.

Un peu plus loin, Blackburn pense pouvoir fournir une preuve que le réalisme doit être rejeté sur une base autre qu'une simple considération terminologique. Il propose d'indiquer deux propriétés des vérités morales qui vont mettre à mal la

⁴⁹⁶ *Id.* Nous traduisons.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 113.

thèse réaliste. La première propriété est celle de la « supervenience » suivant laquelle il est logiquement impossible que des actes qui ont les mêmes caractéristiques naturelles, c'est-à-dire qui ont été posés dans les mêmes circonstances et par les mêmes agents n'aient pas la même valeur morale.

La deuxième propriété des vérités morales c'est qu'elles ne sont pas une conséquence de faits, de quelque nature qu'ils soient : « *Il n'y a pas de proposition morale dont la vérité découle de toute proposition attribuant des propriétés naturalistes à son sujet.* »⁴⁹⁸ Cette deuxième propriété semble aller contre l'idée même de conséquence logique en matière de morale. Mais il apparaît ensuite que Blackburn tempère la situation en soulignant qu'il ne s'agit pas là d'un défaut exclusif aux arguments moraux. Au fond, à chaque fois qu'il y a inférence à partir de faits, il y a risque qu'on se trompe. Par conséquent, cette deuxième propriété des vérités morales est une propriété de toute forme de vérité. En gros donc, il ne peut y avoir de vérité morale dérivée comme conséquence nécessaire d'énoncés descriptifs, car toute idée de « conséquence nécessaire d'énoncés descriptifs » est intenable. Pour illustrer cette pensée, l'auteur rappelle que toutes les inférences de cette nature, qui essaient d'établir une conséquence nécessaire à partir des faits sont des inférences inductives et sont par conséquent seulement fortement/faiblement probables et jamais certaines. C'est cette pensée qu'il exprime lorsqu'il affirme qu'

Il est très plausible de supposer que, nécessairement, la connaissance de l'existence de certaines régularités passées devrait accroître la confiance en certaines prédictions convenablement liées. Pourtant, il n'y a pas d'implication entre la preuve et la prédiction.⁴⁹⁹

Les effets cumulés de l'échec du réalisme moral, du développement de la philosophie analytique et de l'influence de Rawls ont donc concouru au renouveau de l'intuitionnisme éthique. Toutefois, il s'avère nécessaire de comprendre, avant d'avancer, ce que nous entendons précisément par intuitionnisme éthique.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 116. Nous traduisons.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 117. Nous traduisons.

8.2. DÉFINITION DE L'INTUITIONNISME ÉTHIQUE

8.2.1. Quatre caractéristiques de l'intuitionnisme éthique

Être un intuitionniste en éthique, c'est défendre au moins l'un des quatre points de vue suivants⁵⁰⁰.

Le premier point de vue est le point de vue pluraliste selon lequel une action peut être bonne ou mauvaise de nombreuses façons différentes. Cela va à l'encontre du monisme, l'opinion selon laquelle toutes les exigences morales peuvent être regroupées en un seul principe de base. Un exemple de monisme est l'utilitarisme de John Stuart Mill, selon lequel une action est juste si et seulement si, de toutes les alternatives disponibles, elle a le meilleur (ou moins mauvais) effet sur le bonheur général.

Le deuxième point de vue est le point de vue réaliste (ou objectiviste) selon lequel certains jugements éthiques ou moraux sont vrais et d'autres sont faux ; il y a la vérité et il y a des faits en éthique. Cela va à l'encontre de l'affirmation non cognitiviste selon laquelle les affirmations morales sont des expressions d'attitude (pour ou contre) plutôt que de croyance ; en disant qu'une action est mauvaise, on n'essaie pas de caractériser correctement une partie de la réalité morale, mais on exprime son opposition à l'action, la position prise envers elle.

Le troisième point de vue est le point de vue non naturaliste selon lequel les faits moraux ne sont pas des faits naturels ; le point de vue opposé est le naturalisme. Un fait naturel est un fait qui peut être découvert à l'aide des méthodes des sciences naturelles. Les intuitionnistes pensent que les propriétés morales et les faits moraux sont irréductibles et non naturels. Ils ont tendance à défendre cette position en soulignant que les propriétés morales et les faits sont normatifs et en insistant sur le fait que rien de normatif ne peut aussi être naturel. La manière la plus célèbre de le dire est l'argument de la question ouverte de Moore sur laquelle nous allons revenir dans la partie historique du présent chapitre.

Le quatrième point de vue est que le statut normatif des faits moraux ou éthiques ne peut pas être expliqué, mais qu'il n'exige pas non plus d'explication.

⁵⁰⁰ cf. D. M. Borchert, Ed. *Encyclopedia of philosophy*, 2e Ed., IX vols., vol. IV, Farmington Hills : Thomson Gale, 2006, pp. 735–737.

La normativité n'est pas un mystère. Lorsque nous disons qu'il importe de savoir si les gens sont libres ou opprimés, nous disons que quelque chose est moralement important ou fait une différence morale. Les intuitionnistes pensent que ce « faire une différence morale » est une caractéristique que certaines choses ont et d'autres pas, mais ils ne pensent pas que la nature particulière de ces caractéristiques soit celle qui nécessite des explications élaborées.

L'intuitionnisme diffère ainsi des autres théories morales objectivistes en affirmant qu'un principe suprême de moralité n'est pas nécessaire. Un tel principe rendrait de fait les autres principes dérivables de ce principe suprême. Pour l'intuitionniste au contraire, nous savons ce qui est juste et n'avons donc pas besoin de déduire, de dériver ou de justifier notre connaissance morale au moyen d'un principe suprême. Le défi de trouver ce qui est juste dans une situation morale réelle est un problème d'application, et non de déduction ou de dérivation. Les intuitionnistes remarquent que les théories du principe suprême tentent de défendre leur cause en montrant que leur principe implique ou justifie un certain nombre de règles morales, telles que « ne pas tuer », « ne pas voler », « ne pas mentir », etc. L'intuitionnisme commence par affirmer que nous sommes certains de ces règles et qu'il n'y a donc pas besoin d'un principe qui les implique ou les justifie.

Cette non-exigence de justification amène naturellement à s'interroger sur le rapport de l'intuitionnisme éthique à la rationalité.

8.2.2. L'intuitionnisme éthique et son rapport à la rationalité

Dans sa signification la plus large, une intuition est une appréhension immédiate. L'« appréhension » ainsi désignée couvre à la fois les sensations, la connaissance et même une forme de vie que nous dirions mystique. De même, le qualificatif « immédiate » a plusieurs sens, autant de sens qu'il peut y avoir de moyens de médiations. L'immédiat désigne alors entre autres, une absence d'inférence, une absence de causes, une absence de définitions, une absence de justification, une impossibilité de symbolisation ou une absence de pensée. Étant donné cette richesse sémantique, il est difficile de définir l'intuition en général et il est alors nécessaire d'aller au cas par cas. Pour cette raison, nombres d'intuitionnistes que nous présenterons dans la section historique ci-dessous auront des vues assez différentes les unes des autres.

Chez les philosophes, si l'on s'en tient à la définition d'André Lalande⁵⁰¹, il faut distinguer au moins quatre sens du mot intuition :

- 1) Connaissance d'une vérité évidente (Descartes, Leibniz et Locke)
- 2) Vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle (Kant, Hamilton, Mansel et Dewey)
- 3) Toute connaissance donnée d'un seul coup et sans concept (Schopenhauer)
- 4) Connaissance *suis generis* comparable à l'instinct et au sens artistique, par opposition à la connaissance discursive et analytique (Bergson)

Ces définitions, remarque Lalande, sont nées de deux sources, une cartésienne et l'autre kantienne. De la source cartésienne naissent les idées d'évidence et de clarté intellectuelle, et de la source kantienne, naît l'idée de présentation concrète. Le mot intuition sert donc souvent à désigner ces deux sources. Mais ce qu'il faut voir ici c'est que l'intuition conserve selon les deux sources un substrat d'immédiateté. La source kantienne renvoie certainement plus directement à cette idée d'immédiateté, car l'intuition est ici prise comme synonyme de connaissance sensible, c'est-à-dire avant tout travail des schèmes mentaux. Chez Descartes, c'est un peu plus indirectement que l'intuition conserve son immédiateté. En effet, dans sa quatrième règle de la méthode, Descartes prescrit les dénombrements qui ont pour fonction de rendre la pensée de plus en plus agile, de sorte que ce qui était d'abord discursif et successif peut finalement être embrassé tout d'une vue. De ces deux sources, on peut dire que l'intuition kantienne n'est pas à proprement à parler ce qu'on nomme ordinairement intuition. Le plus souvent, l'intuition est bien comparable à l'instinct et opposée à la connaissance discursive et analytique. Et c'est en ce sens que l'échec de la connaissance discursive que nous avons montré dans les deux premières parties de ce travail ne laisse finalement comme option viable que celle de l'intuition.

⁵⁰¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, II vols. Paris : Quadrige/PUF, 1997, pp. 537–543.

Il serait certainement judicieux de marquer un arrêt pour reprendre les vues de celui qui dans l'histoire de la philosophie contemporaine est peut-être le penseur de l'intuition le plus célèbre, Henri Bergson.

Dans une série d'ouvrages, Bergson donne certaines caractéristiques de l'intuition :

1. « L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée » (*Matière et Mémoire*)
2. « L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. [...] Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. [...] L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement purs » (*La Pensée et le Mouvant*)
3. « Il y a pourtant un sens fondamental, penser intuitivement est penser en durée » (*La Pensée et le Mouvant*)
4. « L'analyse opère sur l'immobile alors que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse » (*La Pensée et le Mouvant*)
5. « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (*Évolution créatrice*)⁵⁰²

Selon Bergson, l'intuition est donc une connaissance immédiate d'un « objet » sans que rien s'y mêle du « sujet », sur le modèle de l'intuition dite « sensible », pure réceptivité de nos sens. En tant que connaissance de la durée, l'intuition serait conscience des caractères de celle-ci, succession, continuité, multiplicité. Mais le propre de l'intuition ici, c'est précisément le lien strict entre ces deux aspects ; non seulement il y a une saisie immédiate des caractères de la durée, mais surtout, inversement, toute saisie ou conscience immédiate d'une réalité, quelle qu'elle soit

⁵⁰² Nous devons cette liste à Frédéric Worms. Voir F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 37.

est saisie ou conscience, en cette réalité, de ces caractères, des caractères propres à la durée. Ainsi, non seulement la durée n'est accessible qu'à une connaissance immédiate, sur le modèle de la connaissance sensible (ou instinctive) ; mais surtout toute connaissance immédiate, y compris sensible, est conscience ou connaissance d'une durée. Bergson reprend les traits classiques de la notion d'intuition, comme contact immédiat avec un objet, et ne cherche ou ne construit aucune intuition qui serait inaccessible à l'expérience ; au contraire, c'est dans l'expérience, sensible, temporelle, immédiate, qu'il doit y avoir intuition, ou pas du tout.

De ce que nous avons vu jusqu'ici, l'intuition s'oppose à la réflexion ; c'est la raison pour laquelle elle est souvent présentée sur le mode d'une opposition à la fois à l'intellect et à la connaissance. Comment se manifeste cette opposition ?

Dans le cadre de cette opposition, il apparaît que l'intuition ne peut être expliquée scientifiquement parce que le phénomène même est non scientifique et irrationnel. L'intuition est quelque chose au-delà de l'intellect, quelque chose qui n'est pas de l'intellect, quelque chose qui vient d'un endroit où l'intellect est totalement inconscient. Donc l'intellect peut le sentir, mais il ne peut pas l'expliquer. Le saut de l'intuition peut être ressenti parce qu'il y a un vide. L'intuition peut être ressentie par l'intellect — on peut noter qu'il s'est passé quelque chose — mais elle ne peut être expliquée, car l'explication a besoin de causalité. Expliquer signifie répondre à la question : d'où vient-elle, pourquoi vient-elle, quelle en est la cause ? Et elle vient d'ailleurs, pas de l'intellect lui-même, donc il n'y a pas de cause intellectuelle. Il n'y a aucune raison, aucun lien, aucune continuité dans l'intellect.

C'est à ce niveau que l'intuition devient le mode de « connaissance » par excellence du mystique. Selon le rationaliste, il y a deux royaumes d'existence, le connu et l'inconnu. Et l'inconnu signifie ce qui n'est pas encore connu, mais qui le sera un jour. Mais le mystique dit qu'il y a trois royaumes : le connu, l'inconnu et l'inconnaissable. Par l'inconnaissable, le mystique signifie ce qui ne peut jamais être connu. L'intellect est impliqué avec le connu et l'inconnu, pas avec l'inconnaissable. Et l'intuition travaille avec l'inconnaissable, avec ce qui ne peut être connu. Ce n'est pas seulement une question de temps avant qu'elle ne soit connue — l'inconnu est sa qualité intrinsèque. Ce n'est pas que les instruments ne sont pas assez fins ou que la logique n'est pas à jour. La qualité intrinsèque de

l'inconnaissable est l'inconnaissable ; elle existera toujours comme l'inconnaissable. C'est le domaine de l'intuition.

Quand quelque chose de l'inconnaissable vient à être connu, c'est un saut — il n'y a pas de lien, il n'y a pas de passage, il n'y a pas de déplacement d'un point à un autre. Mais cela semble inconcevable. L'intuition est possible, dit l'intuitionniste, parce que l'inconnaissable est là. La science nie l'existence du divin parce qu'elle dit qu'il n'y a qu'une seule division : le connu et l'inconnu. S'il y a un Dieu, nous le découvrirons par des méthodes de laboratoire. S'il existe, la science le découvrira. Le mystique, d'un autre côté, dit que quoi que nous fassions, quelque chose dans le fondement même de l'existence restera inconnaissable — un mystère. S'il n'y a pas de mystère, tout le sens de la vie est détruit et toute la beauté est détruite. L'inconnaissable est la beauté, le sens, l'aspiration, le but. Grâce à l'inconnaissable, la vie signifie quelque chose. Quand tout est connu, alors tout est plat.

La raison est ainsi un effort pour connaître l'inconnu, et l'intuition est le lieu même de l'inconnaissable. Pénétrer dans l'inconnaissable est possible, mais l'expliquer ne l'est pas. Le sentiment est possible ; l'explication ne l'est pas. Plus vous essaieriez de l'expliquer, plus vous deviendrez fermé, alors n'essayez pas. Laissons la raison travailler dans son propre domaine, mais n'oublions pas qu'il existe des domaines plus profonds. Il y a des raisons plus profondes, que la raison ne peut pas comprendre.

De ce qui a été dit de l'intuition jusqu'ici, on retient surtout une opposition à l'intellect et à la connaissance. Mais si l'intuition est ainsi opposée à la connaissance, en est-il de même pour l'intuitionnisme éthique ? L'intuitionnisme éthique se pose-t-il en s'opposant à toute idée de connaissance ?

À cette dernière question, on peut donner une réponse en retournant à l'histoire de l'intuitionnisme éthique. Cette histoire nous offre deux pistes d'analyse. La première pose une exclusion de la rationalité du domaine de l'éthique ; nous l'appellerons la conception non épistémique de l'intuitionnisme éthique. La seconde trouve, parfois avec des moyens très différents, un moyen de ramener la rationalité dans le domaine de l'éthique ; nous l'appellerons la

conception épistémique de l'intuitionnisme éthique. La solution à ce débat, nous la proposerons au chapitre suivant.

8.3. LA QUESTION DE LA RATIONALITÉ DANS L'HISTOIRE DE L'INTUITIONNISME ÉTHIQUE

On pourrait diviser les théories intuitionnistes en deux grandes catégories. La première et la plus connue est ce qu'on peut appeler l'intuitionnisme non épistémique puisqu'il récuse l'idée d'une connaissance morale, la morale étant selon cette conception une affaire de sentiment ou de cœur (Scheler), ou indéfinissable (Moore). L'intuitionnisme dit épistémique se trouve dans la deuxième catégorie. Selon ce type d'intuitionnisme, il existe bien des connaissances morales,⁵⁰³ mais celles-ci sont d'un type particulier puisque contrairement aux autres types de connaissances, elles ne peuvent être justifiées que par analogie au concept de justification à proprement parler. C'est ce que pensent des auteurs comme Sidgwick et Ross.

8.3.1. La morale du sentiment de Scheler

La morale de Scheler (1874-1928) est formulée à travers *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values, Person and Self-value* et *Ressentiment*⁵⁰⁴. L'idée directrice de ces trois textes est demeurée si constante qu'on peut en faire la synthèse à travers une lecture des trois textes à la fois.

L'intuitionnisme de Scheler se déploie sur le fond d'une opposition entre la logique et le sentiment. Selon une tradition qu'il dit héritée de la Grèce antique et de la grande influence de Descartes, on en est venu à croire à la toute-puissance de la raison et de la capacité de trouver une raison à toute chose⁵⁰⁵. Ce faisant, trop de poids a été donné à la logique et au rationnel et le sentiment a été relégué au second plan. Mais comme il va le remarquer, c'est une erreur de donner tant de puissance

⁵⁰³ Ces intuitionnistes sont donc des cognitivistes.

⁵⁰⁴ M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* [1916], Evanston: Northwestern University Press, 1973; M. Scheler, *Person and Self-value, Three Essays*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987 et M. Scheler, *Ressentiment*, Andrew Tallon (Ed.) Milwaukee: Marquette University Press, 1994.

⁵⁰⁵ M. Scheler, *Ressentiment*, *op. cit.*, p. 2.

à la logique. Cette erreur repose, remarque-t-il, sur un présupposé philosophique qui consiste à supposer que le monde entier des objets physiques et leur réalité est le résultat d'une inférence (inférence causale, qu'elle soit « consciente » ou « inconsciente ») qui sert à « expliquer » les représentations. Suivant cette conception du monde, la réalité physique est une construction purement mentale qui est conçue pour expliquer certains « contenus de la conscience ». Scheler ajoute qu'ici, la réalité physique n'a pas son fondement intuitif dans une série propre de phénomènes qu'il faut distinguer de la série de phénomènes dans lesquels les « excitations » ont leur fondement, bien que les deux séries de phénomènes se trouvent dans la sphère de la « perception extérieure »⁵⁰⁶.

Partant de cette distinction entre les « deux ordres » du monde, Scheler va dresser une distinction nette entre les champs de l'éthique et de la logique, distinction qui sonne comme une critique de la logique au profit d'une espèce de sentimentalisme. Même s'il reconnaît qu'il n'y a pas de règles particulières d'« évaluations » esthétiques et éthiques ou d'inférences esthétiques et éthiques qui diffèrent des règles de la logique, Scheler admet tout de même qu'il existe des lois d'évaluation esthétique et éthique des valeurs. Et de telles lois, indique-t-il encore, n'entraînent pas des formes de jugement et d'inférence, mais des lois d'expérience de faits et de contenus spécifiques qui donnent une unité à l'éthique et à l'esthétique et la conviction de cette expérience. Par conséquent, on ne peut mettre la logique à un même niveau avec une science des valeurs telle que l'éthique ou l'esthétique simplement parce que celle-ci aussi est concernée par la valeur de la « vérité », puisque la vérité n'est pas une « valeur »⁵⁰⁷.

Les éléments émotifs de l'esprit, tels que le sentiment, la préférence, l'amour, la haine et la volonté, possèdent aussi, de l'avis de l'auteur, des contenus originaux *a priori* qui ne sont pas empruntés à la « pensée » et que l'éthique doit montrer comme étant indépendants de la logique. Il existe un ordre du cœur *a priori*, ou logique du cœur⁵⁰⁸. Dans cette optique, la phénoménologie des valeurs et la phénoménologie de la vie émotionnelle sont complètement indépendantes de la

⁵⁰⁶ M. Scheler, *Formalism in ethics, op. cit.*, p. 151.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 188–189.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 18.

logique, ayant un domaine autonome d'objets et de recherche. En fin de compte, l'apriorisme de l'amour et de la haine est le fondement irréductible de tous les autres apriorismes. C'est le fondement de la connaissance *a priori* de l'être, ainsi que de la volonté *a priori* des contenus. C'est dans l'apriorisme de l'amour et de la haine, et non dans la primauté de la raison « théorique » ou « pratique », que les sphères de la théorie et de la pratique trouvent leur ultime unité phénoménologique⁵⁰⁹.

Parce qu'il rejette l'idée que la rationalité n'est que théorique, Scheler va également rejeter l'éthique formelle qui tend à faire de la morale une sous-branche de la logique. L'éthique formelle désigne en effet la personne comme « personne rationnelle ». Mais comme le fait remarquer l'auteur de *Formalism in Ethics*, cette expression ne signifie pas qu'il appartient essentiellement à la nature de la personne d'accomplir des actes qui, indépendamment de toute causalité, suivent des lois idéales de sens et d'état (logique, éthique, etc.) ; le formalisme révèle plutôt, avec cette seule expression, son hypothèse matérielle implicite que la personne est essentiellement un sujet logique qui pose des actes rationnels, c'est-à-dire des actes qui suivent ces lois idéales. Ou, en un mot, la personne est le X d'une activité rationnelle ; la personne morale, donc, le X de l'activité volontaire conforme à la loi morale. Au lieu de montrer d'abord en quoi consiste l'essence de la personne avec son unité spéciale et de démontrer ensuite que l'activité rationnelle appartient à cette essence, on suppose que l'être de la personne n'est qu'un point de départ, un X d'une volonté rationnelle légitime ou une activité rationnelle pratique⁵¹⁰.

Cette dégradation de la partie théorique du composé humain au profit du composé émotionnel fait de l'éthique quelque chose d'éminemment personnel. Même si les émotions peuvent toucher un grand nombre de personnes à la fois, elles sont d'abord liées à un seul individu. C'est du moins la grande thèse défendue dans *Person and Self-value* qui est au fond une trilogie composée de trois essais, « La honte et le sentiment de modestie », « La repentance et la renaissance » et « Les personnes exemplaires et les leaders ». Nous ferons remarquer cependant que tous les premiers éléments qui composent ces couplets (honte, repentance et personnes exemplaires) renvoient à des expériences qui ne peuvent être faites par un seul

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 371.

individu, mais nécessitent une considération de l'individu en tant que membre d'une communauté. C'est cette ultime impossibilité pour la personne d'être seule qui fait dire à Scheler que le principe fondamental de l'éthique est « la solidarité ».

Scheler établit ainsi « le principe de solidarité » en l'opposant évidemment à l'individualisme. Faisant une espèce d'état des lieux de la société moderne, Scheler constate la prédominance de l'égoïsme, dans les « formations communautaires » originelles, dont l'essence est pourtant caractérisée par ce principe de solidarité. L'expérience de la vie montre que ce sont d'abord certaines expériences - par exemple, la déception dans une confiance originale, l'expérience de la maladie qui attire toute l'attention sur son propre corps, etc., et la rationalisation simultanée de certaines expériences vitales qui conduisent au phénomène de « l'égoïsme »⁵¹¹.

Tout faux soi-disant individualisme, déclare-t-il, avec ses conséquences erronées et pernicieuses, est exclu de mon éthique par la théorie de la coresponsabilité originelle de chaque personne pour le salut moral de l'ensemble de tous les domaines des personnes »⁵¹². Ce principe de solidarité s'oppose à une conception matérialiste de la vie, conception caractérisée par la concurrence et l'envie. Une éthique guidée par le principe de solidarité verrait les biens d'autant moins estimés qu'ils seraient moins susceptibles d'être « possédés »⁵¹³.

Le principe de solidarité dans le bien et le mal, dans la culpabilité et le mérite, stipule qu'il y a une culpabilité collective et un mérite collectif en plus et indépendamment de la culpabilité dont un individu est coupable et du mérite qui est « mérité »⁵¹⁴. La culpabilité et le mérite collectifs ne représentent pas la somme de la culpabilité et du mérite individuels auxquels chaque individu participe (de façon déterminée et changeante). Ce principe stipule en outre que chaque individu n'est pas seulement responsable de ses propres actes, mais aussi à l'origine, « coresponsable » de tous les actes des autres. Il n'affirme donc pas que la coresponsabilité morale de chacun envers les autres repose uniquement sur des obligations mutuelles résultant de promesses et de contrats dans lesquels la

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 279.

⁵¹² *Ibid.*, p. xxiv.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 269.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 496.

responsabilité de l'accomplissement ou de l'omission des valeurs morales a été « librement » assumée, mais, au contraire, que sa propre responsabilité s'accompagne à l'origine de coresponsabilité pour cet accomplissement et omission⁵¹⁵.

Il faut relever toutefois que l'éthique de Scheler ne se déploie pas suite à une dissolution absolue de l'individu dans la communauté. Il fait bien la nuance en indiquant que la personne seule est l'ultime porteur de valeur, même si en aucun cas la personne n'est un fondateur de valeurs. Le personnalisme de Scheler tel qu'il est mis en exergue dans les trois ouvrages que nous avons déjà mentionnés n'est donc pas, comme chez Kant et Nietzsche, du singularisme. « *Le personnalisme de Kant est, dit Scheler, le singularisme rationnel ; celui de Nietzsche, le singularisme empirique. Les deux philosophes nient le principe de solidarité.* »⁵¹⁶ Il faut pourtant expliquer clairement cette idée. Comment la personne et la communauté peuvent-elles être toute deux mises en avant alors que la mise en avant de l'une se traduit généralement par le retrait de l'autre ?

L'auteur répond en expliquant que la solidarité communautaire dont il parle est d'un type spécial. Comme il le fait remarquer, il existe une forme particulière de solidarité dans une communauté de vie qui, contrairement à une autre forme supérieure, peut être appelée « solidarité représentable ». Cette solidarité naît du fait que, bien que les expériences de l'individu soient données en tant que telles, elles varient en termes de cours et de contenu dans leur totale dépendance aux variations de l'expérience collective. Certes, les expériences d'un individu lui sont données comme des expériences uniques, mais seulement sur la base d'un acte singularisant spécial qui l'éloigne, pour ainsi dire, du tout commun. Cette solidarité implique que la responsabilité de soi, lorsqu'elle est vécue, se construit sur une expérience de coresponsabilité pour la volonté et l'action de la communauté entière. Et c'est pourquoi l'individu est en principe « représentable » par d'autres individus conformément à la loi, en conformité avec l'entreprise, mais néanmoins changeante, structure de formes qui correspondent aux différents domaines de tâches de la communauté, et qui sont appelées caste, classe, dignité, profession, etc. Selon le

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 497.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 516.

type de structure⁵¹⁷. Au stade ultime, le principe de solidarité devient « non représentatif » : l'individu est coresponsable de toutes les autres personnes individuelles dans la personne collective non seulement en tant que représentant d'une fonction, d'un rang ou de toute autre valeur positionnelle dans la structure sociale, mais aussi, et surtout, en tant que personne personnelle unique et porteuse de conscience individuelle⁵¹⁸.

Ce qu'il faut retenir de Scheler, dans le cadre de notre étude, c'est son rejet de la logique au profit du sentiment. Moore n'est pas exactement un sentimentaliste à la manière de Scheler, mais il explique lui aussi que l'éthique n'est pas objet de logique.

8.3.2. L'anti-naturalisme de Moore

Ce qu'on retient d'ordinaire de l'intuitionnisme de Moore, c'est son opposition au naturalisme. Il s'agit au fond de ce qu'il est devenu classique d'appeler l'argument de la question ouverte (*the Open Question Argument*). Selon ce dernier, pour savoir si l'on peut donner une définition du « bien » il suffit de se demander si l'inversion du prédicat et du sujet dans la définition ainsi formulée et à travers une formulation fait sens. D'ordinaire, si une telle question ne fait pas sens, c'est que la définition est bonne et que le *definiens* est une reprise analytique du *definiendum*. Si par exemple on définit un « triangle » comme « une figure géométrique à trois côtés dont la somme des angles fait 180 degrés », il n'est plus sensé de demander « une figure géométrique à trois côtés dont la somme des angles fait 180 degrés est-elle un triangle ? » Cette impossibilité de poser la question indique que la définition du triangle est bonne.

A contrario, si l'on définit le « bien » comme « tout ce qui est plaisant », il fait sens de se demander « tout ce qui est plaisant est-il bien ? » Ici, la possibilité de la question montre que la définition donnée du bien n'est pas analytique. Il s'ensuit, de l'avis de Moore, que toute définition du bien laisse toujours la porte ouverte à une question, d'où le nom d'« argument de question ouverte ». Moore a même

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 527.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 534.

inventé le concept de « sophisme naturaliste » pour dénommer les tentatives ainsi faites pour définir le bien.

Quand on sait que la définition est au cœur même du langage et de la logique, poser l'impossibilité de définir le bien, comme le fait Moore, c'est clairement poser la séparation de la logique d'avec l'éthique.

L'intuitionnisme éthique non épistémique ainsi présenté, passons maintenant à l'intuitionnisme épistémique.

8.3.3. Sidgwick et les trois méthodes de l'éthique

Chez Sidgwick, contrairement à Scheler, l'intuitionnisme est bien une méthode de connaissance et non un vécu. L'intuitionnisme éthique désigne la méthode à partir de laquelle la justesse des actions est connue sans en considérer les conséquences. Sidgwick traite de l'intuitionnisme de façon assez détaillée dans plusieurs parties de son ouvrage *The Methods of Ethics*⁵¹⁹. Au huitième chapitre du livre I⁵²⁰, Sidgwick distingue trois méthodes intuitionnistes : l'intuitionnisme perceptif, l'intuitionnisme dogmatique et l'intuitionnisme philosophique.

Selon la méthode perceptive, chaque personne connaît la justesse d'une action en se fiant à ce que lui dit sa conscience pour le cas considéré⁵²¹. Ici, on ne se fie pas à des règles générales pour déterminer ce qui est juste ou ne l'est pas ; on procède au cas par cas. La méthode perceptive privilégie une approche *casuistique* de l'éthique. Il est vrai qu'une inférence est parfois possible à ce niveau sauf qu'on ne sait à l'avance s'il faut procéder déductivement ou inductivement⁵²². Selon la méthode perceptive donc, la justesse de l'action est une perception momentanée de l'acte comme étant juste ou injuste, à partir de ce que notre conscience nous dit à un moment donné. Sidgwick appelle encore cette méthode la méthode *ultraintuitionnelle*, car dans sa forme extrême, elle ne reconnaît que les intuitions immédiates et récuse toute forme de raisonnement en matière de morale⁵²³.

⁵¹⁹ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* [1874], 7e, London: Palgrave Macmillan, 1962.

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 96 sq.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 99.

⁵²² *Ibid.*, p. 98.

⁵²³ *Ibid.*, p. 100.

Avec l'intuitionnisme dogmatique par contre, on ne récuse pas toute forme de raisonnement en matière de morale. Au contraire, on pose comme axiomatiques les règles communément admises dans la société concernée⁵²⁴. L'intuitionnisme dogmatique part du principe que l'intuitionnisme perceptif est faillible puisqu'il ne repose pas sur un consensus avec les autres membres de la communauté. Redoutant une remise en question systématique de leurs choix moraux, les hommes préfèrent se fier à ce qui est admis dans la communauté. Mais même s'ils peuvent justifier leurs choix par cette raison qu'ils ne sont pas étrangères à ce qui est communément admis, il reste tout de même que cette justification est bien légère, car elle ne questionne pas les bases sur lesquelles la société a précisément adopté lesdites règles. L'intuitionnisme dogmatique fonctionne plus sur la base d'une sacralisation des règles admises (loi, textes religieux, etc.), règles qui une fois graduellement intégrées par les individus, développent en eux des automatismes par lesquels tout processus de réflexion est écarté.

La dernière méthode de l'intuitionnisme recensée par Sidgwick est la méthode philosophique. L'intuitionnisme philosophique est un processus de contemplation par laquelle on s'habitue à comprendre *a priori* ce qu'il faut faire⁵²⁵. Cette méthode entend aller au-delà des deux méthodes précédemment citées en déterminant ce qui justifie les intuitions. Même si la dernière méthode de l'éthique admet la morale commune comme son fondement ultime, son but est de fonder, par l'argumentation, l'intuitionnisme et d'expliquer pourquoi la moralité doit reposer sur des intuitions⁵²⁶.

Il faut souligner ici que même si ces trois méthodes de l'éthique sont spécifiques, l'auteur met en garde de ne pas les considérer comme absolument irréconciliables les unes avec les autres. Au contraire, il faut les considérer comme des étapes successives de construction de la méthode de l'éthique en général⁵²⁷.

⁵²⁴ *Id.*

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 102 ; pp. 214–216.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 214–216.

8.3.4. L'intuitionnisme méthodologique de Ross

Dans *The Right and the Good* (1930)⁵²⁸ Alf Ross plaide en faveur d'une vision distincte de la métaphysique de la morale, de l'éthique normative et de l'épistémologie morale. Ross est un réaliste moral. Il croyait que la justesse et la bonté sont des caractéristiques objectives du monde, tout comme le sont la forme, la taille et la masse. L'ordre moral, écrit-il, fait tout autant partie de la nature fondamentale de l'univers que la structure spatiale ou numérique exprimée dans les axiomes de la géométrie ou du calcul⁵²⁹.

Nous ne faisons rien de bien par nos attitudes morales, nos conventions, notre culture, ou quoi que ce soit d'autre, pas plus que nous n'arrangeons les choses de cette façon. Nos attitudes morales sont plutôt des réponses à la bonté et à la justesse perçues. Et lorsque nos attitudes sont appropriées, c'est parce que quelque chose est ce que nous pensons qu'il est, c'est-à-dire qu'il est vraiment bon ou mauvais. Ce qui rend notre croyance morale vraie est la propriété, ou caractéristique objective de cette croyance. À cet égard, les jugements de valeur sont comme les jugements de couleur. Si mon jugement que le mur est rouge est correct, ce sera parce que le mur a une certaine propriété de couleur, la propriété d'être rouge. De même, si mon jugement que quelque chose est bon est correct, ce sera parce que cette chose a une certaine propriété de valeur, la propriété d'être bon.

Le réalisme de Ross a pour conséquence que s'il n'y a pas de propriétés de valeur dans le monde alors tous nos jugements de valeur seront erronés. Car si c'est l'existence de propriétés morales qui rend nos jugements moraux vrais, alors s'il n'y a pas de telles propriétés, alors aucun de nos jugements moraux ne serait vrai. Penser que tous nos jugements moraux sont faux, c'est embrasser une théorie d'erreur sur la valeur. Selon la théorie de l'erreur, les désaccords moraux sont comme des désaccords sur la couleur d'une chose dans un monde objectivement incolore. Vous pourriez penser que la balle est rouge, alors que nous pourrions penser qu'elle est orange. Mais nous nous tromperions tous les deux. Car nous pensons tous les deux qu'il a une couleur que, dans un univers incolore, il n'a pas.

⁵²⁸ A. Ross, *The Right and the Good* [1930], Oxford : Clarendon Press, 2007.

⁵²⁹ *Ibid.*, pp. 29–30.

Il en serait de même des désaccords sur la valeur d'une chose dans un monde objectivement sans valeur. Vous pourriez penser que quelque chose est bon, alors que je pourrais penser que c'est mauvais. Mais nous nous tromperions tous les deux, car nous pensons tous les deux qu'il a une valeur que, dans un univers sans valeur, il n'a pas.

Bien que le réalisme moral de Ross l'engage à croire que, dans un univers objectivement sans valeur, tous nos jugements évaluatifs seraient erronés, il soutient qu'il n'y a aucune raison de penser que l'univers est sans valeur⁵³⁰. Il est donc d'avis que certains de nos jugements moraux sont vrais, et ce qui les rend vrais, c'est la présence de valeurs objectives.

Mais même si Ross était réaliste, il n'était pas naturaliste. Cela signifie qu'il pensait que les propriétés morales ne peuvent pas être comprises en termes totalement non moraux ou, pour utiliser une terminologie proche de Moore, qu'elles ne sont pas réductibles à des propriétés non morales. Si vous définissez « juste » comme signifiant ce qui est approuvé par la communauté, vous proposez une définition naturaliste. Si les propriétés morales peuvent être définies en termes de propriétés naturelles, alors les questions morales seront décidables au moyen de l'observation empirique. Si les propriétés morales ne peuvent pas être définies de cette manière, alors les questions morales ne sont pas décidables empiriquement. Ross ne nie pas que certaines questions empiriques seront pertinentes pour décider si nous devons ou non agir de certaines façons. Ce qu'il dit, c'est que même lorsque tous les faits empiriques sont connus, il y a encore un autre jugement moral à faire, à savoir si ces faits empiriques rendent un certain acte juste, ou bon.

En plus d'insister sur le fait que la justesse et la bonté sont des propriétés non naturelles, on considère que ce sont des propriétés simples. Le point de vue selon lequel la justesse et la bonté sont des propriétés simples est le point de vue selon lequel elles ne sont pas des combinaisons de deux ou plusieurs propriétés ou relations, telles que la relation d'être approprié (moral) et la propriété d'être approuvé (non moral), ou la relation causale (non moral) et la propriété d'être meilleur (moral). Ross a soutenu que si une propriété est simple, elle ne peut être

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 82.

définie. Par conséquent, il a soutenu que la simplicité de la justesse et de la bonté implique que ces propriétés sont indéfinissables. Dans sa théorie normative, Ross défend donc une forme d'« intuitionnisme méthodologique ».

Les intuitionnistes méthodologiques soutiennent qu'il existe une pluralité de principes premiers qui peuvent entrer en conflit, et qu'aucune règle de priorité explicite pour résoudre de tels conflits ne peut être fournie. Cela signifie que les principes du devoir ne peuvent en fin de compte être fondés sur un seul principe fondamental, comme le croient les conséquentialistes et les kantien. Ce pluralisme s'applique non seulement à la justice, mais aussi au bien. Ross soutient qu'il n'existe aucune valeur maîtresse, comme le plaisir, le bien-être ou le bonheur, en fonction de laquelle la valeur de tous les autres biens peut finalement être comprise. Il y a plutôt un certain nombre de choses qui sont bonnes en soi (Ross énumère la vertu, le plaisir, la connaissance et la justice⁵³¹) et dont la valeur n'a donc pas besoin d'être dérivée de la valeur de quoi que ce soit d'autre.

En plus, Ross était un intuitionniste épistémologique. Les intuitionnistes épistémologiques soutiennent que nous pouvons savoir directement (intuitivement) que certaines choses sont bonnes ou justes pour leur propre compte. Nous pouvons connaître ces choses directement parce que les propositions qui affirment que ces choses sont bonnes ou justes vont de soi. Dire que ces propositions sont évidentes, c'est dire qu'elles peuvent être connues, sur la base de leur compréhension, et donc connues *a priori*. Ross n'a pas soutenu que toutes les propositions morales soient évidentes. Seules les propositions morales les plus fondamentales peuvent être ainsi connues. Les jugements particuliers fondés sur ce que nous devrions faire dans des situations spécifiques ne sont pas évidents, ni même connus. Pour Ross, on ne peut qu'avoir une opinion probable sur ce genre de choses.

Nous pouvons donc identifier quatre points de vue clés qui sont au centre de l'éthique intuitionniste de Ross. Le premier est le réalisme moral, le deuxième est

⁵³¹ Par justice, Ross entend la répartition du bonheur, ou plaisir, en proportion du mérite (vertu). Il ne mentionne pas toujours cette valeur lorsqu'il énumère les biens de base, et dit donc parfois qu'il y a trois choses qui sont intrinsèquement bonnes. Il est clair, cependant, qu'il pensait que la justice est un bien intrinsèque distinct dont la structure diffère des trois autres en ce qu'elle est complexe, alors qu'ils sont simples.

l'idée que les propriétés morales sont des propriétés simples et non naturelles, le troisième est son engagement en faveur d'un pluralisme irréductible sur le juste et le bien, et enfin l'idée que les propositions morales fondamentales vont de soi.

Au final, l'histoire de l'intuitionnisme éthique nous montre que le rapport de l'intuitionnisme éthique à la logique reste mitigé. Le désir de mettre fin à cette indécision a conduit à de nouvelles recherches dans le domaine de la métaéthique. Nombre de ces recherches essaient de recoller le lien brisé entre les normes et les faits. On a ainsi assisté à la naissance de ce qu'il est désormais commun d'appeler la philosophie morale expérimentale. C'est cette piste que nous allons explorer au chapitre suivant.

CHAPITRE 9

DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE

Nous avons hérité de nos ancêtres un ensemble d'intuitions. Nous devons à présent décider de celles d'entre elles qui doivent être changées⁵³².

Peter Singer, *Practical Ethics*

Puisque le chapitre précédent n'a pu permettre de décider de la séparation ou de la réconciliation entre l'éthique et la logique dans le cadre de l'intuitionnisme éthique, ce chapitre est destiné à trancher sur cette question. Notre objectif dans ce dernier chapitre est de montrer que les propositions éthiques existent. Notre stratégie consiste à démonter l'argument central sur lequel s'appuient les intuitionnistes pour montrer l'irrationalité fondamentale de l'éthique : l'argument du désaccord moral. Dans la première section, nous exposons cet argument sous ses différentes formes avant de mobiliser dans la seconde section quatre arguments pour montrer qu'il est intenable.

9.1. LE PROBLÈME DU DÉSACCORD MORAL

9.1.1. L'argument du désaccord moral : version classique

L'argument du désaccord est une raison majeure pour laquelle les éthiciens rejettent l'intuitionnisme. Il vient naturellement à l'esprit des gens de s'opposer à l'intuitionnisme en soulignant que les gens ne sont pas d'accord sur des questions morales. L'intuitionnisme prétend que nous savons ce qui est juste, du moins en ce

⁵³² En Version originale : "We have inherited a set of moral intuitions from our ancestors. Now we need to work out which of them should be changed."

qui concerne les principes intuitifs, car ils sont évidemment vrais. Si c'est le cas, demandent les pourfendeurs, pourquoi les gens ont-ils des désaccords moraux ?

L'argument du désaccord est le plus souvent présenté comme une déclaration de désaccord. En effet, l'intuitionnisme rendrait les déclarations de valeur invérifiables, car il est notoire que ce qui semble intuitivement certain à une personne peut sembler douteux, voire faux, à une autre. Ainsi, à moins qu'il ne soit possible de fournir un critère permettant de choisir entre des intuitions contradictoires, un simple appel à l'intuition ne sert à rien pour tester la validité d'une proposition. Selon Mackie par exemple, « les différences radicales entre les jugements moraux du premier ordre font qu'il est difficile de considérer ces jugements comme des appréhensions de vérités objectives »⁵³³. Apparemment, Mackie pense que le désaccord pose un tel problème pour l'intuitionnisme qu'il n'est pas jugé nécessaire de présenter un argument clair, rigoureux et bien structuré en sa faveur. Et, malheureusement, la plupart des éthiciens sont d'accord.

Il serait utile d'essayer de saisir l'argument commun à ces différents énoncés du problème. Il semble avoir la forme suivante.

(A) Si nous avons une connaissance morale intuitive, il ne devrait y avoir aucun désaccord moral.
Il y a un désaccord moral.
Par conséquent, nous n'avons pas de connaissance morale intuitive.

L'argument semble valide. Le fait d'un désaccord moral est indiscutable. Donc, si l'intuitionnisme doit survivre, la première prémisse doit en quelque sorte se révéler fausse. Prenant d'abord la « connaissance intuitive » dans la prémisse majeure pour signifier la connaissance intuitive des propositions évidentes, nous pourrions modifier la première prémisse de (A) pour l'adapter à notre connaissance évidente des principes intuitifs que nous avons :

(B) si nous avons une connaissance intuitive des propositions morales évidentes, il ne devrait y avoir aucun désaccord moral.
Il y a un désaccord moral.
Par conséquent, nous n'avons pas de connaissance morale intuitive.

⁵³³ J. L. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin, 1977, p. 36. Cité par D. Kaspar, *Intuitionism, op. cit.*, p. 44. Nous traduisons.

Comme (A), l'argument (B) semble valide. Il semble représenter l'argument du désaccord souvent invoqué par les anti-intuitionnistes.

9.1.2. L'argument du désaccord moral : le désaccord des experts

À travers l'ouvrage de Robert Audi, *Moral Perception* dont nous allons bientôt parler, on constate que l'argument du désaccord est effectivement revenu sous une nouvelle forme, ce qu'on a appelé l'argument du désaccord des experts. En examinant le rôle des experts en éthique et en mathématiques, on pourrait conclure qu'il n'existe pas de consensus comparable sur la vérité des principes moraux parmi ceux qui pourraient être qualifiés d'« experts » ou d'autorités sur les questions morales. Ross, Moore et Sidgwick sont sans doute considérés comme des « experts » de la moralité. Cependant, ils ne s'entendent pas sur la véracité de principes tels que « le mensonge est répréhensible ». On ne peut prétendre que les experts en éthique ne comprennent pas suffisamment les principes intuitifs, qu'ils n'y réagissent pas suffisamment ou qu'ils ne sont pas mentalement matures. Les réponses intuitionnistes antérieures à l'objection de désaccord, bien qu'elles soient adéquates pour la plupart des versions de l'objection de désaccord, semblent présenter un nouveau défi en cas de désaccord d'experts. Pouvons-nous honnêtement dire que les éthiciens, les chercheurs qui essaient de découvrir la vérité sur la moralité, utilisent deux poids, deux mesures contre la connaissance morale intuitive ? De plus, le désaccord des experts contourne apparemment le problème de l'hypothèse paresseuse qui a sapé les objections antérieures au désaccord. Il semble donc que l'objection de désaccord des experts constitue davantage une menace pour l'intuitionnisme que l'objection de désaccord classique.

9.1.3. L'argument du désaccord moral : l'inaction mondiale

L'argument du désaccord moral prend une autre forme qui lie l'argument directement au concept de solidarité que nous avons étudié au chapitre précédent lorsque nous parlions de l'intuitionnisme de Scheler. Voici la forme de l'argument :

(C) si nous avons une connaissance intuitive de nos devoirs, nous serions d'accord sur la façon d'agir face aux conflits mondiaux.
 Nous ne sommes pas d'accord sur la manière d'agir face aux conflits mondiaux
 Par conséquent, nous ne connaissons pas intuitivement nos devoirs

Il n'existe pas à notre sens de manière plus brève de formuler le problème. Et l'on voit que cette troisième version de l'argument est directement liée aux problèmes qui touchent nos sociétés actuelles, dans le contexte de globalisation que nous connaissons.

Des réponses des intuitionnistes aux trois versions du désaccord que nous venons de présenter, nous verrons que les deux premières (Audi et Kaspar) se focalisent sur les deux premières formes de l'argument tandis que la dernière (Singer) se focalise sur la troisième forme.

9.2. DE LA RATIONALITÉ DES INTUITIONS ÉTHIQUES

9.2.1. Comprendre nos intuitions éthiques : l'apport de la philosophie morale expérimentale

La philosophie morale expérimentale est particulièrement intéressante dans le débat sur le rapport entre les intuitions morales et la logique dans une triple perspective : 1) elle enquête sur les intuitions morales de chacun et de tout le monde, 2) elle enquête sur les raisonnements moraux de chacun et de tout le monde et 3) elle propose des expériences de laboratoire sur la générosité ou la cruauté humaine, sentiments qu'on a souvent tendance à présenter comme intuitifs⁵³⁴. On pourrait se demander pourquoi il faut faire passer l'intuitionnisme éthique à l'épreuve de la méthode expérimentale. La réponse est la suivante : si l'on ne le fait pas, on reste indécis quant à la place que la rationalité tient dans les jugements moraux et il est alors possible qu'un sujet soit inconsistant, ayant pour des cas similaires, des intuitions différentes. Or on sait que l'une des injustices les plus basiques consiste à avoir des jugements moraux différents pour des cas similaires. La philosophie morale expérimentale est donc le moyen d'éviter du « deux poids deux mesures » en éthique⁵³⁵. Mais qu'est-ce que la philosophie morale expérimentale ? En quoi

⁵³⁴ Il est vrai que même si l'attitude de Wittgenstein a suggéré quelque chose comme l'intuitionnisme éthique, passer cet intuitionnisme à l'épreuve de la méthode expérimentale est quelque chose qui montre tout de suite de l'antiwittgensteinisme. L'idée de philosophie expérimentale suggère en effet que la philosophie ne se réduit pas à l'analyse conceptuelle.

⁵³⁵ Il est généralement admis qu'il existe trois principales règles morales : « Devoir implique pouvoir » (ou : « À l'impossible nul n'est tenu ») ; « De ce qui est, on ne peut pas dériver ce qui doit être » (ou : « Il ne faut pas confondre les jugements de fait et les jugements de

permet-elle de renforcer le lien que nous avons établi précédemment entre intuition et rationalité ? Dans la présente section, nous aborderons la question de la philosophie morale expérimentale surtout du point de vue de sa mise en balance de l'intuition et de la rationalité. Mais avant d'y arriver, nous souhaitons faire quelques précisions sur la légitimité même de la philosophie morale expérimentale, compte tenu de la séparation philosophie/science souvent présentée comme acquise.

Suivant une suspicion qui est devenue courante depuis les critiques adressées au Cercle de Vienne, toute collision entre la philosophie et les sciences, du point de vue méthodologique, est une dénaturation de la philosophie. C'est bien connu, dit-on, que la philosophie n'a pas besoin d'expérimentation pour prouver ses théories. Lorsqu'une discipline a accumulé des données nécessaires pour réduire le nombre de questions, elle cesse d'être philosophique pour devenir scientifique. La philosophie n'aurait rien à voir avec l'exactitude exigée par les sciences. Même les sciences humaines dont la demande d'exactitude est parfois reléguée au second plan au profit de la question de prédictibilité des comportements humains doivent être rigoureusement distinguées de la philosophie qui, elle, n'a d'autre fonction que de préserver la liberté de penser de l'individu. Il y aurait, en tout cas, une scission complète entre la philosophie et les sciences, qu'elles soient naturelles ou humaines. Mais cette scission est-elle justifiée ? Est-ce réellement une dénaturation de la philosophie que d'y utiliser une méthodologie propre aux sciences ? Pour les défenseurs de l'idée d'une philosophie expérimentale, un petit tour dans l'histoire de la philosophie nous permet assurément de répondre à ces questions par la négative.

Pour commencer, la philosophie morale expérimentale se sert d'études basées sur des expériences de pensées⁵³⁶ pour dire si toutes nos intuitions sont réellement consistantes d'une situation à une autre. On peut se rappeler quelques points de la

valeur ») et enfin « Il faut traiter les cas similaires de façon similaire » (ou : « Il est injuste de faire deux poids deux mesures »). Voir R. Ogien, *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine : et autres questions de philosophie morale expérimentale*. Paris: Grasset, 2011, p. 3.

⁵³⁶ De petites fictions, inventées spécialement pour susciter la perplexité morale en mettant en scène des personnages inventés, dans des situations hypothétiques moralement compliquées.

philosophie de Platon pour montrer que cette démarche n'est pas complètement nouvelle⁵³⁷.

Prenons le cas du mythe de Gygès dans le Livre II de *La République*. Glaucon, qui est ici l'interlocuteur actif, a confronté Socrate à trois raisons possibles pour lesquelles les gens agissent justement : 1) soit parce que la justice est un bien qui est souhaitable en soi, 2) soit parce qu'elle a des conséquences souhaitables et 3) soit parce qu'elle est souhaitable dans les deux sens⁵³⁸. Socrate opte pour la troisième réponse, la combinaison des deux premières. Glaucon, lui aussi, aimerait être convaincu que la justice est désirable aussi en soi, mais il est conscient de l'opinion commune que la justice est désirable non pas en elle-même, mais seulement pour ses conséquences. Il demande à Socrate de lui démontrer que la justice est bonne en soi. Pourtant, afin de rendre la tâche plus difficile pour Socrate, il s'efforce de plaider en faveur d'une vision commune. Il le fait en présentant d'abord une définition contractuelle de la justice⁵³⁹. En raison de leur nature, les gens veulent en obtenir le plus possible et, par conséquent, cela ne les dérange pas d'en obtenir plus que les autres, ou de leur enlever des choses. Ils comprennent cependant qu'ils ne peuvent le faire que s'ils sont plus forts et qu'il n'y a aucune garantie qu'ils seront toujours plus forts que les autres. Ils s'accordent donc sur certaines règles de répartition et de propriété qui déterminent désormais ce qui est juste. Ces règles sont assorties de sanctions afin que leur violation ait des conséquences désagréables.

Ainsi, les gens s'en tiennent aux règles parce qu'ils comprennent que, tout bien considéré, les conséquences d'être juste sont meilleures que celles d'être injuste. Afin de soutenir cette définition, Glaucon raconte ensuite l'histoire de Gygès. Gygès était un berger au service du roi de Lydie. Un jour, il trouva dans une grotte souterraine un anneau qui pouvait le rendre invisible. Ce faisant, cet anneau lui permettait de faire et d'obtenir ce qu'il voulait sans être découvert. Ce qu'il

⁵³⁷ On trouvera une étude plus complète dans l'article d'Alexander Becker, «Thought Experiments in Plato», dans *The Routledge Companion to Thought Experiments*, pp. 48 sq.

⁵³⁸ Platon, *La République*, 357b–d.

⁵³⁹ *Ibid.*, 358e–359 b.

voulait, c'était d'abord la femme du roi, puis la position du roi. Avec l'aide de la bague, il a obtenu les deux facilement. Maintenant, considérez, continue Glaucon, deux personnes, une juste, une injuste, toutes les deux étant donné une telle bague : comment se comporteraient-elles ? En fin de compte pas si différemment, dit Glaucon. Même le juste ne pourrait résister à la chance de prendre ce qu'il veut s'il n'avait plus à craindre les conséquences. C'est donc la conclusion de Glaucon, une preuve certaine que personne n'agit avec justice si ce n'est pour les conséquences d'agir avec justice.

Il est évident que cette histoire a pour but d'établir une thèse qui est censée s'appliquer de manière générale. On prétend que la justice n'est souhaitable que pour ses conséquences. Ainsi, la première des contraintes énumérées ci-dessus est remplie. De plus, l'histoire nous invite à imaginer une situation — les détails du mythe ne sont qu'un embellissement de la situation que nous devons imaginer — et nous demande de décider, sur la base de ce que nous imaginons, si quelqu'un qui agit avec justice dans des conditions normales le ferait également dans des circonstances qui lui permettent d'éviter les sanctions liées aux violations de la justice. Glaucon lui-même suggère la réponse et qualifie cette décision de « preuve » ou de « signe sûr » (le mot grec *tekmêrion*). Ce que Glaucon fait ici peut s'appeler un appel aux intuitions de quiconque est concerné par l'histoire. Ceci est un trait caractéristique des expériences de pensée.

Par ailleurs, il apparaît clairement que nombre d'illustres philosophes ont utilisé la méthode expérimentale pour forger des théories philosophiques qui ont longtemps eu une grande estime de la part d'autres philosophes ou qui continuent à en avoir. Bien qu'on la pense nouvelle, Kwame Appiah⁵⁴⁰ par exemple rappelle qu'il s'agit là d'une pratique ancienne en philosophie. Platon et Aristote, dit-il, offraient des explications physiologiques sur le fonctionnement de l'âme humaine. Descartes se situe lui aussi dans cette même ligne puisqu'il essaie de montrer la relation du corps à l'esprit en évoquant une liaison mécanique. D'ailleurs, dans sa description de la philosophie comme un arbre⁵⁴¹, il place la morale, la mécanique

⁵⁴⁰ A. K. Appiah, *Experiments in Ethics*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

⁵⁴¹ Lettre-préface de l'édition française des *Principes* (1647) : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les

et la médecine au même pied d'égalité, comme si la morale avait quelque chose de mécanique et d'expérimental. De manière moins surprenante, les philosophes anglais dits empiristes ont mis la méthode expérimentale en avant à travers notamment le sous-titre d'un ouvrage comme le *Traité de la nature humaine* de Hume « *Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* ». Kant à qui l'on doit la paternité de la distinction entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques n'a jamais réussi à faire abstraction de l'apport de l'expérimentation dans la construction de théories philosophiques et le fait que ses recherches aient souvent porté sur les fondements ne doit pas nous faire penser au contraire⁵⁴². Partant de ces considérations, la prise en compte de données empiriques ne devrait pas être considérée comme une nouveauté ni même comme une rupture dans l'histoire de la philosophie.

Enfin, les développements scientifiques fournissent aujourd'hui, à travers les neurosciences, des possibilités d'explication autrefois inexistantes et dont la philosophie ne peut simplement plus se passer, sans que cela soit perçu comme une résistance injustifiée. Assumant la fin du « dogme de la dichotomie entre les faits et les valeurs » pour reprendre la formule de Hilary Putnam, elle se tourne vers les sciences naturelles pour trouver des moyens de clarifier ou de résoudre les problèmes traditionnels de philosophie morale. On a ainsi vu naître toute une sous-branche des neurosciences, la neuroéthique, dont les pionniers disent qu'elle est une tentative de relier l'éthique au cerveau. Il est vrai que l'abondance de littérature n'est pas synonyme de pertinence, mais elle témoigne au moins de l'existence d'un intérêt certain⁵⁴³. La neuroéthique est intéressante à la fois pour l'éthicien et pour le métaéthicien respectivement à travers ses deux branches que sont l'éthique de la neuroscience et la neuroscience de l'éthique.

branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale».

⁵⁴² On ne sera pas surpris de voir un historien de la psychologie comme Daniel Robinson ranger Hume et Kant parmi les figures marquantes de la psychologie. Voir D. N. Robinson, *An Intellectual History of Psychology*, Madison: University of Wisconsin Press, 1995, pp. 225–226.

⁵⁴³ Voir les entrées dans la bibliographie. On remarquera que l'essentiel des travaux date de 2007 au plus tard.

L'éthique des neurosciences fait référence à la branche de la neuroéthique qui cherche à développer un cadre éthique pour réglementer la conduite de l'enquête neuroscientifique et l'application des connaissances neuroscientifiques aux êtres humains ; la neuroscience de l'éthique fait référence à l'impact des connaissances neuroscientifiques sur notre compréhension de l'éthique elle-même. La neuroscience de l'éthique quant à elle englobe notre connaissance croissante des bases neuronales de l'action morale. Les neurosciences semblent promettre d'éclairer, et peut-être de challenger, des éléments centraux de l'éthique traditionnelle : notre libre volonté, notre capacité à connaître notre propre esprit, peut-être la substance même de la morale elle-même. Leurs découvertes nous donnent l'occasion de réévaluer ce que signifie être un être humain responsable, faisant apparemment des choix libres parmi les alternatives. Elles jettent de la lumière sur notre capacité à contrôler nos désirs et nos actions, ainsi que sur la manière et les raisons pour lesquelles nous perdons le contrôle. Elles offrent aux annonceurs et aux gouvernements des moyens possibles de canaliser notre comportement.

De ce qui a été dit jusqu'ici, on retiendra que la philosophie morale expérimentale est une discipline qui mêle l'étude scientifique de l'origine des normes morales dans les sociétés humaines et animales, et la réflexion sur la valeur de ces normes⁵⁴⁴. La philosophie, disait déjà Hegel, est fille de son temps. Pourquoi en serait-il autrement de la philosophie morale ? La philosophie morale ne devrait-elle pas elle aussi prendre en considération la vie réelle des hommes et des découvertes de leur temps ? En tout cas, on peut aisément constater que les études en psychologie et en neurosciences reconfigurent de manière importante notre compréhension de l'intuition.

Plusieurs expériences en psychologie expérimentale prouvent en effet que nous sommes souvent tentés d'avoir le préjugé de correspondance. Pour ne prendre qu'un cas classique⁵⁴⁵, en 1967 par exemple, des sujets avaient eu pour tâche de lire des ouvrages pros ou anti Castro et de dire si les auteurs de ces ouvrages étaient

⁵⁴⁴ Appiah, *Experiments in ethics*, *op. cit.*, pp. 5 sq.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

favorables ou opposants au régime de Fidèle Castro. Le résultat est que la grande majorité de sujets déduisait que les auteurs des ouvrages pro-Castro étaient favorables au régime tandis que ceux des ouvrages anti-Castro étaient des opposants. Le problème avec ces sujets est qu'il était clairement indiqué lors de l'expérience que ces auteurs avaient été entraînés à dessein pour écrire pour ou contre. Mais ce détail, indiquent les expérimentateurs, n'a pas été pris en compte par les sujets dans la mesure où ils avaient déjà le préjugé de correspondance. Le préjugé de correspondance ou ce qu'on appelle encore l'« Erreur Fondamentale d'Attribution » consiste à établir une correspondance entre la conduite et le caractère ; prenant l'acte bon posé dans une situation donnée, un contexte donné, pour l'indication de la bonté de la personne. C'est donc dire que grâce à la philosophie morale expérimentale, on écarte du premier coup l'intuition qu'une personne peut être fondamentalement bonne.

Au total, avec la philosophie morale expérimentale, on voit qu'on a à peine commencé à se départir de la rationalité, quand bien même on se vante de n'avoir affaire qu'à des intuitions. Toutefois, il y a une objection possible à cette association entre intuitionnisme et rationalité. Si elles sont associables, qu'est-ce qui peut expliquer que nous ayons des désaccords quant à nos obligations ? Les mathématiques sont rationnelles, nous savons par exemple que 2 et 2 font 4 ; il n'y existe pas de désaccord. Mais dans le même temps, nous ne sommes pas d'accord sur la valeur du capitalisme, sur l'acceptabilité de l'avortement, sur le caractère sacré de la vie privée, etc. En tout cas, la rationalité serait exclusive de désaccord ; et s'il existe des désaccords entre nos différentes intuitions, alors elles ne peuvent être rationnelles. La rationalité de l'éthique est donc clairement remise en question, une nouvelle fois, à travers ce que nous appellerons « l'argument du désaccord moral ». Notre but dans le reste de ce chapitre est de montrer l'invalidité de cet argument.

9.2.2. Les faits moraux existent : L'idée d'une perception morale chez Robert Audi

Robert Audi a mené le renouveau intuitionniste. Son premier grand énoncé d'intuitionnisme se trouvait dans son article de 1996, « Intuitionism, pluralism and

the foundations of ethics »⁵⁴⁶. Il s’y concentre sur les questions épistémologiques. La chose la plus importante qu’il fait est de trier ce que les affirmations de l’intuitionnisme impliquent et n’impliquent pas, et ce qu’elles présupposent et ne présupposent pas. Dans cette section, nous passerons en revue quelques-unes des principales affirmations d’Audi concernant l’épistémologie de l’intuitionnisme.

L’une des principales choses qui ont entravé la promotion de l’intuitionnisme est le fait qu’il repose sur le concept de la preuve en soi. En faisant de l’évidence une notion défendable et plausible, Audi a forcé les éthiciens à revoir leur intuitionnisme. L’intuition la plus importante d’Audi est qu’il y a eu une certaine confusion entre deux actes mentaux différents. D’une part, nous pouvons dire que nous avons appréhendé la vérité d’une proposition qui va de soi. Un exemple serait celui où nous appréhendons qu’il soit vrai que « tenir ses promesses est nécessaire », en supposant que ce soit évidemment vrai. D’un autre côté, on pourrait penser qu’on appréhende l’évidence même d’une telle proposition. Nous pourrions donc considérer que « tenir nos promesses est nécessaire » et croire que nous avons appréhendé non seulement sa vérité, mais aussi sa propre évidence. Il est clair que l’appréhension de la vérité de p et l’appréhension de son évidence sont deux états mentaux distincts.

Malheureusement, ces deux états mentaux n’ont pas été bien séparés sur le plan éthique. Chacun peut appréhender la vérité de certaines propositions. Lorsque nous apprenons les concepts de base et les notations de l’arithmétique, nous pouvons appréhender la vérité de $2 + 2 = 4$. L’intuitionnisme prétend que tout le monde peut appréhender de la même manière la vérité de « Faire du mal aux autres est mal ». Lorsque nous le faisons dans les deux cas, nous portons des jugements épistémiques de premier ordre. Les jugements de premier ordre sont des affirmations épistémiques sur le monde, y compris des choses perceptibles, comme les chiens et les chats, et des choses appréhensibles, comme les nombres et les relations logiques. Mais une affirmation en soi est une affirmation de la manière dont nous apprenons à connaître une proposition donnée. Il s’agit d’un jugement de

⁵⁴⁶ R. Audi, “Intuitionism, pluralism, and the foundations of ethics,” dans W. Sinnott-Armstrong & M. Timmons (Eds), *Moral Knowledge?: New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 101–136.

second ordre qui concerne le fondement épistémique de notre jugement de premier ordre. « $2 + 2 = 4$ est vrai » est un jugement de premier ordre. « Je sais que ' $2 + 2 = 4$ ' est vrai parce que c'est évident » est un jugement de second ordre.

Nous devons séparer les jugements de premier et de second ordre. Il est crucial de reconnaître que nos jugements sur les connaissances de premier ordre ne contiennent pas de jugements de second ordre sur nos jugements de premier ordre. Quand nous appréhendons que $2 + 2 = 4$ est vrai, cela ne signifie pas que nous savons que la base de notre connaissance est sa propre évidence. En ce qui concerne la connaissance morale, Audi déclare : « En tant qu'agents moraux, nous avons besoin d'une connaissance intuitive de nos devoirs ; nous n'avons pas besoin d'une connaissance intuitive (ou même autre) du statut [épistémique] des principes du devoir »⁵⁴⁷.

Audi nous aide à comprendre que nous nous sommes peut-être trompés sur l'évidence à plusieurs égards. D'abord, nous n'avons pas besoin d'appréhender l'évidence d'une proposition évidente pour savoir qu'elle est vraie. D'autre part, l'utilisation d'une pensée similaire nous permet de voir qu'un certain nombre d'autres propriétés ne doivent pas être appréhendées pour qu'une proposition soit évidente : sa nécessité, sa certitude ou sa capacité à nous forcer à y croire.

Quel rapport existe-t-il entre cette analyse et la question du désaccord moral ?

9.2.2.1. La différence entre l'objectif et le quantifiable

La première réponse d'Audi au problème du désaccord est abordée par rapport à ce qu'il appelle l'argument de la tolérance⁵⁴⁸. Sa réponse consiste en somme à révéler le fondement universel de l'argument en distinguant l'objectif du quantifiable de manière à ce que l'éthique se révèle objective, mais non quantifiable. Avant d'en venir à l'objectivité de l'éthique proprement dite, Audi montre d'abord comment le désaccord entre scientifiques ne fait pas obstacle à la prétention scientifique à la connaissance véritable, à la possibilité d'un désaccord

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁴⁸ R. Audi, *Moral Value and Human Diversity*, Oxford : Oxford University Press, 2007, pp. 24 *sq.*

rationnel⁵⁴⁹ et ainsi de suite, montre des similitudes entre désaccord moral et désaccord scientifique.

Tout comme il y a un désaccord moral, dit-il, il y a des désaccords scientifiques, mais au moins la plupart des désaccords moraux disparaissent lorsque les parties sont libérées des confusions et parviennent à s'entendre sur tous les faits pertinents (non moraux). Les désaccords moraux sur des questions complexes sont un domaine dans lequel l'enquête scientifique peut être cruciale pour l'application pratique de l'éthique. Envisagez la peine capitale. Est-il plus dissuasif que l'incarcération à long terme ? Cela nuit-il à ceux qui doivent l'administrer ? Peut-être, dit Audi, que seule une enquête prudente sur ce que nous entendons par scientifique peut nous le dire.

Certes, la peine capitale peut être une exception à la thèse selon laquelle une compréhension adéquate des faits pertinents tend, lorsque les faits sont analysés sans confusion, à produire un accord moral. Mais le désaccord factuel sur ses effets est certainement un élément majeur du différend. La logique l'est aussi : un mauvais raisonnement, même à partir de tous les faits pertinents, peut expliquer les désaccords qui divisent moralement des gens qui seraient autrement d'accord. Mais il peut aussi y avoir des cas analogues où les scientifiques s'entendent sur les données expérimentales dans un domaine donné et diffèrent dans les théories qu'ils adoptent pour expliquer les données. La science ne devrait pas être représentée comme un domaine où le consensus est universel - ou même toujours possible⁵⁵⁰.

Passant maintenant à l'éthique proprement dite, Audi observe qu'il existe une confusion généralisée au sujet du relativisme et d'autres points de vue concernant les fondements de la moralité. Non seulement beaucoup de gens ont tendance à penser que la relativité circonstancielle implique la relativité du statut et qu'ainsi, l'objectivité de l'éthique impliquerait un absolutisme intolérant. C'est une erreur. Là encore, il est utile de comparer l'éthique et la science.

La science est objective, surtout en s'appuyant sur des méthodes d'investigations intersubjectives, celles que tout investigateur compétent peut

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

utiliser ; mais la science est aussi faillibiliste, ses normes et méthodes supposent la possibilité d'erreurs. Elle n'est pas absolutiste parce qu'elle revendique la certitude de ses conclusions. Elle développe des degrés de preuve pour ses hypothèses et théories, mais elle ne prétend pas les prouver absolument ou d'une manière qui empêche le doute rationnel. *A contrario*, il faut reconnaître que l'éthique n'est pas quantitative, comme le sont les sciences naturelles. Nous ne pouvons pas mesurer l'obligation comme nous pouvons mesurer la durée. Mais la quantification n'est pas nécessaire pour l'objectivité, comme le montre le cas des sciences sociales.⁵⁵¹ Elles peuvent obtenir des explications et une bonne mesure de prédiction même en utilisant des concepts psychologiques et sociaux, comme la croyance, le désir et la valeur, qui n'admettent pas une mesure strictement quantitative. En effet, même la logique pure, aussi objective soit-elle, n'est pas quantitative.

Une fois l'objectivité de l'éthique établie, Audi va passer à une autre question : si l'éthique est objective, comment peut-elle rendre justice au bonheur humain, qui est subjectif ? Ce qui me rend heureux peut ne pas vous rendre heureux, et le passe-temps favori d'une culture peut en repousser une autre. Le point important ici est que l'idée que le bonheur est bon ne se limite pas à une seule sorte de bonheur ; le bonheur est une valeur multiculturelle. Le bonheur est donc un bien objectif — en gros, un bien réel plutôt qu'un bien que l'on croit simplement être un bien — mais il est réalisé subjectivement : il n'existe que dans l'une ou l'autre expérience de vie. Ce point soutient un point de vue plausible : un objectivisme pluraliste⁵⁵². Nous avons ici une valeur universelle, le bonheur humain, mais les gens peuvent réaliser ce bien à leur façon. Les plaisirs que certains obtiennent en voyant la *torrida*⁵⁵³ sont des biens réels, mais cela ne veut pas dire que ces biens sont ou devraient être réalisables d'après mon expérience. J'ajouterais que les souffrances endurées par le taureau sont aussi réelles - et l'une des tâches de l'éthique est de nous aider à soupeser ce qui est bon et ce qui est mauvais.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁵² *Id.*

⁵⁵³ Pratique commune en Espagne qui consiste en la mise à mort d'un taureau par un homme dans une arène, sous forme de spectacle.

Mais la question suivante demeure dans la théorie éthique d'Audi : ne se dirige-t-il pas vers le chaos, permettant à chacun de poursuivre le bonheur à sa manière ? Il pense qu'on devrait répondre par la négative. D'une part, nous nous ressemblons suffisamment pour avoir des plaisirs qui se chevauchent : normalement, nous aimons presque tous (dans une certaine mesure) la bonne nourriture, les activités sociales, les arts, les sports et les autres activités de coopération.

9.2.2.2. La perception morale proprement dite

Dans l'épistémologie traditionnelle, la perception est considérée comme le moyen principal de parvenir à des connaissances. Récemment dans *Moral Perception*⁵⁵⁴, Audi a pensé qu'en montrant qu'il existe une perception morale, il montrera, par la même occasion, qu'il existe une connaissance morale et ainsi, le problème de désaccord en éthique, basé sur le manque de connaissance morale, serait résolu. Il faut d'emblée indiquer que la mission n'est pas des plus faciles. Traditionnellement, la perception est définie comme un ensemble organisé de sensations. Par cette définition, la perception est très proche du sensualisme, doctrine qui veut ramener toutes nos connaissances aux sensations. Même en admettant la réserve cartésienne sur les défauts des sens, on a retenu de l'épistémologie kantienne qu'il n'y a pas de connaissance qui ne commence pas par les sens. Partant de ce principe, parler d'une perception morale semble nous placer de fait dans une posture réaliste dont nous avons par ailleurs souligné les difficultés précédemment. Comment Audi surmonte-t-il cette difficulté ?

Pour y parvenir, la première étape consiste à identifier les différents types de perceptions. Le terme « perception », souligne-t-il, est assez abstrait et représente un défi pour l'analyse philosophique. Mais il n'y a pas de controverse quant à savoir si les paradigmes de perception incluent certaines expériences dans les cinq modes sensoriels ordinaires : voir, entendre, toucher, goûter et sentir. Cette liste des modes de perception ne doit cependant pas être considérée comme exhaustive. D'une part, elle omet ce qu'Audi appelle la « proprioception », par exemple certains types de conscience directe des processus corporels, qui, comme la conscience des muscles

⁵⁵⁴ R. Audi, *Moral Perception*, Princeton : Princeton University Press, 2013.

tendus, peuvent être considérés comme une sorte de perception intérieure. L'analyse d'Audi ne se concentre pourtant pas sur ces perceptions internes ; elle est plutôt focalisée sur les perceptions visuelles.

Il y a, pense-t-il, trois cas principaux de perception visuelle : (1) voir un objet, comme une bûche dans une cheminée ; (2) voir un objet avoir une propriété, disons voir une bûche qui couve ; et (3) voir qu'une proposition d'« observation » tient, par exemple qu'un visage est bronzé. Il appelle ces trois éléments perception simple, perception attributive et perception propositionnelle. Tous trois, ajoute-t-il, démontrent la vérité — la factivité — de la perception. Pratiquement, comment ces trois éléments fonctionnent-ils ? D'abord, si je vois un visage, il y a en fait un visage que je vois ; ceci illustre la factivité référentielle. Le point n'est pas que la perception elle-même fait référence, bien que la justification de cette affirmation soit claire dans de tels cas ; mais en précisant ce que quelqu'un a perçu, nous devons faire référence, et ce sera à quelque chose de réel. Deuxièmement — pour procéder à une autre façon d'attribuer une perception — si je vois un visage avec une barbe, il y a un visage que je vois en fait et il est barbu. Ceci illustre à la fois la factivité référentielle et la factivité attributive (encore appelée factivité prédicative). Il doit y avoir quelque chose que je perçois et, si je le vois barbu (et donc j'attribue implicitement — ou du moins mon système perceptif lui attribue implicitement — la barbicheté), alors il est barbu. Troisièmement, supposons que je vois que ce visage est barbu. Alors cette proposition est vraie. Ce cas illustre la factivité propositionnelle : en effet, je vois la vérité d'une proposition (en gros, je vois qu'une proposition est vraie). Normalement, je sais aussi que la proposition en question est vraie.

L'idée de perception d'Audi est ce que l'on peut appeler la théorie causale de la perception⁵⁵⁵. Selon cette théorie, percevoir quelque chose est, dans les grandes lignes, une représentation phénoménale appropriée de celle-ci. Il s'agit ici, au fond, d'écarter les expériences hallucinatoires du champ des expériences authentiques. Même si les hallucinations peuvent avoir un contenu représentatif, Audi souligne que même si l'hallucination d'un objet est si vive qu'elle est phénoménalement

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

impossible à distinguer de sa perception, et même qualitativement identique à celle-ci, il ne s'agit que d'une expérience sensorielle, non perceptuelle : rien n'est vu, entendu, etc.⁵⁵⁶

Voir un objet, c'est donc voir un sous-ensemble approprié de ses propriétés. Voir ces propriétés est une question de relation causale appropriée entre son instanciation de ces propriétés et notre conscience phénoménale d'elles : c'est-à-dire notre instanciation de certaines propriétés phénoménales — une sorte de représentation sensorielle — des propriétés visibles en question. Cette théorie de la perception est réaliste. Il doit y avoir un objet réel perçu et l'expérience perceptuelle doit d'une certaine façon représenter l'objet⁵⁵⁷.

Le réalisme peut ici sembler indirect, mais il est aussi direct qu'un réalisme plausible peut l'être. Il n'y a pas de façon plus directe de voir un objet physique qu'en voyant ses propriétés. Il y a pourtant une erreur à éviter ici du point de vue de l'auteur. On pourrait dire en effet que la perception est « médiée » par la conscience des propriétés, mais cela est trompeur : les propriétés ne sont pas des objets intermédiaires concrets, comme les données sensorielles. Les principales choses concrètes posées — par opposition aux propriétés, qui sont des entités abstraites — sont le perceuteur et l'objet perçu. Les instanciations de propriété par le perceuteur et l'objet perçu sont des éléments de la relation perceptuelle elle-même, et, ontologiquement, elles sont construites à partir d'universaux et de détails perceptibles qui instancient ces universaux.

La prochaine question qui intéresse Audi est la suivante : dans quelle mesure la théorie de la perception qui vient d'être esquissée peut-elle s'adapter à la perception morale ? En d'autres termes, comment l'élément causal de la perception peut-il être pris en compte dans le cas moral, puisque les propriétés morales sont généralement conçues comme normatives et souvent considérées comme étant en dehors de l'ordre causal ?

⁵⁵⁶ Audi distingue deux caractéristiques de toute perception. *Ibid.*, p.12. Toute perception, dit-il, est expérientielle et représentationnelle. La raison pour laquelle une hallucination ne peut être une perception est précisément que même si l'hallucination est expérientielle, elle n'est pas représentationnelle.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

Il répond à cette question en traçant d'abord une ligne de démarcation entre la perception morale et la perception de la morale⁵⁵⁸. Voir un acte qui a une propriété morale, dit-il, n'implique pas de voir sa fausseté⁵⁵⁹. On peut voir un vol, comme lorsqu'on voit quelqu'un briser la vitrine d'un magasin et saisir des bijoux. Nous pouvons entendre un mensonge, car lorsque les gens nous disent qu'ils nous ont téléphoné à un moment où nous savions que nous attendions en vain un appel. Et bien sûr, on peut sentir un coup de couteau. Ces trois cas, conçus de façon minimale en fonction de ce qui est représenté de façon sensorielle dans l'expérience, sont des perceptions de phénomènes non moraux. Ils varient dans ce que l'on pourrait appeler le caractère direct, mais ce sont tous des cas de perception. Mais pouvons-nous aussi percevoir les torts moraux que ces actes entraînent couramment ? Quant au cas de voir le bien-fondé de quelque chose — une propriété qui est positive du point de vue moral — nous pouvons, dans le langage courant, dire des choses telles que nous sommes soulagés de voir la justice rendue ou gratifiés de voir enfin s'accomplir une obligation morale longtemps négligée. Mais la justice elle-même, tel qu'elle se manifeste, disons, par l'égalité de traitement des citoyens, est-elle réellement perceptible ?

L'auteur plaide en faveur d'une réponse affirmative. Nous parlons parfois, remarque Audi, comme si nous avions réellement vu une propriété morale (ou un exemple d'une propriété morale). En réponse à « l'avez-vous jamais vu se tromper ? » on pourrait dire à juste titre, « oui, je l'ai vu renverser du thé chaud sur sa main quand il décrivait un incident qui le gênait ». Et ne pourrait-on pas voir une terrible injustice en voyant des soldats tirer sur des citoyens qui critiquent pacifiquement leur gouvernement ? On peut donc conclure, dans cette perspective, qu'il y a une raison de considérer comme perceptible un discours qui représente littéralement des propriétés morales - ou des propriétés morales apparentes.

Une objection à considérer un tel discours littéralement est que nous ne voyons pas ou, en aucun sens, ne percevons des propriétés morales, mais seulement des propriétés ou événements non moraux qui témoignent de leur présence. Les sceptiques et les non-cognitivistes peuvent aller plus loin : ils pourraient dire qu'au

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵⁹ *Id.*

mieux, nous percevons des propriétés naturelles qui nous amènent à avoir tendance à attribuer des propriétés morales (ou à appliquer des prédicats moraux) à leurs possesseurs ou à exprimer un jugement moral sur ces actes, personnes ou autres objets d'appréciation morale.

Passant maintenant à la perception morale proprement dite, l'auteur précise qu'il ne faut pas s'attendre à ce que la perception morale soit exactement comme la perception physique, du moins pas exactement comme la perception d'objets quotidiens visibles vus sous une lumière normale. Voici les deux raisons qu'il donne pour expliquer son point de vue : tout d'abord, les propriétés morales ne sont pas facilement conçues comme observables, de la manière qui semble la plus élémentaire : aucune représentation phénoménale sensorielle ne leur est possible, contrairement aux représentations intelligentes, bien que celles-ci puissent être intégrées à des éléments phénoménaux. Deuxièmement, même les propriétés perceptibles sur lesquelles repose souvent la possession de propriétés morales peuvent ne pas être observables à proprement parler, du moins de cette manière élémentaire.

Ce qui est peut-être plus important que les autres éléments déjà mentionnés jusqu'à présent, c'est la distinction faite par Audi entre le perceptuel et le perceptible, une différence qui, selon lui, est au cœur même du lien entre perception et perception morale. Les propriétés perceptuelles sont des propriétés sensorielles et comprennent les couleurs et les formes, les textures et les résonances, et d'autres propriétés familières dans l'expérience sensorielle⁵⁶⁰. Il n'y a pas de perception ordinaire sans eux. Les perceptibles ne sont pas tous sensoriels et comportent certaines propriétés morales : avoir tort, être injuste, être obligatoire, entre autres. Les propriétés perceptuelles sont perceptibles, mais toutes les propriétés perceptibles ne le sont pas, et il n'est pas nécessaire que chaque instance d'une propriété perceptible comme l'injustice soit perceptible. Pour illustrer son propos, l'auteur de *Moral Perception* fait la distinction entre « voir une action qui est mauvaise » et « voir son erreur », distinction qu'il avait déjà faite dans le premier chapitre. Il remarque que l'on peut voir un acte qui est mal (injuste, une violation

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

d'un droit moral, etc.) ; cela exige simplement de voir l'acte et son fait d'être mal. On peut aussi voir l'acte comme mal ; cela exige de le voir et de le considérer d'une certaine manière comme mal. Troisièmement, nous pouvons voir qu'un tort est fait ; une façon d'y parvenir est de voir qu'un acte est fait et, en partie sur cette base, de réaliser, en voyant les propriétés que l'on sait qu'elles possèdent, que c'est mal. Mais, dans l'un ou l'autre de ces trois cas, voyons-nous littéralement ces propriétés comme de l'injustice ou de l'inconvenance ? Bien sûr que oui, mais la perception morale que cela illustre n'est pas la perception élémentaire illustrée en voyant la forme d'une table.

Audi avait auparavant clairement établi une différence entre les propriétés physiques d'une chose et ses propriétés phénoménales. Le premier appartient à la chose indépendamment de la manière dont nous en sommes conscients, contrairement au second qui dépend de notre conscience de la façon dont la chose se présente à nous⁵⁶¹. Partant de ces bases, Audi pense qu'il n'est pas nécessaire que les perceptions morales soient « picturales » ou qu'elles décrivent les propriétés physiques d'un objet donné, car même une perception ordinaire ne donne pas un tel résultat. Pourquoi devrions-nous donc nous attendre à ce que la perception de l'injustice, qui est un phénomène normatif, non sensoriel, soit tout comme la perception de la couleur, de la forme, du goût ou du son, qui sont physiques ou en tout cas sensoriels et non normatifs ? Pourquoi n'y aurait-il pas, par exemple, un sens phénoménal de l'injustice qui n'est — à juste titre — pas « pictural » comme l'illustre l'impression visuelle d'un arbre ou d'un tableau ?

Une fois que la possibilité d'une perception morale est établie, l'auteur poursuit en esquissant deux types de perceptions morales⁵⁶². L'une est centrée sur une représentation phénoménale — et surtout cartographique — de, disons, l'injustice. L'autre, plus plausible, est centrée sur une représentation phénoménale constituée par une réponse perceptive (plus riche) à l'injustice. Le sentiment d'injustice, par exemple, une sorte d'impression de celle-ci, pourrait-on dire, comme fondée sur une perception ordinaire appropriée des propriétés sur lesquelles

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 26. On est ici très proche de la distinction entre qualités premières et qualités secondes chez Locke.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 38.

l'injustice est conséquente — fondée, pour employer un autre terme pour la même relation — et comme phénoménalement intégrée à cette perception, pourrait donc servir d'élément expérientiel de la perception morale.

Une composante importante de cette intégration phénoménale est le sentiment de connexion ressenti par le perceuteur entre, d'une part, l'impression d'injustice ou (du côté positif) de bienfaisance et, d'autre part, les propriétés qui fondent les phénomènes moraux. Ce sentiment de lien produit normalement une disposition non inférentielle à attribuer la propriété morale de l'action (ou d'un autre phénomène en question) sur la base de la propriété ou de l'ensemble des propriétés (de cette action) sur lesquelles la propriété morale est fondée. Supposons, par exemple, que je vois de l'injustice dans une distribution. Mon sens de l'injustice m'amène normalement à croire que cette distribution est erronée parce qu'il s'agit, par exemple, de donner plus à une personne qu'à une autre qui se trouve dans la même situation de besoin.

Audi précise cependant que son attribution d'une propriété morale, par exemple l'injustice, est perceptive, mais non inférentielle⁵⁶³. La raison qu'il donne pour cela est qu'il considère que la perception morale est porteuse d'un sens phénoménal — qui peut être, mais pas nécessairement, émotionnel — du caractère moral de l'acte⁵⁶⁴. Ce sentiment peut, par exemple, être ressenti comme une désapprobation, voire une sorte de dégoût. Il n'est pas nécessaire qu'il soit très spécifique ; il peut, par exemple, être ressenti comme une inaptitude entre l'acte et le contexte, comme lorsque nous voyons un homme et une femme traités de manière inégale dans une répartition des primes pour le même travail. Sur le plan positif, une forme physique ressentie peut jouer un rôle phénoménal similaire dans la perception morale. Pensez au sentiment satisfaisant de rétablissement moral lorsqu'on voit une personne dont on se soucie de s'excuser auprès d'une autre personne dont on se soucie après une remarque offensante. La perception morale est également possible lorsque l'objet est son propre acte, comme lorsque nous voyons soudain que nous sommes injustes envers quelqu'un que nous critiquons.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 40.

À ce qu'on pourrait présenter comme la dernière étape de son argument, Audi prétend même être réaliste et se démarque du point de vue de la qualité seconde défendue par un auteur comme McDowell. Sa théorie de la perception morale est réaliste en prenant les propriétés morales pour de véritables propriétés des actions et des personnes⁵⁶⁵. Mais la théorie met aussi l'accent sur les aspects phénoménaux, comportementaux et même émotionnels de la perception morale. Avec ce genre d'éléments psychologiques à l'esprit, certains philosophes ont développé une analogie étendue entre les propriétés morales et les qualités secondaires ou ont même traité les premières comme un sous cas des secondes. Il convient toutefois d'indiquer pourquoi la position qu'adopte Audi ici n'est pas considérée comme une vision semblable à celle de McDowell. Tout d'abord, il est caractéristique d'une telle vision de prendre des qualités secondaires, par exemple les couleurs, qui ne sont pas des propriétés intrinsèques de leurs possesseurs, mais des dispositions de la part de l'objet pour produire certaines propriétés phénoménales chez l'observateur. Selon Audi, les propriétés morales appartiennent, et sont dans ce sens « dans », leurs objets. Elles impliquent que les observateurs compétents de ces objets ont tendance à avoir un certain type d'expérience, mais elles ne sont pas constituées par cette tendance. Deuxièmement, alors que les théoriciens de la qualité seconde ont tendance à penser que la nature des propriétés morales dépend des réponses humaines comme le font apparemment les propriétés de couleur, Audi le nie. Certes, un observateur d'une injustice brutale, par exemple, aura tendance à avoir une expérience désapprobatrice ; mais il pourrait certainement y avoir de telles propriétés morales (et des actes qui en témoignent) même s'il n'y avait aucun observateur moralement sain, mais seulement des délinquants barbares.

Pour résumer, comment la perception morale est-elle possible chez Audi ? La perception est une sorte de relation expérientielle porteuse d'information entre le percepteur et l'objet perçu. Ainsi, même si les propriétés morales ne sont pas elles-mêmes causales, elles peuvent être perceptibles. Nous les percevons en percevant les propriétés qui les fondent, qui, à leur tour, peuvent ou non être perçues de la manière fondamentale dont nous percevons certaines propriétés « naturelles ». Mais la dépendance de la perception morale par rapport à la perception non morale

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

n'implique pas une dépendance inférentielle de toute croyance ou jugement moral par rapport à la croyance au jugement non moral. En effet, bien que la perception des propriétés morales, comme lorsque nous voyons une injustice, évoque généralement une croyance, elle n'a pas besoin de l'être. Lorsqu'elle le fait, elle peut le faire d'une manière qui fonde cette croyance dans la perception des propriétés de l'acte injuste en vertu de laquelle il est injuste. Ce type d'enracinement explique comment une croyance morale issue de la perception peut constituer une connaissance perceptuelle et peut le faire sur des bases accessibles au public et, sans en être une garantie, une base pour un accord éthique.

Loin d'être un réalisme hésitant, l'intuitionnisme d'Audi va même jusqu'à épouser une certaine forme de naturalisme. À la question de savoir si les propriétés morales qu'il décrit sont des types de propriétés naturelles, l'auteur répond : Bien que les biens moraux ne soient apparemment pas des biens naturels, ils sont constitutivement ancrés dans les biens naturels, d'une manière intime telle que voir ou percevoir autrement les biens naturels ou les relations qui en sont la base suffit, avec une réponse phénoménale appropriée, à rendre raisonnable de décrire certaines expériences comme des perceptions de ces biens moraux comme injustice et, plus généralement, acte fautif⁵⁶⁶. Percevoir ces propriétés de base est la perception de quelque chose qui constitue en partie la propriété morale perceptible en question. Il faut donc s'attendre à ce que lorsque de telles perceptions morales se produisent, qu'elles soient simples ou attributives, le perceuteur soit en mesure de voir que quelque chose, comme une action ou une personne, possède la propriété en question. Une telle perception propositionnelle incarne une sorte de connaissance morale.

9.2.3. Le désaccord n'est pas synonyme d'irrationalité : David Kaspar et la thèse de la faillibilité des mathématiques

La théorie intuitionniste de Kaspar telle qu'elle est exposée dans son ouvrage *Intuitionism*⁵⁶⁷ consiste en une redéfinition de la notion d'évidence et de son rapport précis à l'infailibilité. Rappelons que dans l'argument du désaccord déjà présenté,

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁶⁷ D. Kaspar, *Intuitionism*, *op. cit.*

s'il existe bien des principes intuitifs sur lesquels la morale est fondée, les personnes qui ont de telles intuitions ne peuvent être en désaccord. En montrant que les intuitions sont faillibles, Kaspar parviendrait du même coup à montrer que cette critique n'est pas fondée. Mais il fait appel, à la manière d'Audi, aux exemples de désaccord dans d'autres sciences pour montrer que l'argument du désaccord n'est pas fatal pour l'intuitionnisme ou plus précisément qu'il ne met pas en péril la prétention de l'intuitionnisme à une espèce de certitude. C'est par cette analogie que nous allons commencer.

9.2.3.1. L'analogie entre le désaccord en éthique et en mathématiques

Pour comprendre l'analogie utilisée par Kaspar et la réponse qu'elle entend apporter au problème du désaccord moral, il faut rappeler les deux premières formes de l'argument du désaccord moral dont nous avons parlé plus haut.

Première forme

(A) Si nous avons une connaissance morale intuitive, il ne devrait y avoir aucun désaccord moral.

Il y a un désaccord moral.

Par conséquent, nous n'avons pas de connaissance morale intuitive.

Deuxième forme

(B) Si nous avons une connaissance intuitive des propositions morales évidentes, il ne devrait y avoir aucun désaccord moral.

Il y a un désaccord moral.

Par conséquent, nous n'avons pas de connaissance morale intuitive.

Nous avons vu plus haut que B est une forme modifiée de A. Kaspar pense donc qu'il suffit de réfuter B pour que A soit du même coup réfuté. Et c'est par le biais des mathématiques et précisément le rôle que les intuitions y jouent qu'il espère parvenir à réfuter les thèses anti-intuitionnistes.

Pour évaluer l'argument (B), dit-il, considérons que les intuitionnistes ont souvent comparé la connaissance morale intuitive à la connaissance mathématique intuitive. Tout le monde conviendra que s'il y a des connaissances intuitives quelque part, c'est en mathématiques. Compte tenu de ce consensus, si une variante mathématique de (B) échoue, alors (B) lui-même doit également être reconnu comme un échec. Considérons le cas parallèle plausible de l'intuition mathématique :

(M) Si nous avons une connaissance intuitive des propositions mathématiques évidentes, il ne devrait pas y avoir de désaccord mathématique.

Il y a un désaccord mathématique.

*Par conséquent, nous n'avons pas de connaissances mathématiques intuitives.*⁵⁶⁸

Puisque nous avons effectivement des connaissances intuitives en mathématiques, la première prémisse semble donc vraie à première vue. Mais peut-on sérieusement penser qu'il y a un désaccord mathématique ? Oui, nous le pouvons, écrit Kaspar. Il considère, pour illustrer ses propos, le problème suivant : $1/4 + 1/2 = ?$

On pourrait dire que la réponse est évidente : $3/4$. Mais d'autres ne sont pas d'accord. Ils admettent en effet, considérant la réponse ainsi donnée comme une erreur commune d'addition des fractions que la réponse est $1/3$. Donc, si un simple désaccord est suffisant pour démontrer notre ignorance concernant un certain sujet, alors nous ignorons que $1/4 + 1/2 = 3/4$. Puisque nous connaissons cette équation avec certitude, et puisque notre certitude au sujet des propositions mathématiques élémentaires ne peut exclure un désaccord à leur sujet, cela signifie que « si nous avons une connaissance intuitive des propositions mathématiques évidentes, il ne devrait pas y avoir de désaccord mathématique » est faux. Pour voir cela sous un angle différent, Kaspar nous invite à considérer que la deuxième prémisse de (M) est vraie et que sa conclusion est fautive⁵⁶⁹. Cela signifie que la seule source de la fausseté de la conclusion doit être la première prémisse. Puisque la première prémisse de (M) est fautive, la première prémisse de (B), « Si nous avons une connaissance intuitive des propositions morales évidentes, il ne devrait y avoir aucun désaccord moral » est fautive. Cela signifie que l'argument (A), tel qu'appliqué à notre appréhension de propositions morales évidentes, sous la forme de l'argument (B), n'est pas valable.

Étant donné l'absence d'un argument de désaccord convaincant, comment la croyance en elle se manifeste-t-elle ? Chaque cas de désaccord repose sur une hypothèse que Kaspar dit paresseuse : il n'y a qu'une seule façon d'expliquer le

⁵⁶⁸ D. Kaspar, *Intuitionism*, op. cit., p. 45.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

désaccord moral. Cependant, différentes explications peuvent être données. Certains prétendent que l'explication est que nous n'avons aucune connaissance morale intuitive. D'autres expliquent leur désaccord en affirmant qu'il n'y a rien d'objectif dans la morale. Bien entendu, personne ne présente expressément cette prétention de « seule explication possible ».

Quand deux personnes ne sont pas d'accord sur une question morale, il y a plusieurs explications possibles. Et les questions morales ne sont pas les seules sur lesquelles les gens sont fortement en désaccord. Les gens ne s'entendent pas sur nombre de questions, mais dans tous ces cas, personne ne contesterait qu'il existe une certaine vérité objective sur la question. Il en va de même pour les différends philosophiques. Kaspar fait remarquer que

Si l'argument du désaccord est solide, alors cela devrait nous conduire à un antiréalisme sur toutes les opinions philosophiques. Car l'ampleur des désaccords au sein d'une branche de la philosophie est certainement aussi grande — peut-être plus grande que celle que l'on trouve parmi les opinions éthiques fondamentales⁵⁷⁰.

Quels facteurs peuvent donc expliquer les désaccords dans tous ces domaines différents ? Puisqu'il s'agit d'êtres humains faillibles, nous devons permettre l'erreur. Et l'erreur peut être due à la partialité, aux erreurs d'appréciation, à la confusion, à l'incompréhension et au manque de compréhension, à la surveillance, aux jugements hâtifs, à l'information fautive ou incomplète, aux hypothèses non articulées, aux erreurs, aux oublis, à la difficulté intrinsèque des problèmes, aux preuves inarticulées et aux défauts mentaux. En raison des passions qu'impliquent les questions morales et des nombreuses causes d'erreur, nous devrions nous attendre à des désaccords plutôt qu'à un accord sur des points de moralité. Ainsi, même s'il y avait des vérités morales objectives et si nous avions les moyens de les connaître, des désaccords généralisés, forts et persistants pouvaient encore être attendus.

Partant de l'analogie ainsi faite, Kaspar va redéfinir, comme nous allons maintenant le voir, le rapport entre l'intuitionnisme et la certitude.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 47.

9.2.3.2. Intuitionnisme et certitude

L'intuitionnisme prétend donc que les principes intuitifs sont évidents. Mais qu'est-ce que l'évidence ? Une proposition évidente, dit-il, est une vérité telle que sa compréhension remplit deux conditions : cette compréhension est (a) suffisante pour qu'une personne soit justifiée d'y croire et (b) suffisante pour connaître la proposition à condition de la croire sur la base de sa compréhension. Il y a ainsi deux conditions de la cognition évidente, constituée de ce que nous pouvons appeler la « condition de compréhension » et la « condition d'acceptation »⁵⁷¹. Kaspar ajoute ainsi à la seule condition de la vision traditionnelle de la cognition évidente la condition d'acceptation. Selon cette vision traditionnelle en effet, une proposition est évidente si elle est comprise, si elle est suffisante pour qu'on la connaisse.

Pour comprendre la cognition évidente, nous devons avoir une certaine compréhension de la connaissance. La connaissance suivant la définition commune⁵⁷² a trois conditions nécessaires. Pour qu'une personne A sache que p, il faut que : (1) A croit que p, (2) p est vrai, et (3) A est justifié de croire que p. Dire que ces conditions sont nécessaires pour qu'une personne sache quelque chose signifie que les trois conditions doivent être en place, même si une ou deux d'entre elles peuvent être en place pour une personne à son *insu*⁵⁷³. Kaspar illustre son propos à travers deux exemples. Supposons que Jones croit spontanément que sa mère, qui vit dans une autre ville, jardine maintenant, et qu'effectivement elle jardine maintenant. Bien que Jones ait une vraie croyance concernant le jardinage de sa mère, elle n'en a pas connaissance, parce que sa croyance n'est pas justifiée. Prenons une autre situation. Smith reçoit son journal avant 9 heures tous les matins. La proposition selon laquelle Smith reçoit son journal tous les jours avant 9 heures du matin est donc vraie. Chaque jour, Smith ramasse le journal quand il remarque le lever du soleil. Smith a donc des raisons de croire qu'il reçoit son journal avant

⁵⁷¹ *Ibid.*, pp.70–71.

⁵⁷² Traditionnellement, on définit la connaissance comme une croyance vraie et justifiée.

⁵⁷³ Nous pensons que ce point est crucial pour comprendre ce que Kaspar essaie de montrer ici. C'est qu'au fond, on peut bien avoir une connaissance sans que les trois éléments qui doivent la constituer ne soient présents. Si l'on accepte cette supposition, alors il est possible de dire d'une croyance qui n'est pas justifiée qu'elle est une connaissance. De là, les intuitions sont des connaissances au même titre que toute autre croyance.

9 heures du matin tous les jours. Mais comme il ne pense jamais à l'arrivée générale du journal, il ne croit pas qu'il reçoit son journal tous les jours à 9 heures. Par conséquent, Smith ne le sait pas. Donc pour avoir la connaissance que p , nous devons avoir justifié la croyance vraie que p .

En ce qui concerne la cognition évidente d'une proposition s , si quelqu'un comprend bien, il est justifié de croire que s . Et il semble que si quelqu'un comprend bien une proposition évidente, cela lui semble être vrai. Mais comme nous l'avons vu dans le cas de Smith, nous pouvons être justifiés de croire que p sans y croire. Ainsi, une personne peut comprendre une proposition évidente s , avoir une intuition que s , mais ne croit pas encore s sur la base de sa compréhension. Et cela signifierait qu'elle ne connaît pas s . Nous devons par conséquent faire preuve d'une certaine prudence dans l'utilisation de connaissances évidentes, car beaucoup de gens doutent qu'ils connaissent des propositions évidentes. Et ce qui rend les choses encore pires pour les arguments en faveur de la *preuve en soi*, c'est qu'on a souvent pensé que l'évidence impliquait une croyance infaillible.

Kaspar prend ici l'exemple d'une proposition évidente « Tous les triangles ont trois côtés. » En comprenant parfaitement cette proposition, nous pouvons en voir la vérité. C'est un jugement de première instance appelé une appréhension. C'est lorsque nous essayons d'expliquer notre appréhension que les jugements de valeur entrent en jeu. En comprenant que notre intuition est basée sur la seule proposition, sans qu'aucune information basée sur l'expérience ne soit nécessaire, nous concluons que quelque chose sur la compréhension de la proposition nous l'a rendue évidente. Nous en déduisons donc que la proposition est évidente. Et il apparaît que c'est cette inférence que nous pressentons lorsque nous pensons appréhender l'évidence d'une proposition...

Pour considérer l'alternative, que serait-ce que d'appréhender l'évidence d'une proposition évidente ? Prenons la proposition (A) « Tous les triangles ont trois côtés. » Appréhender la vérité de (A) nécessiterait de l'appréhender. Appréhender l'évidence en soi de (A) serait une autre question. Il semblerait que nous devrions appréhender la vérité de la proposition (B) « Tous les triangles ont trois côtés » est une évidence. « Avoir trois côtés » a une relation naturelle avec « être un triangle » que « être évident » n'a pas à « tous les triangles ont trois côtés ».

Et cela explique pourquoi nous pouvons appréhender la vérité de (A) d'une manière que nous ne pouvons pas pour (B).

Qu'en est-il de l'affirmation selon laquelle des propositions évidentes sont nécessaires ? Toute proposition qui est évidemment vraie serait nécessairement vraie aussi, c'est-à-dire vraie dans tous les mondes possibles. Mais ce n'est pas parce qu'une proposition est nécessaire que sa nécessité est toujours appréhendée comme sa vérité. Les affirmations de nécessité de propositions évidentes sont, fait remarquer Kaspar, des inférences que nous faisons à partir de deux caractéristiques de nos intuitions à leur sujet : (1) nous appréhendons la véracité de ces propositions et (2) nous ne voyons pas comment il peut en être autrement. Pour qu'une proposition soit évidente, notre incapacité à la voir comme étant autre que vraie doit être basée sur les caractéristiques de la proposition, et ne pas être due à une limitation psychologique. Il ne s'agit pas d'appréhender directement la nécessité de propositions évidentes. La nécessité ne fait clairement pas partie du contenu de la proposition « Tous les triangles ont trois côtés. » Mais sa nécessité est une propriété de l'ensemble du contenu de la proposition.

Avoir l'intuition d'une proposition évidente n'implique pas, en fin de compte, de l'avoir infailliblement. Les intuitions sont faillibles. Par exemple, des arguments impliquant des expériences de réflexion sur nos rêves ou d'être trompés par un malin génie tout puissant, peuvent nous faire douter momentanément des spécimens les plus solides de vérités évidentes, telles que $1 + 1 = 2$. Dans le même ordre d'idées, les critiques et les partisans de l'intuitionnisme précédents avaient raison de dire que les convictions concernant l'évidence peuvent être erronées. Ce n'est pas parce que nous sommes convaincus que p va de soi, c'est-à-dire parce que le facteur de croyance de la connaissance est ressenti comme très fort, que p va de soi, ni même que nous le savons.

9.2.4. Nos choix éthiques sont rationnels : Singer et l'expansion du cercle éthique

La réponse de Singer à l'argument du désaccord est plus difficile à reconstruire puisqu'il ne se présente pas initialement comme intuitionniste ; c'est seulement à travers l'échec d'une scientification complète de l'éthique qu'il rejoint le camp des intuitionnistes. Ses pensées en éthique sont en effet configurées de

façon à être un contre-argument à l'argument du désaccord de type C. Rappelons l'argument en question :

C. Si nous avons une connaissance intuitive de nos devoirs, nous serions d'accord sur la façon d'agir face aux conflits mondiaux
 Nous ne sommes pas d'accord sur la manière d'agir face aux conflits mondiaux
 Il s'ensuit que nous ne connaissons pas intuitivement nos devoirs

Le schéma d'argumentation de Singer consiste à rejeter l'antécédent de la majeure et à le remplacer par un défaut d'information. Selon lui, si tous les hommes étaient informés de la même façon à propos de ce qui se passe à l'échelle de la planète, ils seraient d'accord sur la manière dont il faut agir face aux conflits mondiaux ou, plus humblement, en face des dilemmes éthiques. Pour le philosophe australien donc, la conclusion de l'argument du désaccord de type C serait plutôt : nous ne sommes pas assez informés de ce qui se passe ailleurs. La clé de compréhension de cet argument réside dans l'observation faite par l'auteur du fait que les hommes sont généralement enclins à agir plus promptement quand ils sont directement concernés par une situation. La solution au désaccord de type C consisterait donc à étendre le cercle de l'éthique, du point de vue informationnel. Comme il le démontre, les êtres humains sont biologiquement constitués pour avoir les mêmes émotions face à des situations semblables ; c'est seulement parce que certaines personnes ne sont pas exposées à ces situations qu'elles sont en désaccord avec celles qui y sont exposées. Pour résumer les étapes de son argumentation, nous pourrions dire que Singer 1) relève des similitudes à travers différents peuples, précisément pour ce qui est de leur base biologique 2) il va de ce point pour établir que l'éthique n'est pas absolument calculée et qu'elle a une grande dimension intuitive et, enfin, 3) il montre par quelle voie les êtres humains qui partagent déjà ces intuitions pourraient être amenés à tomber d'accord pour agir collectivement.

9.2.4.1. Des fondements biologiques pour l'éthique

C'est dans *The Expanding Circle : ethics, evolution and moral progress*⁵⁷⁴ que Singer met premièrement en avant la contribution de la biologie à la compréhension de l'éthique.

⁵⁷⁴ P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress* [1981], 2e Ed. Princeton: Princeton University Press, 2011.

Une première tentative pour montrer cette importance de la biologie dans la compréhension de l'origine de l'éthique est faite au premier chapitre. L'auteur y critique notamment la conception de Rousseau suivant laquelle les individus ont d'abord été isolés et n'ont formé la société que suite à un contrat. Des fouilles archéologiques montrent que les premiers hommes vivaient en groupe et par conséquent que l'éthique est d'abord collective et ne devient individuelle qu'accidentellement. Cette nature sociale de l'homme fait par exemple de l'altruisme un comportement qui nous rapproche de nos ancêtres et de certains groupes d'animaux tels que les gorilles qui ont le même comportement.

L'altruisme est particulièrement étudié dans la théorie évolutionniste de l'éthique parce que contrairement à la lutte pour la survie qui est au cœur de la théorie de l'évolution et qui met l'individu au centre de la morale et promeut l'égoïsme, la persistance de l'altruisme semble être un fait inexplicable dans la mesure où elle fait de l'autre une valeur au moins aussi importante que la mienne. Et, plus étrangement encore, il semble que l'un des éléments centraux de l'évolution, la reproduction, soit lui-même symbole d'altruisme. En effet, l'amour qu'on a pour sa descendance et la promptitude de la plupart des parents à donner plus de valeur à leurs enfants qu'à eux-mêmes montre que l'évolution et l'altruisme ne sont pas nécessairement antagonistes.

Singer va même plus loin en parlant d'une origine biologique de l'éthique, origine qui rapproche l'homme de tous les autres animaux. Selon lui, les différences qu'on a souvent tenté d'établir entre l'homme et les autres animaux se sont toujours révélées être inexistantes. L'homme ne se distingue pas des autres animaux parce qu'il agirait moins instinctivement, parce qu'il serait capable de choisir le bien, parce qu'il serait capable de réfléchir sur ses actes. Toutes ces différences, dit Singer, ne sont pas réelles : « *Les tentatives de tracer des lignes nettes entre nous et les autres animaux ont toujours échoué*⁵⁷⁵. » Il a été découvert, grâce aux expérimentations sur les animaux que certains comme les gorilles sont capables de combiner des signes pour exprimer une pensée, que certaines races de chiens sont dotées d'intelligence, etc.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 27. Nous traduisons.

Plus loin, Singer rejette aussi l'argument suivant lequel la biologie ne serait d'aucun apport dans les études éthiques parce l'éthique relèverait non pas de la génétique, mais de la culture. Contre les études anthropologiques menées par Edward Westermarck, études qui visent à montrer la diversité des pratiques culturelles et la diversité des valeurs chez différents peuples du monde, Singer espère montrer que le relativisme éthique n'est pas justifiable. La preuve, dit-il, c'est que l'ensemble de ces études reconnaissent l'existence d'un lien étroit entre la parenté et l'éthique. On a souvent tendance à se sentir obligé d'être bon envers ceux qui partagent le même sang que nous, et seulement après, nous étendons ce cercle éthique, d'où le titre même de l'ouvrage, *The expanding circle*. Voici les mots de l'auteur : « *Nous pensons d'abord à notre famille immédiate, puis à nos amis, à nos voisins, à nos parents éloignés, à nos concitoyens en général, et enfin à tous ceux qui n'ont rien en commun avec nous, sinon qu'ils sont des êtres humains.* »⁵⁷⁶

Selon cette analogie du cercle, on aurait tendance à se sentir moins obligé d'agir pour aider ceux qui sont éloignés de nous. En d'autres termes, plus on est proche d'une personne, plus on se sent obligé d'être bon envers elle. On peut même dire que l'idée de progrès qui figure dans le sous-titre de l'ouvrage est à prendre au double sens d'évolution et d'intégration graduelle. Et cette intégration serait aujourd'hui favorisée par le développement des technologies de l'information qui rapprochent beaucoup mieux les hommes qu'auparavant. Mais cette intégration se fait aussi au niveau des actions étatiques pour réduire chez les citoyens la préférence accordée à la parenté immédiate, notamment pour lutter contre le tribalisme, le népotisme et autres maux de ce genre qui mettent en péril la stabilité même de l'État. Cette intégration graduelle de la parenté lointaine est nécessaire dans le contexte de la multiculturalité qui caractérise la plupart des sociétés actuelles.

Un autre argument est formulé contre le relativisme moral, toujours sur la base des études anthropologiques. Les anthropologues, indique Singer, sont tout à fait d'accord sur le fait que la réciprocité de l'action bonne est considérée dans toutes les cultures comme un devoir. En d'autres termes, il n'existe pas de culture, du

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 31. Nous traduisons.

moins d'entre celles ainsi étudiées, où l'individu qui répond à l'action bonne par l'action mauvaise n'est pas considéré comme commettant une faute morale. Cette réciprocité met en jeu une multitude de calculs dont le but est de déterminer l'équation exacte correspondant à l'aide reçue et à rendre. Partant de cette invariable réciprocité relevée dans différentes cultures, Singer pose deux devoirs reconnus comme universels en éthique : le devoir de rendre les bénéfices reçus et le devoir de réparer une injustice commise. Ainsi, la gratitude et la vengeance sont, selon Singer, des vertus éthiques au même titre. Le philosophe australien regrette d'ailleurs l'absence de ces vertus dans nos sociétés actuelles :

Dans l'éthique tribale, les devoirs de gratitude et de vengeance occupent souvent une place qui leur manque dans notre culture actuelle. (Je ne dis pas que ce ne sont pas des motifs importants dans notre société. Ils le sont ; mais nous avons moins de chances maintenant de louer la vengeance comme une vertu, et même la gratitude n'est plus aussi élevée parmi les vertus qu'avant)⁵⁷⁷.

Toutefois, puisque l'altruisme réciproque met en avant le désir d'un agent de voir revenir à lui le bien qu'il a fait ou de rendre un mal qui lui a été fait, Singer finit par le présenter comme un stage intellectualisé de l'intérêt personnel, ce qu'il appelle l'intérêt personnel éclairé (*enlightened self-interest*). Singer veut comme preuve à cette proposition le fait que l'on a généralement tendance à être moins reconnaissant envers des personnes qui, même si elles nous ont fait du bien, ne l'ont fait que parce qu'elles calculent le rendu de biens similaires pour elles-mêmes, non pas pour notre propre bien-être. Partant de là, Singer épure la définition de l'altruisme pour le définir de la manière suivante :

Pour être fidèle au sens généralement accepté du terme, nous devrions redéfinir le comportement altruiste comme un comportement qui profite aux autres à un coût initial pour soi-même, et qui est motivé par le désir de profiter aux autres⁵⁷⁸.

On remarquera qu'il y a chez Singer une double source de légitimation de l'action morale à savoir la spontanéité à promouvoir le bien-être des autres et le désir de faire ce qui est juste, l'approbation morale est toujours plus chaleureuse pour les actes qui montrent soit un souci spontané du bien-être d'autrui, soit un désir

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 39. Nous traduisons.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

conscientieux de faire ce qui est juste.⁵⁷⁹ On peut dire qu'il y a donc une double dimension intuitive et réfléchie de l'action morale. La dimension intuitive est doublée chez Singer d'une dimension réfléchie pour expliquer, non pas métaphysiquement, comme chez Scheler, l'unité fondamentale des êtres humains, mais pour favoriser la cohésion sociale même. Lorsque les hommes ne sont pas motivés par leur intérêt personnel, ils font de meilleurs partenaires pour les entreprises collectives, sociales que lorsqu'ils ne sont animés que par leurs propres intérêts. Plus encore, l'altruisme serait plus favorable à l'évolution que ne l'est l'égoïsme. L'auteur essaie de le montrer en convoquant le « Dilemme des prisonniers »⁵⁸⁰ dont le but est de montrer que deux prisonniers, s'ils considèrent leurs intérêts pris ensemble s'en tirent à meilleur compte que s'ils les prennent séparément et par suite, que l'altruisme vaut mieux que l'égoïsme.

9.2.4.2. De la biologie à l'intuitionnisme

Après que Singer a montré la base biologique de l'éthique, il va cependant faire une retraite pour montrer que l'éthique n'est pas complètement scientifique. Il faut cependant comprendre ici que par scientifique il faut voir calculable. C'est dans le registre de l'utilitarisme qu'il faut situer cette analyse de la scientificité de l'éthique. Dans cette perspective, la question à laquelle Singer veut répondre dans ce texte est la suivante : le progrès moral en éthique est-il le résultat d'une évolution telle que la conçoivent les biologistes ? Sa réponse à cette question est négative. La thèse de Singer est qu'il n'existe pas des propositions éthiques ou des vérités objectives en éthique auxquelles on est parvenu par l'évolution de l'humanité depuis nos premiers ancêtres ; les propositions éthiques sont plutôt le fruit d'intuitions rationalisées, c'est-à-dire de préférences qui ont peu à peu évolué grâce à la prééminence de la rationalité dans les communautés humaines. Il reprend à son compte le concept de sociobiologie utilisé par E. O. Wilson dans son texte de 1975 intitulé *Sociobiology : The new synthesis* pour communiquer l'idée qu'on peut légitimement parler de progrès moral de la société. Mais allant au-delà de cette thèse sociobiologiste, Singer montre que l'évolution dont on doit parler en éthique n'est

⁵⁷⁹ *Ibid.*, pp. 42–43.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, pp. 45–48.

pas une évolution biologique, mais une évolution culturelle puisque ladite évolution consiste à travailler pour que la raison domestique les gènes. Par sociobiologie, il faut entendre l'étude systématique des origines biologiques des comportements sociaux. Pour Singer, même si la science ne peut être substituée à l'éthique, elle est cependant importante pour comprendre les origines de l'éthique de même que l'évolution du comportement de nos sociétés. L'éthique est donc une rationalisation de nos intuitions.

Nous devons indiquer ici que la conception du raisonnement éthique comme rationalisation des intuitions est une thèse récente puisqu'elle n'apparaît que dans la postface de 2011 de *The Expanding Circle*. En 1981, Singer pensait bien que tout en éthique, y compris les principes eux-mêmes, est rationnel. À ce titre, il rejetait le rôle que pouvait jouer l'intuition dans la détermination des principes éthiques. Dans une section au titre révélateur « Science and moral intuitions »⁵⁸¹, il affirme que

l'éthique perd ainsi son air de mystère. Ses principes ne sont pas des lois écrites dans le ciel. Ce ne sont pas non plus des vérités absolues sur l'univers, connues par intuition. Les principes de l'éthique viennent de notre propre nature en tant qu'êtres de raisonnement social.⁵⁸²

Un indicateur de cette rationalisation complète de l'éthique est certainement ce que l'auteur a proposé d'appeler, suivant la terminologie de la théorie du jeu, le dilemme des prisonniers.

9.2.4.2.1. Le dilemme des prisonniers

Soit deux prisonniers interpellés pour la même affaire et enfermés dans deux cellules différentes du même poste de police. Il leur est demandé de confesser leurs crimes. Les modalités de leur libération sont les suivantes :

- i. Si aucun des deux ne confesse, chacun passera 3 mois en prison pour des interrogatoires, soit 6 mois.

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp .149 *sq.*

⁵⁸² *Ibid.*, p. 49. Nous traduisons.

- ii. Si l'un confesse de manière à prouver la culpabilité de l'autre, il sera immédiatement libéré et l'autre écoperà d'une peine de huit ans d'emprisonnement.
- iii. Si les deux confessent, ils écoperont chacun d'une peine de cinq ans.

Résumé

A	B	Total
Confesse	Confesse	10 ans
Confesse	Ne confesse pas	8 ans
Ne confesse pas	Confesse	8 ans
Ne confesse pas	Ne confesse pas	6 mois

Face à cette situation, voici le raisonnement de l'altruiste :

- i. Si je ne confesse pas les crimes, alors nous ne passerons ensemble que six mois en cellule au lieu de huit ans si je confesse.
- ii. Même s'il confesse et que je ne confesse point, nous écoperons ensemble de huit ans au lieu de dix si je confesse.

Singer suggère que, sans connaître la réaction de l'autre, il est préférable de ne pas confesser les crimes. Il n'est pas sûr que la solution à ce dilemme est absolument convaincante, mais ce qu'il est important de remarquer c'est que Singer fonde l'altruisme non pas uniquement sur la biologie ou même sur une intuition, mais bien sur le calcul, ce qui permet à son intuitionnisme d'avoir une dimension réflexive. Le paradoxe des prisonniers, comme tous les paradoxes, va à l'encontre du sens commun. Ce qu'il est communément admis en effet c'est que l'intérêt personnel doit être mis en avant pour que l'action soit bénéfique pour nous. Contrairement à cette opinion, le paradoxe des prisonniers montre qu'on peut bien gagner à ne pas penser qu'à soi-même :

Le dilemme du prisonnier montre que, aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous serons parfois mieux lotis si nous ne sommes pas intéressés. Deux ou plusieurs personnes motivées par leur propre intérêt peuvent ne pas être en mesure de promouvoir leurs

intérêts aussi bien qu'elles le pourraient si elles étaient plus altruistes ou plus consciencieuses⁵⁸³.

Quelle conclusion devons-nous tirer de ce dilemme ?

9.2.4.2.2. Une éthique scientifique ?

Singer n'est pourtant pas prêt à dire de l'éthique qu'elle est complètement rationnelle. À partir du troisième chapitre du livre en effet, Singer commence à examiner de près ce qui pourrait être considéré comme l'apport de la biologie en éthique. Cet apport se décline en trois points⁵⁸⁴:

1. La science peut produire un savoir nouveau sur les conséquences de nos actions et ainsi nous amener à éviter d'agir d'une manière ou d'une autre, en fonction des conséquences que nous trouvons bonnes ou mauvaises.
2. La science peut démontrer la fausseté des prémisses que nous considérons dans notre raisonnement, en montrant par exemple que ce que nous considérons comme naturel ou contre-naturel ne l'est pas.
3. La science peut nous aider à reconnaître ce qu'il y a de propre à la nature humaine et ainsi établir les prémisses à partir desquelles commencer le raisonnement éthique.

Contre le premier point, Singer relève une tentative de réduire l'éthique à l'utilitarisme. Les théories éthiques qui ne mettent pas les conséquences de nos actions au cœur de leur raisonnement ne pourraient donc bénéficier de l'aide de la science. Seulement, il ne va pas jusqu'à dire que la science est inutile pour l'éthique. Pour lui, le philosophe doit tenir compte des informations dont il dispose au moment où il agit, même si cela ne veut pas dire qu'il doit devenir un scientifique. Plus encore, les informations scientifiques dont nous disposons laissent irrésolues les questions centrales de l'éthique. Comme il le remarque,

Même si nous acceptons sans critique la vision sociobiologique de la nature humaine dans son ensemble, les faits nouveaux que nous aurions appris n'affecteraient l'éthique qu'à un niveau relativement superficiel. La question centrale de l'éthique, de la nature et de la

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 47. Nous traduisons.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp. 62 *sq.*

justification des valeurs éthiques fondamentales ne serait pas touchée⁵⁸⁵.

Contre le deuxième point, Singer relève que les faits dont nous disposons grâce à la science ne prennent leur propre importance que grâce à une intuition morale qui elle n'a rien à voir avec la science. Les principes éthiques loin d'être factuels représentent une certaine manière d'être dans le monde et seraient difficilement renversés par des découvertes scientifiques pour la simple raison que nous avons tendance à présenter comme inopérante la science qui nous donne des informations allant à l'encontre de nos intuitions morales. Plus loin, il nuance sa position en convoquant un autre facteur tel que l'histoire qui pourrait amener, tout comme la science, à revisiter les raisons pour lesquelles nous avons certaines croyances. Mais encore une fois, reconnaître que nous pouvons changer de principe éthique, avec l'aide de la science, ne fait pas de la science un substitut absolument crédible pour l'éthique.

Contre le troisième point, la position de l'auteur est que la science ne peut nous aider à trouver la valeur fondamentale parce que toutes les valeurs sont des choix parmi plusieurs choix possibles. Il est clair à ce propos :

La réponse courte à cela est : « Non, ce n'est pas possible. » Aucune science ne découvrira jamais les prémisses éthiques inhérentes à notre nature biologique, parce que les prémisses éthiques ne sont pas le genre de choses découvertes par la recherche scientifique. Nous ne trouvons pas nos prémisses éthiques dans notre nature biologique ni sous les choux non plus. Nous les choisissons⁵⁸⁶.

Au final, Singer remet en question les fondements biologiques de l'éthique et refuse de prendre le concept de « progrès » tel qu'utilisé par les évolutionnistes pour un progrès vers un meilleur ordre. La sélection naturelle ne mène pas nécessairement vers un ordre moral meilleur. Notre ordre moral est basé sur des intuitions morales qui sans être nécessaires sont pourtant la base de notre raisonnement.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 68. Nous traduisons.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 77. Nous traduisons.

Il faut noter sur ce point une grande proximité entre Singer et von Wright. Dans « The myth of progress »⁵⁸⁷, von Wright émet lui aussi des réserves quant à l'idée moderne incarnée notamment par Kant et par Hegel d'un progrès moral nécessaire de l'humanité. Le progrès de l'humanité est présenté chez Kant sous l'aspect d'une autonomisation des deux dimensions du jugement humain que sont le jugement pur et le jugement pratique, incarnés par la science pour le premier et par l'éthique et l'art pour le second. Dans ces trois domaines à savoir la science, l'éthique et l'esthétique, on note une émancipation respectivement du savoir vis-à-vis de l'autorité du monde extérieur, de l'agent moral vis-à-vis de l'autorité de Dieu ou des forces de la nature et, enfin, de l'art vis-à-vis de la perception de l'observateur. Le progrès est incarné chez Hegel par la réalisation de la liberté de l'esprit humain à travers différentes étapes, l'étape subjective, l'étape objective et l'étape absolue. Pour von Wright cependant, que le progrès moral soit une nécessité (naturelle) est, bien sûr, une pure illusion⁵⁸⁸. Pour soutenir cette affirmation, il convoque la confusion faite par les évolutionnistes entre l'accumulation des connaissances scientifiques et la perfection morale, en revenant sur la conception cyclique du monde chez les Grecs de l'antiquité et surtout sur le pessimisme qu'ils présentaient quant à l'évolution du monde. Selon eux, l'histoire du monde est une succession des phases de dégradation et de renaissance morales. De là, von Wright s'interroge pour répondre par la négative sur la nécessaire corrélation entre la science et l'éthique :

L'accumulation des connaissances progresse-t-elle ? Est-ce une bonne chose d'en savoir plus ? Beaucoup de philosophes ont pensé que la connaissance est une valeur en soi. Dans ce cas, on peut supposer qu'une plus grande quantité de connaissances a plus de valeur qu'une moins grande quantité. Je ne nierai pas qu'il en soit parfois ainsi. Qu'il en soit toujours ainsi me semble moins certain⁵⁸⁹.

Pour revenir à Singer, ce dernier discrédite les vues sociobiologique et anthropologique de l'éthique en leur reprochant de laisser la question de l'éthique intouchée. Relever que le bien est différemment perçu par différents peuples, que

⁵⁸⁷ cf. *TKOE*, 202–228.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 219. Nous traduisons.

différentes cultures ont des normes différentes ne répond pas à la question principale de l'éthique : que devons-nous faire ? Nous proposons de le citer longuement pour saisir la quintessence de son idée :

Le récit sociobiologique de l'éthique se situe donc au même niveau que les récits anthropologiques ou sociologiques de l'éthique. Comme l'indiquent les chapitres précédents, je pense que l'explication sociobiologique de l'origine et de l'évolution de l'éthique est peut-être juste, mais ce n'est pas la question ici. Le problème c'est: Quelles sont les implications éthiques d'une explication scientifique de l'éthique ? Pour répondre à cette question, il peut être utile de considérer l'explication sociobiologique comme un rival d'une explication anthropologique, et non comme un rival des théories philosophiques sur ce que nous devrions faire. L'erreur des sociobiologistes qui pensent que leur explication de l'éthique peut nous dire ce que nous devons faire est parallèle à celle des anthropologues qui pensent que la diversité des mœurs entre les sociétés implique que les gens doivent suivre le code moral de leur propre société. Les explications de ce qu'est l'éthique, qu'elle soit anthropologique ou sociobiologique, ne peuvent pas me dire ce que je dois faire, parce que je ne suis pas tenu de suivre les conventions de ma société ni de favoriser la survie de mes gènes⁵⁹⁰.

Plus clairement encore, Singer insiste, à partir du quatrième chapitre, sur le rôle de la raison en éthique. Il se consacre particulièrement à établir un principe universel de l'éthique. Et ce principe, estime-t-il, se fonde sur l'introduction progressive de la raison dans la délibération sociale. L'éthique est née de la prédisposition invariable de nos gènes (hérités de nos ancêtres) d'aider certains de nos proches et de s'abstenir de leur faire du mal. Cet altruisme a été établi comme coutume dans les sociétés anciennes, mais il a ensuite fallu user de la raison pour déterminer précisément quelles actions suivaient la tradition et quelles autres s'en écartaient. Il a aussi fallu raisonner pour s'ajuster à des coutumes venues d'ailleurs, pour savoir si elles sont compatibles avec la nôtre ou pas. Partant donc du principe de réciprocité déjà présenté, il formule le principe éthique suivant :

Nous pouvons progresser vers un règlement rationnel des différends en matière d'éthique en prenant l'élément de désintéressement inhérent à l'idée de justifier sa conduite devant la société dans son ensemble et en l'étendant au principe que pour être éthique, une

⁵⁹⁰ P. Singer, *The Expanding Circle*, *op. cit.*, p. 81. Nous traduisons.

décision doit accorder un poids égal aux intérêts de tous ceux qui en sont touchés⁵⁹¹.

Le principe d'égalité des intérêts permet à Singer de formuler la modalité de décision impartiale, modalité qui consiste selon lui à se mettre dans la peau de ceux envers qui la décision doit être prise⁵⁹². Si par exemple il m'est donné de choisir entre honorer le rendez-vous à un dîner avec des amis et rendre visite à mon père qui vient de me signaler qu'il est malade, il suffit, pour prendre une décision impartiale, de me mettre dans la peau de mes amis et dans celle de mon père, afin de voir de quel côté ma présence serait la plus utile.

En conclusion, l'éthique de Singer est une éthique d'un don de soi rationnel. Elle consiste à s'effacer pour faire place aux intérêts des autres, la garantie étant que ceux-ci, en retour, et par le principe de réciprocité, s'effaceront pour faire place à mes propres intérêts. Mais y a-t-il une garantie que l'autre réagira ainsi ? Singer répond qu'il n'y a pas de garantie parce que les êtres humains ne sont pas des automates. Toutefois, il faut relever que la tendance à la réciprocité est une donnée biologique, car même dès la tendre enfance, alors qu'on est pas encore capable d'intérioriser les normes sociales, on arrive déjà à comprendre qu'il faut être gentil avec ceux qui veulent notre bien et ne pas l'être avec ceux qui nous veulent du mal. Singer observe que les bébés ont, à un âge remarquablement jeune, le sentiment que ceux qui les aident devraient être récompensés, et non punis, et que ceux qui font obstacle devraient être punis, et non récompensés⁵⁹³. Ceci veut dire qu'avant d'être rationalisé, le jugement moral est initialement intuitif. Bien entendu, avec l'exercice de la raison, notre intuition première peut être détrônée sans que nous agissions cependant immoralement. À la suite des travaux menés en sciences cognitives, notamment celles de Joshua D. Greene et de Jonathan Haidt, Singer relève que des parties cognitives de notre cerveau sont sollicitées quand nous faisons face à des décisions difficiles et que les décisions dont les conséquences ont été prouvées les plus satisfaisantes sont celles qui ont été prises à la suite d'une activité cognitive intense.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 101.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 189.

Il reste cependant qu'il va remettre cette éthique du don de soi en question montrant qu'elle repose après tout sur la préférence de l'agent, car il n'y a pas de fondement objectif de l'état d'esprit de ceux dont les intérêts sont menacés. L'auteur s'appuie également sur ce point pour montrer qu'il ne peut y avoir de proposition éthique qui soit absolument objective. Le philosophe australien s'autoévalue en ces termes :

J'ai soutenu que la raison conduit au principe que « ses propres intérêts ne sont qu'un intérêt parmi d'autres, pas plus importants que les intérêts similaires des autres »⁵⁹⁴. De plus, j'ai dit que cette vérité est « éternelle et universelle, ne dépendant pas de l'existence d'êtres humains ou d'autres créatures ayant des préférences, » (...) Je ne crois plus que cet argument réussisse. Le jugement selon lequel « ses propres intérêts sont l'un des nombreux ensembles d'intérêts » peut être accepté comme une revendication descriptive de notre situation dans le monde, mais ajouter que ses propres intérêts ne sont « pas plus importants que les intérêts similaires des autres » revient à faire une affirmation normative. Si je nie que les affirmations normatives peuvent être vraies ou fausses, je ne peux pas affirmer que cette affirmation est vraie⁵⁹⁵.

Mais le rejet des propositions normatives conduit-il Singer à devenir sceptique ? La réponse à cette question est assez directe de la part de l'auteur lui-même : « *En 1981, j'étais réticent à adopter des points de vue aussi sceptiques ou subjectivistes, et cette réticence ne s'est pas démentie au cours des années qui ont suivi.* »⁵⁹⁶ Quelle solution propose-t-il donc ? Singer est forcé de revenir aux trois intuitions rationnelles proposées par Sidgwick à savoir les axiomes d'équité, de prudence et de bien universel⁵⁹⁷. Même s'il montre qu'il y a de la peine à démontrer ces trois axiomes, on a tout de même de la peine à en douter ; c'est pourquoi il les admet lui aussi comme le fondement du raisonnement moral.

De la section qui s'achève, on voit clairement le glissement de Singer d'une éthique scientifiée et adossée sur la biologie à une introduction graduelle des intuitions. Mais il reste à montrer comment on passe de ces développements à la

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 106. Nous traduisons.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 198–199. Nous traduisons.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 200. Nous traduisons.

⁵⁹⁷ *Id.*

réponse à l'argument du désaccord de type C qui nous préoccupe ici. Pourquoi, si nous avons des intuitions morales et la même base biologique, ne parvenons-nous pas à nous mettre d'accord lorsque nous faisons face à des problèmes ?

Nous avons précédemment montré que pour Singer, ce n'est pas l'absence d'intuitions que l'argument du désaccord de type C réussit à toucher, mais plutôt le manque d'informations. Par conséquent, nous allons consacrer le reste de cette section à dire comment dans son arsenal argumentatif, l'accès à l'information joue un rôle crucial dans l'impulsion d'une action collective.

9.2.4.3. Action et information

C'est dans *The Life you can Save*⁵⁹⁸ que Singer met le plus clairement en exergue l'articulation entre l'inaction face aux conflits mondiaux et le manque d'information. L'information y est présentée comme vitale pour promouvoir l'action à au moins trois titres. D'abord, l'information permet de renseigner exactement sur ce qui est fait puisque beaucoup de personnes ne font rien pensant que beaucoup est déjà fait. Ensuite, l'information permet d'identifier la victime puisque les donateurs se sentent souvent plus concernés quand ils arrivent à savoir exactement où va leur aide ; il faut mettre un visage sur la victime. Enfin, l'information permet de situer les donateurs dans le jeu de compétition puisque plusieurs donateurs aiment faire autant que les autres. Singer met ces éléments en évidence à travers un certain nombre d'études qu'il reprend à son compte.

Pour ce qui est du premier élément, Singer reprend des études de l'OCDE et de chercheurs américains. Selon des statistiques de l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques (OCDE), la philanthropie privée américaine pour l'aide étrangère ne représente que 0,07 % du revenu national brut du pays (soit seulement 7 cents par tranche de 100 dollars de revenu)⁵⁹⁹. Dans le même temps, dans quatre enquêtes différentes qui demandaient aux Américains quelle part des dépenses publiques (et non du revenu national) est consacrée à l'aide étrangère, les

⁵⁹⁸ P. Singer, *The Life you can Save, How to Do Your Part to End World Poverty*, New York: Random house trade paperbacks, 2010.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 24.

réponses médianes allaient de 15 à 20 %. La bonne réponse est moins de 1 %⁶⁰⁰. Lorsqu'on leur a demandé quelle part du revenu national des Amériques les États-Unis consacrent à l'aide étrangère, 42 % des personnes interrogées ont répondu que le pays donnait plus de quatre fois plus qu'il n'en donnait, tandis que 8 % des Américains estimaient que les États-Unis donnaient plus de 100 fois le montant réel⁶⁰¹.

Une conséquence de ces données c'est que la majorité des personnes interrogées dans le cadre de ces enquêtes ont également déclaré que l'aide américaine était trop importante, mais lorsqu'on leur a demandé combien l'Amérique devrait donner, les réponses médianes allaient de 5 à 10 % des dépenses gouvernementales. En d'autres termes, les gens voulaient que l'aide étrangère soit « réduite » à un montant cinq à dix fois plus élevé que ce que les États-Unis donnent réellement⁶⁰².

Pour le deuxième élément, Singer reprend une recherche menée en vue de savoir si la proximité et l'identification des victimes sont des éléments importants dans la promptitude des donateurs en cas de problème⁶⁰³.

Pour commencer, des chercheurs qui essayaient de découvrir ce qui déclenche des réponses généreuses ont payé les participants à une expérience psychologique et leur ont ensuite donné l'occasion de donner une partie de l'argent à Save the Children, une organisation qui aide les enfants pauvres aux États-Unis et dans les pays en développement. Un groupe a reçu des informations générales sur la nécessité de faire des dons, y compris des déclarations telles que « *les pénuries alimentaires au Malawi touchent plus de trois millions d'enfants* ». Un deuxième groupe a vu la photo d'une petite Malawienne de sept ans du nom de Rokia ; on leur a dit que Rokia est désespérément pauvre et que « *sa vie sera changée pour le mieux par votre don* ».

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰² *Id.*

⁶⁰³ *Ibid.*, pp. 46–50.

Le groupe qui a reçu des informations sur Rokia a donné beaucoup plus que le groupe qui n'a reçu que des informations générales. Puis un troisième groupe a reçu les informations générales, la photo et les informations sur Rokia. Ce groupe a donné plus que le groupe qui n'avait reçu que les informations générales, mais en a quand même donné moins que le groupe qui n'avait reçu que les informations sur Rokia. En effet, même en ajoutant un deuxième enfant identifiable aux informations sur Rokia — tout en ne fournissant aucune information générale — on obtient un don moyen inférieur à celui d'un seul enfant mentionné. Les sujets de l'expérience ont déclaré ressentir des émotions plus fortes lorsqu'on leur a parlé d'un enfant que lorsqu'on leur a parlé de deux enfants.

Une autre étude a produit un résultat similaire. On a dit à un groupe de personnes qu'un enfant avait besoin d'un traitement médical salvateur qui coûte 300 000 \$. Un deuxième groupe s'est fait dire que huit enfants mourraient s'ils ne recevaient pas un traitement qui pourrait leur être fourni à tous pour un coût total de 300 000 \$. Encore une fois, ceux qui ont parlé de l'enfant ont donné plus.

Cet « effet de victime identifiable » conduit à « la règle du sauvetage » : nous dépenserons beaucoup plus pour sauver une victime identifiable que pour sauver une « vie statistique ». Un autre exemple est celui de Jessica McClure, qui avait dix-huit mois en 1987 lorsqu'elle est tombée dans un puits sec à Midland, au Texas. Alors que les sauveteurs ont travaillé pendant deux jours et demi pour l'atteindre, CNN a diffusé des images du sauvetage à des millions de téléspectateurs dans le monde entier. Les donateurs ont envoyé tellement d'argent que Jessica dispose maintenant d'un fonds d'affectation spéciale d'un million de dollars. Ailleurs dans le monde, sans que les médias le remarquent et sans l'aide de l'argent donné à Jessica, environ 67 500 enfants sont morts de causes évitables liées à la pauvreté pendant ces deux jours et demi selon l'UNICEF. Pourtant, il était évident pour toutes les personnes impliquées que Jessica devait être sauvée, peu importe le prix à payer.

Pareillement, le tsunami qui a frappé l'Asie du Sud-Est juste après Noël 2004 a tué 220 000 personnes et fait des millions de sans-abri et de personnes démunies. Cela a incité les Américains à donner 1,54 milliard de dollars pour les secours en cas de catastrophe, soit le montant le plus élevé qu'ils aient jamais donné après une catastrophe naturelle à l'extérieur des États-Unis. Mais c'est moins d'un quart des

6,5 milliards de dollars que les Américains ont donnés l'année suivante pour aider les personnes touchées par l'ouragan Katrina, qui a tué environ 1 600 personnes et laissé beaucoup moins de sans-abri que le tsunami. Et Singer de conclure qu'au mieux, nous donnons beaucoup moins pour aider les étrangers que nous n'en donnons à ceux qui vivent dans notre propre pays.

La personne identifiable nous émeut d'une manière que l'information plus abstraite ne nous émeut pas. Mais le phénomène n'exige même pas de détails particuliers sur la personne. Les personnes à qui les chercheurs ont demandé de faire un don à Habitat pour l'humanité afin de loger une famille dans le besoin ont été informées soit que la famille « a été sélectionnée », soit que la famille « sera sélectionnée ». Dans tous les autres détails, le libellé de la demande était le même. Dans aucun des deux cas, les sujets n'ont été informés de l'identité de la famille et n'ont reçu aucune autre information sur la famille. Pourtant, le groupe a dit que la famille qui avait déjà été sélectionnée a donné beaucoup plus.

Enfin, pour le troisième élément, le philosophe australien reprend des études qui montrent que l'information à propos des donations des autres permet d'obtenir de meilleurs résultats parce qu'elle éveille notre sens de l'équité et nous met dans une sorte de compétition avec les autres⁶⁰⁴. Si notre sens de l'équité nous rend moins enclins à donner quand les autres ne le font pas, remarque Singer, l'inverse est également vrai : nous sommes beaucoup plus susceptibles de faire ce qu'il faut si nous pensons que les autres le font déjà. Plus précisément, nous avons tendance à faire ce que font les autres membres de notre « groupe de référence » — ceux avec qui nous nous identifions. Ainsi, le montant que les gens donnent à la charité est lié à ce qu'ils croient que les autres donnent. Les psychologues Jen Shang et Rachel Croson ont utilisé une campagne de financement d'une station de radio publique américaine pour vérifier si le montant que les appelants ont donné variait lorsque la personne qui a répondu à l'appel a mentionné qu'un appelant récent avait donné une somme particulière. Ils ont constaté que la mention d'un chiffre proche de la limite supérieure de ce que les appelants ont généralement donné a fait en sorte que les appelants ont donné beaucoup plus qu'un groupe témoin n'ayant pas reçu cette

⁶⁰⁴ *Ibid.*, pp. 64–68.

information. De manière générale, les donateurs qui ont été informés de la contribution supérieure à la moyenne d'un autre membre étaient deux fois plus susceptibles de donner plus.

Nous voyons, de cette importance de la communication pour la promotion de l'action à l'échelle mondiale que nos désaccords ne sont pas uniquement dus à l'absence d'intuitions morales. On peut donc conclure que l'argument du désaccord moral de type C n'atteint pas sa cible.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette partie nous a permis de comprendre que l'intuition dans sa double dimension sensible et intellectuelle est soumise aux lois de la médiation. Dans sa dimension sensible, elle obéit aux lois de la perception morale et dans sa dimension intellectuelle, elle n'est jamais complètement indépendante de tout calcul. La position moyenne entre une dichotomie logique/éthique complète et une fusion logique/éthique complète serait sûrement celle qui consiste à dire que nos actions éthiques sont des intuitions rationalisées. À la question que nous nous sommes posée au début de cette partie, les difficultés respectives des conceptions éthiques de Wittgenstein et de von Wright nous conduisent elles à l'intuitionnisme éthique, on peut répondre par l'affirmative. Mais à la question, cet intuitionnisme éthique est-il irrationaliste ? La réponse est certainement négative.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenus au terme de notre réflexion sur la question de l'existence des propositions éthiques chez Wittgenstein et von Wright, nous allons faire trois dernières choses : 1) rappeler notre motivation, 2) résumer les grandes lignes de notre argumentation et 3) décliner les modalités de ce que nous appellerons une pédagogie équilibrée.

La philosophie contemporaine est marquée par une crise de la rationalité exprimée par une tension entre deux extrémismes : 1) la critique de la légitimité de la raison et de sa capacité à avoir prise complète sur le réel et 2) la prétention de la raison à être à elle seule source de connaissance et à s'étendre à tous les domaines. Ces deux extrémismes sont bien identifiés, le premier s'appelle irrationalisme et le second positivisme. En ce qui concerne l'éthique, l'irrationalisme en fait une réalité importante, mais subjective et relative tandis que le positivisme en fait une chose inexistante.

Il y a chez Wittgenstein ces deux formes de critique. Il a commencé par défendre une espèce de positivisme d'une forme précisément réaliste étant donné que selon lui, la réalité qui peut légitimement faire partir du discours est celle dépeinte par les sciences de la nature. Toutefois, son positivisme ne lui a pas permis de dire de l'éthique qu'elle n'est pas réelle. L'irréalité de l'éthique est langagière et non ontologique. Elle existe bel et bien, mais ne se trouve pas au niveau du langage, elle se situe au niveau de la vie. Cette compréhension de l'éthique comme vécue a détourné l'attention de bon nombre de lecteurs de Wittgenstein qui, ayant constaté une résurgence de la thématique du vécu dans un autre de ses textes, les *Investigations Philosophiques*, ont estimé devoir ramener l'éthique sous la coupe du langage, mais un langage pris cette fois-ci selon une théorie pragmatique, irrationaliste.

Cette compréhension pragmatique de l'éthique wittgensteinienne en élude la question principale même : quel est le sens de la vie ? La question du sens de la vie est la question éthique par excellence et c'est elle qui crée un pont entre l'éthique

et la religion, faisant nécessairement de la première une réalité exclue du discours. Déterminer le sens de la vie c'est avant tout s'étonner de ce que nous ne soyons pas la seule forme de vie qui existe. Il y a d'autres formes de vies qui constituent le monde et le premier pas pour comprendre ce sens de la vie c'est de s'étonner déjà que ce monde soit si organisé. Dans la tradition de l'argument cosmologique, s'émerveiller sur l'existence du monde c'est s'interroger en même temps sur son origine, sans faire intervenir Dieu. Il y a donc, chez Wittgenstein, comme chez Platon, une identification du bien au divin.

Partant de ce que nous venons de dire, vouloir rationaliser l'éthique c'est aussi vouloir rationaliser le divin. Or, de quelle intelligence disposons-nous pour parvenir à une telle rationalisation ? Une éthique rationnelle est tout simplement, de l'avis de Wittgenstein, une grande prétention philosophique. Et cette prétention est rendue possible par le fait que la philosophie cherche constamment à délaissier son champ d'investigation pour essayer de conquérir celui des sciences naturelles. La philosophie est proprement irrationnelle dans le sens où elle ne doit pas *expliquer*, mais *montrer*.

Qu'est-ce que le philosophe qui n'explique rien montre ? Est-il possible de montrer le sens de la vie ? La réponse de Wittgenstein à cette dernière question est négative. Le sens de la vie est à déterminer par chaque individu. Il n'y a pas de modèles en éthique. L'unique modèle, le divin ou le monde, est ce qu'il faut suivre. Il y a ainsi, dans l'éthique wittgensteinienne, une double dimension mystique : la première par initiation et la seconde par gradation. L'éthique par initiation est un changement de manière de voir le monde ; une initiation qui consiste à ne pas vouloir tout expliquer, à renoncer à la logicisme de la vie. Une fois qu'il devient faisable pour un individu de se fondre dans le monde et ne pas créer entre lui et ce monde une médiation par le langage, il se rapproche du divin. L'éthique par gradation consiste à se rapprocher du stade religieux de l'existence, à la manière d'un Kierkegaard. Ce que le philosophe peut montrer en éthique, c'est une manière de passer d'un palier de l'existence à un autre, passer du palier des actions relatives à celle des actions absolues où le sujet opère un choix, celui de devenir authentique. Il serait possible de dire de Wittgenstein qu'en matière d'éthique, il est un existentialiste non athée. C'est à ce niveau précis d'une authenticité absolue de

l'individu comme condition de l'éthique qu'il faut voir la séparation entre Wittgenstein et von Wright.

Chez von Wright, l'éthique est considérée à la fois au niveau individuel, et de manière plus importante, au niveau collectif. Si chez Wittgenstein la question principale de l'éthique est « Quel est le sens de la vie ? », chez von Wright elle est plutôt « Quel est le sens de la vie en communauté ? ». Comme nous le constatons à partir de ces deux interrogations, l'interrogation de von Wright est plus spécifique que celle de Wittgenstein. L'éthique de von Wright inclut en effet les actions quotidiennes. On constate que l'irrationalisme éthique qui est prédominant chez Wittgenstein est tempéré chez von Wright par ce qu'il a appelé la possibilité d'une logique déontique, une possibilité de logicisation donc.

La logique déontique, contrairement à ce qu'ont vu beaucoup de logiciens orientés vers l'informatique, n'est pas une entreprise de formalisation de l'éthique. Elle est bien une entreprise métaéthique dont le but est de montrer comment nous pouvons parvenir à une théorie des valeurs. C'est en effet contre le relativisme et le subjectivisme éthique que se dresse von Wright lorsqu'il met cette logique au point. Et de quelle manière la logique déontique tempère-t-elle l'irrationalisme éthique ? Relevons trois réponses apportées par von Wright.

Pour commencer, il faut remarquer que les normes dont traite la logique déontique ont une double dimension prescriptive et descriptive. La dimension prescriptive peut effectivement laisser penser que les normes ne sont pas objectives puisque les législateurs peuvent avoir établi ces normes arbitrairement. Mais même dans ce cas, il existe au moins objectivement le fait qu'il existe des normes. En d'autres termes, même s'il existe des normes arbitraires, le fait de l'existence de telles normes ne l'est pas.

Ensuite, il est difficile qu'une norme arbitraire soit solidement établie. La raison en est que les normes ainsi établies s'adressent avant tout à des agents rationnels et il est par conséquent difficile de comprendre comment des personnes rationnelles obéiraient longtemps à une norme irrationnelle. L'existence même des normes, dirions-nous, implique déjà la rationalité de l'autorité normative, du législateur, et aussi la rationalité des agents qui vont obéir à ces normes. Comme l'auteur l'exprime à travers le concept d'assentiment, l'obéissance à une norme

implique un assentiment, c'est-à-dire la reconnaissance par les sujets normatifs d'une forme de rationalité inhérente à cette norme.

Enfin, si l'éthique était irrationnelle, l'on ne comprendrait pas pourquoi les agents procèdent à une espèce de calcul avant d'agir. Ce calcul qui précède l'action est une inférence pratique. Selon von Wright, une inférence pratique est au fondement de nombre de nos actions. Mais nous y sommes tellement habitués qu'il nous apparaît qu'il s'agit là de simples réflexes. Une inférence pratique prend la forme :

L'agent x veut atteindre l'objectif y.

Mais x ne peut atteindre y qu'en réalisant z.

Donc x réalise z.

Le point névralgique de cette inférence est la seconde prémisse. Von Wright fait remarquer que cette prémisse met en avant au moins trois facteurs rationnels. Il y a d'abord une rationalisation des moyens en vue des fins, il y a ensuite une rationalisation des capacités mêmes de l'agent et il y a enfin, une rationalisation des permis et des interdits sociaux.

Si la première forme de rationalisation, celle des moyens en vue des fins n'est pas très largement élaborée par l'auteur pour qui Aristote a été magistral sur la question, les deux dernières par contre sont centrales dans ses textes. La détermination des capacités même de l'agent fait une place centrale à la question de la liberté et du déterminisme ainsi qu'à la question de la causalité à l'échelle humaine. Rappelons que sur cette question précise de la liberté, von Wright est clair : on ne peut parler d'un déterminisme strict à l'échelle humaine. Quant à la rationalisation des permis et des interdits sociaux, le finnois a consacré un nombre important de travaux, en commençant par l'article fondateur même de la logique déontique qui date de 1951, aux calculs des conditions de contradiction logique entre les obligations, les permissions et les interdictions.

Substantiellement, nous dirions que pour Wittgenstein, les propositions éthiques n'existent pas puisque l'éthique est assimilable à l'esthétique. Tout comme l'esthétique est une manière d'apprécier la beauté du monde, de s'émerveiller devant le spectacle du monde, l'éthique est une manière de se lier au monde, de retrouver notre place dans la chaîne des créatures et de donner son sens à notre vie.

Wittgenstein défend donc une éthique dispositionnelle proche de l'éthique de la vertu. Avec von Wright, la réponse est plus nuancée. Les propositions éthiques n'existent pas si l'on doit envisager une proposition comme ayant une valeur de vérité statique. Mais dans un monde dynamique, une vérité qui peut ne plus en être une garantit bien l'existence des propositions éthiques.

Cependant, si le débat à propos de la sémantique des concepts éthiques ainsi que l'applicabilité de la logique à l'éthique ont permis de comprendre des points de divergence entre Wittgenstein et von Wright, il est frappant de constater une grande proximité entre ces deux auteurs quant à la question de savoir comment nous devons vivre, vis-à-vis de la nature. Les deux constatent en effet la grande obscurité de notre temps et notre incapacité à résister au positivisme et à la technologie. Ils ont une vue assez pessimiste d'une éthique qui ne mettrait pas au cœur des pratiques le respect pour la nature. C'est pour mettre fin à cette obscurité qu'ils nous invitent à revoir la manière dont nous interagissons avec la nature. En ce sens, nous pouvons présenter Wittgenstein et von Wright comme de véritables défenseurs de l'écologie.

Néanmoins, les positions des deux philosophes sont elles-mêmes discutables. Elles laissent voir en effet que tout discours sur l'éthique, sur le sens de la vie, est nécessairement irrationnel. Comme ils le suggèrent, l'éthique n'est possible que grâce à un rapport immédiat au monde. De là, l'on n'a pas seulement affaire à une irrationalité éthique ; celle-ci prend la forme précise d'un intuitionnisme éthique. La question qui demeure toutefois est celle de savoir si une éthique intuitionniste est elle-même débarrassée de toute rationalité.

La réponse qu'il faut donner à la question ainsi posée est claire. Il est vrai que l'intuition a, dans l'histoire de la philosophie, désigné concomitamment un pouvoir de compréhension autre que la raison et la connaissance par les sens. Dans les deux cas, nous avons affaire à une forme d'immédiateté dans laquelle la raison n'interviendrait point. Il y aurait une identification entre intuition et irrationalité, l'irrationalité étant entendue ici comme absence d'explication.

Dans le domaine précis de l'éthique, si l'intuition désigne l'absence d'explication, elle ne peut renvoyer qu'à ce que Max Scheler a appelé la voix du cœur, par opposition à la voix de la raison. Mais comme nous l'avons bien remarqué, cette voix du cœur n'est pas débarrassée de toute logique. C'est du moins

ce que nous avons compris à travers la pensée éthique de Singer qui est, au fond, une tentative pour rationaliser la voix du cœur.

En outre, il n'est pas établi que le postulat de base de l'intuitionnisme éthique soit établi. Il n'est pas sûr en effet qu'il y ait besoin de rationaliser l'intuition par après-coup. Si l'intuition était déjà rationnelle, il se pourrait que les auteurs qui l'ont opposée à la rationalité n'aient simplement pas compris, soit qu'il existe plus d'un type d'intuition comme l'indique Sidgwick, soit qu'il y ait, dans le domaine de l'éthique, ce qu'Audi a appelé une perception morale.

Notre travail a donc consisté à mettre en avant les points suivants :

- 1) L'incapacité de la logique à donner sens à la vie est une thèse transversale dans l'œuvre de Wittgenstein, c'est la raison pour laquelle il n'a jamais estimé, même pendant son moment positiviste tractatuséen, que l'éthique peut faire objet d'un discours légitime. Dans le deuxième moment de sa philosophie, l'éthique fait chemin seul, ne rentrant pas dans le cadre du pragmatisme qu'il adopte vers la fin des années 1920.
- 2) Von Wright, qui ne rencontre Wittgenstein que dans la vingtaine (23 ans précisément), a déjà presque complètement été absorbé par l'idéal d'une philosophie sur le modèle des sciences de la nature, idéal propagé, paradoxalement, grâce au *Tractatus* de Wittgenstein en Finlande, par Eino Kaila. Il va essayer d'accomplir ce projet à la fois en étendant la logique aussi loin que possible pour essayer de capturer tout ce qui lui échappe alors (le changement, les actions, les préférences, le temps, les normes), mais aussi en établissant un parallélisme méthodologique entre les sciences naturelles et les sciences humaines.
- 3) Mais le projet d'une logicisation complète de l'éthique se heurte à de nombreuses difficultés qui vont amener von Wright à comprendre qu'il ne peut mener son projet à terme. Il se rend alors compte des limites de la logique et en même temps la rigueur et la certitude des sciences naturelles ne sont plus pour lui un idéal.
- 4) Il va donc adopter une attitude plus nuancée vis-à-vis de la logique et de la science, en mettant plus en avant les méfaits d'une vision scientifique du monde. C'est dans ce cadre que se situe sa critique de la culture occidentale qui va le conduire à la question de l'humanisme en général, et à la question écologique

en particulier. Par cette critique, il va finalement rejoindre la thèse wittgensteinienne d'une éthique comme renonciation au contrôle de la nature, thèse déjà exprimée dès la préface des *Investigations philosophiques* à travers l'expression « [les] *ténèbres de ce temps* ». Les deux auteurs finissent donc par s'accorder sur une vie à deux faces : une face logique et une face éthique.

Notre thèse est donc qu'une défense de l'inexistence des propositions éthiques est inopérante dans une société où il faut trouver une réponse au problème de l'agir humain non réductible à l'individu. C'est la raison pour laquelle dès qu'on essaie d'élargir la conclusion de nos deux auteurs pour l'appliquer à un défi commun de notre temps, la question du réchauffement climatique par exemple, l'on est dès lors contraint d'admettre l'existence des propositions éthiques. Peu de questions éthiques au XIX^e siècle nous donnent le loisir de céder à nos intuitions ou à la voix de notre cœur. La complexité de ces questions replace *ipso facto* l'éthique dans le domaine de la logique. Les principes logiques sont en effet clairement à l'œuvre, comme nous l'avons montré au dernier chapitre, dans nos différentes tentatives de mettre fin à nos désaccords moraux. Il est donc urgent d'apprendre à tempérer l'irrationalisme par la promotion de la logique, de même qu'il faut se garder de tout logiciser. Telle doit être le fil directeur de ce que nous pouvons appeler une pédagogie équilibrée.

La leçon que l'Afrique, qui amorce à peine le virage de l'industrialisation, doit tirer de ce qui vient ainsi d'être développé, c'est la nécessité d'une culture équilibrée qui mette en avant les deux faces logique et éthique ainsi présentées. Cette pédagogie équilibrée passe, dans le contexte africain, par la promotion de la logique. L'on pourrait être surpris que nous parlions de promotion de la logique, alors même que tout au long de ce travail nous avons montré que l'irrationalisme tout comme le panlogisme sont tous deux limités. Pourquoi, alors que nous parlons de pédagogie équilibrée, donnons-nous préférence à la logique ? La raison en est simplement que l'équilibre exige de ramener ce qui est en moins au niveau de ce qui est en trop. À travers plusieurs indicateurs, on peut estimer que la logique est encore largement dégradée dans notre contexte. Au rang de ceux-ci :

- 1) Selon l'observatoire de la liberté religieuse (www.liberte-religieuse.org/cameroun), seuls 1.1 % de Camerounais ne se situent pas dans les trois catégories religieuses que sont le christianisme (59.4 %),

l'islam (20.2 %) et l'animisme (19.3 %). Si nous partons du fait qu'il n'existe pas de religion sans code éthique, nous concluons alors que les religions concourent à la promotion de l'éthique, au détriment de la logique.

- 2) Selon une enquête relayée sur le site web www.actucameroun.com, le nombre moyen d'années de scolarisation au Cameroun était de 6,1 en 2015. Si l'on tient compte du fait que l'accès à l'enseignement primaire est presque universel (dans les 4 à 5 ans), on peut estimer que l'essentiel des Camerounais suit une scolarisation jusque vers l'âge de 10 à 11 ans. Ceci correspond au taux de décrochage scolaire avant la première année de l'enseignement secondaire, estimé à 36,2 % selon le site knoema.fr dans la même année 2015. En 2015, la tranche d'âge 0-15 an représentait, selon des données de Perspective Monde (perspective.usherbrooke.ca) 10,068,774 de personnes. On avait donc, il y a encore seulement 5 ans, environ 3,644,896 de personnes qui n'avaient pas accès à l'éducation secondaire, et n'avaient donc aucune chance de se frotter à la logique.
- 3) De plus, dans le système camerounais actuel, la logique est enseignée à partir de la classe de 2nde pour le sous-système francophone, et à partir de Form 3 (troisième année de l'enseignement secondaire) pour le sous-système anglophone. Chez les francophones, elle est enseignée en tant que module du programme de philosophie. Chez les anglophones, elle est d'abord enseignée comme discipline autonome, mais devient ensuite un module du programme de philosophy lors des deux années terminales (lower et upper sixth). Étant donné qu'il faut attendre la classe de 2nde d'une part et la classe de Form 3 d'autre part, il faut croire que le nombre de 3,644,896 avancé plus haut devrait au moins doubler. Et si nous prenons en compte la situation d'insécurité prévalente dans certaines régions du pays (Extrême nord, Nord-ouest et Sud-ouest), les chiffres devraient être encore plus importants.

Dans un tel contexte, que faut-il faire pour promouvoir la logique ?

Étant donné que seul le sous-système anglophone enseigne la logique en tant que discipline autonome, la première étape serait déjà de rendre la matière

obligatoire jusqu'à la fin du collège, comme on le fait déjà par exemple pour les langues officielles et les mathématiques, et de l'imposer comme discipline autonome dans le sous-système francophone, également jusqu'à la fin du collège.

La deuxième étape serait d'améliorer le contenu des programmes déjà disponibles dans le sous-système anglophone. Nous enseignons la logique depuis 6 ans, et la question qui revient souvent de la part des élèves était : M. à quoi cela nous sert-il ? Il est vrai que l'approche par les compétences en vigueur depuis quelques années a en partie répondu à cette préoccupation en essayant de situer les différents modules dans des catégories de situations de vie. Mais il semble que cet effort n'est pas encore suffisant. En effet, on y continue de mettre plus d'accent sur l'apprentissage des principes, c'est-à-dire sur la logique théorique, que sur l'application des principes. La preuve que cette démarche est encore infructueuse est que le nombre de candidats choisissant de suivre un cursus de *logic* et de *philosophy* n'a cessé de décroître au fil des années, engendrant par exemple la modification en 2020 de la structure de l'examen national (Philosophy 790) et deux années plus tôt la modification de la structure de l'examen national (Logic 590). Le but de ces modifications était de rendre ces disciplines plus attractives pour les candidats. Mais il nous semble que la raison de la désaffection est ailleurs. Les candidats n'arrivent pas à faire une connexion réelle entre ce qu'ils apprennent et ce qu'ils feront dans la vie réelle.

Comment pouvons-nous dès lors améliorer la situation ? Nous allons-essayer de répondre à cette question en nous focalisant sur le programme de Form 3.

Le programme comporte 3 modules, 16 leçons et 3 travaux dirigés. Or la discipline n'est enseignée qu'une heure par semaine, ce qui rend difficile la couverture du programme sans précipitation. La solution à ce niveau, si l'on veut absolument garder ce quota horaire, serait de rapporter à la classe suivante le deuxième module sur les termes puisque ceux-ci sont directement liés à la proposition. Les trois séances consacrées au terme et la séance consacrée à l'évaluation diagnostique pour ce module nous feront gagner quatre séances. Il faudrait également ramener à la classe supérieure la leçon du premier module sur les opérations de l'esprit, puisque la dernière opération de l'esprit est l'inférence, qu'on étudie précisément dans la classe supérieure. De même, il faudrait annuler la

leçon sur la division logique qui n'est connectée à aucune autre leçon du programme.

En faisant ces modifications, nous aurons alors gagné six séances que nous affecterons à l'étude de cas, puisque les travaux dirigés inscrits dans le programme sont encore liés aux principes et non à l'application dans la vie réelle. Il faudra alors utiliser ces séances pour explorer les relations entre les principes étudiés en logique et d'autres domaines du savoir (le droit, l'histoire, les sciences, les mathématiques, la psychologie, la philosophie, etc.). Ces relations sont pour le moment étudiées dans la leçon « *Logic and related fields* » (trois séances), mais le quota horaire alloué ne permet pas à l'apprenant de voir la connexion entre la logique et ces autres domaines puisque l'exploration demeure superficielle.

C'est au prix de ces ajustements que la logique deviendra véritablement nos lunettes pour comprendre le monde. Il faudra maintenant étendre cet effort aux programmes des autres classes, dans les deux sous-sections de notre système éducatif et sans cesse montrer la connexion entre la logique et le monde réel. Telles sont quelques unes des missions que nous nous donnons dans de futurs travaux.

BIBLIOGRAPHIE

1. Corpus de Wittgenstein et von Wright

1.1. De Wittgenstein

- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Culture and Value: A Selection From the Posthumous Remains*, G. H. von Wright (Ed.), trad. Peter Winch, Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- , *De la Certitude*, trad. Jacques Fauve, Paris: Gallimard, 1976.
- , *Leçons et conversations, suivies de conférence sur l'éthique*, trad. par Jacques Fauve, Paris : Gallimard, 1971.
- , *Lecture on Ethics [1930]*, Edoardo Zamuner et al. (Eds.), Malden : Wiley Blackwell, 2014.
- , Ludwig Wittgenstein : Public and Private Occasions, Klagge James C. & Nordmann Alfred (Eds), Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- , *Notebooks 1914–1916 [1961]*, G. H. von Wright & G. E. M. Anscombe (Eds.) trad. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- , *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (Ed.), trad. Anthony Kenny, Oxford : Basil Blackwell, 1974.
- , *The Big Typescript, TS 213*. Trad. Grant Luckhardt & Maximilian Aue, Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- , *The collected works of Ludwig Wittgenstein*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- , *Tractatus Logico-philosophicus*, Suivi de *Investigations Philosophiques*, par Klossowski Pierre (Ed.), trad. Pierre Klossowski, Paris : Gallimard, 1961.
- , *Wittgenstein et le Cercle de Vienne : D'après les notes de Friedrich Waismann*, Brian McGuinness (Ed.), trad. Gérard Granel, Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1991.
- , *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911–1951*, Brian McGuinness (Ed.), Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2008.
- , *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cora Diamond (Ed.), New York: Cornell University Press, 1976.

1.2. De von Wright

- VON WRIGHT, Georg Henrik, *An essay in modal logic*, Amsterdam: North-Holland publishing company, 1951.
- , *Causality and Determinism*, New York: Columbia University Press, 1974.
- , *Explanation and Understanding*, London: Routledge, 1971.

- , *In the shadow of Descartes, Essays in the Philosophy of Mind*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998.
- , *Logical Studies*, Oxford: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1957.
- , *Norm and Action: A logical enquiry*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- , *Philosophical papers*, Vol. I: *Practical reason*, Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.
- , *Philosophical Papers. Vol. III: Truth, Knowledge and Modality*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- , *The logical problem of Induction*, New York: Barnes and Noble, 1941.
- , *The tree of knowledge and other essays*, Leiden: E.J. Brill, 1993.
- , *The Varieties of Goodness*, London: Routledge, 1963.
- , “A note on a Note on Practical Syllogisms”, *Er-Kenntnis* 14, n° 3 (1979): 355–357.
- , “A Note on Deontic Logic and Derived Obligation”, *Mind* 65, n° 260 (1956): 507–509.
- , “Deontic logic”, *Mind* 69, n° 237 (1951): 1–15.
- , “Deontic Logic: A Personal View”, *Ratio Juris* 12, n° 1 (1999): 26–38.
- , “Deontic Logics”, *American Philosophical Quarterly* 4, n° 2 (1967): 136–143.
- , “Is and Ought [1985]”, Dans *Normativity and norms, Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Paulson Stanley L. & Paulson Bonnie Litschewski (Eds.), 365–382, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- , «Is there a logic of norms?», *Ratio Juris* 4, n° 3 (1991) : 265-283.
- , «On Law and Morality, A dialogue», *Ratio Juris* 3, n° 3 (1990) : 321-330.
- , “Remarks on Wittgenstein’s use of the terms ‘Sinn’, ‘sinnlos’, ‘unsinnig’, ‘wahr’ and ‘Gedanke’ in the *Tractatus*,” Dans *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, Alois Pichler & Simo Säätelä (Eds.), Bergen: The Wittgenstein Archives at the University of Bergen, 2005, 90–98.
- , “The Logic of Action-A Sketch” Dans *The Logic of Decision and Action*, Rescher Nicholas (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, 121–146.
- , “The logic of preference reconsidered”, *Theory and Decision* 3 (1972): 140–169.
- , “The Wittgenstein Papers”, *Philosophical review* 78, n° 4 (1969): 483–503.
- , “Valuations, or How to Say the Unsayable”, *Ratio Juris* 13, n° 4 (2000): 347–357.
- , «What is Humanism?», *The Lindley Lecture*, conférence donnée à l’Université de Kansas, 19 October 1976, 1977.

2. Corpus sur Wittgenstein et von Wright

2.1. Sur Wittgenstein

ARNSWALD, Ulrich (Ed.), *In Search of Meaning, Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009.

- BACKER G. P. & HACKER P. M. S., *Wittgenstein – rules, grammar and necessity: essays and exegesis of 185–242*, 2e Ed, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2009.
- BAKER, Gordon (Ed.), *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle, Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, New York: Routledge, 2003.
- BEVIR M. & GALIŠANKA A., *Wittgenstein and Normative Inquiry*, Boston: Brill, 2016.
- BOUVERESSE, Jacques, *Dire et ne rien dire, L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon, 1997.
- , *Essais I : Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille : Agone, 2000.
- , *Essais III : Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille : Agone, 2003.
- , *Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Paris : Éditions de l'Éclat, 1991.
- , *La force de la règle, Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris : Les Éditions de minuit, 1987.
- , *Le mythe de l'intériorité, Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Les Éditions de minuit, 1976.
- , *Le pays des possibles, Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Paris : Les Éditions de minuit, 1988.
- , *Wittgenstein : La rime et la raison, Science, éthique et esthétique*, Paris : Les Éditions de minuit, 1973.
- , "Wittgenstein, von Wright and the Myth of Progress", *Paragraph 34*, n° 3 (2011): 301–321.
- CAVELL, Stanley, *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- CHAUVIRÉ, Christiane, *L'immanence de l'ego : Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris : PUF, 2009.
- , «Compréhension et expérience vécue dans les Dictées de Wittgenstein», *Archives de Philosophie* 81, n° 3 (2018) : 549-558.
- , «Engagement et politique chez Wittgenstein», *Cités*, n° 38 (2009) : 25-32.
- , «La monstration : Unique mode de donation de l'a priori chez Wittgenstein», *Revue de Métaphysique et de Morale* 101, n° 3 (1996) : 291-301.
- , «La tradition autrichienne et son oubli : Une éclipse de la raison ?» *Revue de Métaphysique et de Morale* 102, n° 2 (1997) : 161-166.
- , «Phénoménologie et esthétique : Le mythe de l'indescriptible chez Wittgenstein», *Rue Descartes*, n° 39 (2003) : 8-17.
- , «Pragmatisme et nécessité logique», *Revue de Métaphysique et de Morale* 84, n° 4 (1979) : 536-551.
- DIAMOND, Cora, *The realistic spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge: MIT Press, 1991.
- GEBAUER, Gunter, *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*, trad. Deborah Anne Bowen, Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

- GOODMAN, Russell, *Wittgenstein and William James*, Cambridge: Cambridge University press, 2002.
- GRANGER, Gilles Gaston (Ed.), *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1970.
- GRAYLING, A. C., *Wittgenstein : A Very short introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- JANIK, Allan S. & TOULMIN, Stephen E., *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, trad. Jacqueline Bernard, Paris: P.U.F, 1978.
- KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, Oxford : Blackwell Publishers, 2006.
- LAUGIER, Sandra, *Wittgenstein : Les sens de l'usage*, Paris : Vrin, 2009.
- , «Wittgenstein : La subjectivité et la “voix intérieure”», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2000) : 179-198.
- MCGINN, Marie, *The Routledge guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, New York: Routledge, 2013.
- MCGUINNESS, Brian, *Wittgenstein: A life*, Vol. I, *Young Ludwig: 1889–1921*, London, Penguin Books, 1988.
- MONDOUÉ Roger & NGUEMETA Philippe, *Vérificationnisme et Falsificationnisme : Wittgenstein vainqueur de Popper ?*, Paris : L'Harmattan, 2014.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein : The Duty of Genius*, London: Vintage, 1991.
- MULHALL, Stephen, *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- NYÍRI, Kristóf, *Pictorial Truth: Essays on Wittgenstein, Realism, and Conservatism*, ville non indiquée : Dunabogdány, 2017.
- RHEES, Rush (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- ROMANO, Claude (Ed.), *Wittgenstein*, Paris : Cerf, 2013.
- SALVATORE, Nicola Claudio, “Moore(anists) and Wittgenstein on Radical Scepticism”, *Nordic Wittgenstein Review* 5 (2), 2016: 153-182.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia, *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SLUGA, Hans & STERN, David G. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- TAKOV, Peter & DJIA, Voltaire, “Wittgenstein's Ethical Individualism as a Foundation for Environmental Ethics”, *Open Journal of Philosophy* 10 (4), 2020, pp.427-442.
- TIERCELIN, Claudine, « Wittgenstein et Peirce », dans *Colloque sur la philosophie autrichienne : spécificités et influences*, Tunis, 4-6 mars 1999 (éditeur non mentionné), 2000.
- VON SAVIGNY, Eike, «Taking avowals seriously: The soul a public affair», Dans *Wittgenstein : The Philosopher and his works*, S. Säätelä (Eds.), Frankfurt a.M.: Ontos verlag, 2006, 230–243.
- YOUNES, Rola, *Introduction à Wittgenstein*, Paris : Éditions La Découverte, 2016.

2.2. Sur von Wright

- CHISHOLM, Roderick M., “Comments on von Wright’s ‘the logic of action’” Dans *The Logic of Decision and Action*, Nicholas Rescher (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, 137–139.
- , “Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic”, *Analysis*, n° 24 (1963): 33–36.
- DJIA, Voltaire, “The Justification of Secession: An Argument from G. H. Von Wright’s Philosophy of Action”, *Global Journal of Researches in Engineering*, 21 (2), 2021, pp. 31-39.
- HARRISON, Jonathan, “The Varieties of Goodness by Georg Henrik von Wright”, *The Philosophical Quarterly* 15, n° 59 (1965): 175–178.
- HEIKKURINEN, Pasi, «The relevance of von Wright’s humanism to contemporary ecological thought», *Acta Philosophica Fennica* 93 (2017): 449-463.
- ROBINSON, John, “Comments on von Wright’s ‘the logic of action’”, Dans *The Logic of Decision and Action*, Nicholas Rescher (Ed.), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, 140–143.
- EGIDI, Rosaria (Ed.), *In search of a new humanism: The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1999.
- WEINBERGER, Ota, *Alternative action theory: Simultaneously a Critique of Georg Henrik von Wright’s Practical Philosophy*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998.

2.3. Sur Wittgenstein et von Wright

- JAKOLA, Lassi, “Wittgenstein and G. H. von Wright’s path to *The Varieties of Goodness* (1963)”, *Nordic Wittgenstein Review* 9 (2020): 1-41.
- DJIA, Voltaire, “Von Wright and Wittgenstein on Ethics and Logic: Deontic Logic Against Ethical Mysticism”, *Filosofiska Notiser* 7, n° 2 (2020): 71-99.

3. Corpus sur la logique et l’éthique

3.1. Sur la logique

- ALCHOURRON, Carlos E. & MARTINO, Antonio A., «Logic Without Truth», *Ratio Juris* 3, n° 1 (1990) : 46-67.
- ALCHOURRON, Carlos E., «On Law and Logic», *Ratio Juris* 9, n° 4 (1996) : 331-348.
- BELNA, Jean-Pierre, *Histoire de la logique*, Paris : Ellipses, 2014.
- CHATUÉ, Jacques & MONDOUÉ, Roger, *Histoire de la logique : Logique classique intra- et interpropositionnelle*, Paris : L’Harmattan, 2014.
- CHENIQUE, François, *Éléments de logique classique*, Paris : L’Harmattan, 2006.
- ESQUISABEL, Oscar M., “Representing and abstracting: An Analysis of Leibniz’s Concept of Symbolic Knowledge”, Dans *Symbologic Logic from Leibniz to Husserl*, Abel Lassalle Casanave (Ed.), London: College publications, 2012, 1–49.

- GENTZEN, Gerhard, *Recherches sur la déduction logique*, trad. Robert Feys et Jean Ladrière, Paris : PUF, 1955.
- HE JIAHONG, *Methodology of Judicial Proof and Presumption*, Singapore: Springer, 2018.
- HOWARD-SNYDER, Frances, *The Power of Logic*, Boston: McGraw-Hill, 2009.
- HURLEY, Patrick J., *A concise introduction to logic*, Ohio: Cengage Learning, 2012.
- KAPTEIN Hendrik et al. (Eds.), *Legal Evidence and Proof: Statistics, Stories, Logic*, Burlington: Ashgate, 2009.
- POPPER, Karl R., “What can Logic Do for Philosophy?”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. XXII, Logical Positivism and Ethics*, 1948: 141-154.
- TANGENTE, *La Logique : le vrai, le faux et l’incertain*, Vol. Hors-Série n° 15, Paris : Pole, 2004.
- THOMPSON, J. M. T., “The nature of mathematical proof”, *Philosophical Transactions of the Royal Society* 363, n° 1835 (2005): 2329–2461.
- WAGNER, Pierre, *La Logique*, Paris : PUF, 2007.
- , *Logique et Philosophie*, Paris : Ellipses, 2014.

3.2. Sur l’éthique

- APPIAH KWAME, Anthony, *Experiments in Ethics*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Marc Defradas et Françoise Defradas-Colmez (Eds.), trad. Jean Defradas, Paris: Pocket, 1992.
- AUDI, Robert (Ed.), *Action, Decision, and Intention: Studies in the Foundations of Action Theory as an Approach to Understanding Rationality and Decision*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- , *Moral Perception*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- , *Moral Value and Human Diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- , *Practical Reasoning and Ethical Decision*, Londres: Routledge, 2006.
- , *The Good in the Right: A theory of intuition and intrinsic value*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BAGHRAMIAN, Maria, *Relativism*, New York: Routledge, 2004.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Félix Alcan, 1932.
- BOUDON, Raymond, *Le Relativisme*, Paris : PUF, 2008.
- DELACROIX, Sylvie, *Legal Norms and Normativity: An Essay in Genealogy*, Portland: Hart Publishing, 2006.
- DESJARDINS, Joseph R., *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*, 5e Ed., Boston: Wadsworth, Cengage Learning, 2013.
- DUIGNAN, Brian, *The History of Western Ethics*, New York: Britannica Educational Publishing, 2011.
- FARAH, Chatterjee Anjan & MARTHA Jane (Eds.), *Neuroethics in Practice*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

- GIBBARD, Allan, *Reconciling our Aims: In search of basis for ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- GLIGOROV, Nada, *Neuroethics and the Scientific Revision of Common Sense*, Dordrecht: Springer Science+Business Media B. V., 2016.
- HADOT, Pierre et al., “Qu’est-ce que l’éthique ?”, *Cités* 1, n° 5 (2001): 129–138.
- ILLES, Judy (Ed.), *Neuroethics : Anticipating the Future*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- JOHN, Racine Eric & ASPLER (Ed.), *Debates About Neuroethics: Perspectives on Its Development, Focus, and Future*, Dordrecht: Springer International Publishing AG, 2017.
- KANT, Emmanuel, *Fondement pour la métaphysique des mœurs [1785]*, trad. Ole Hansen Love, Paris : Hatier, 2000.
- KELLY, Eugene, *Material Ethics of Value, Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht: Springer Science+Business Media B. V., 2011.
- KIERKEGAARD, Soeren, *Étapes sur le chemin de la vie [1845]*, trad. F. Prior & M.-H. Guignot, Paris: Gallimard, 1948.
- LEVY, Neil, *Neuroethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London: Routledge , 1998.
- GEACH, Mary & GORMALLY, Luke (Ed.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter: Imprint Academic, 2005.
- MASTERS, Roger D., *Beyond Relativism, Science and Human values*, London: University Press of New England, 1993.
- MILLER, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- ODERBERG D. & CHAPPELL T. (Eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, New York: Palgrave MacMillan, 2004.
- OGIEN, Ruwen, *L’influence de l’odeur des croissants chauds sur la bonté humaine : et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Paris : Grasset, 2011.
- ROSS, David, *The Right and the Good [1930]*, Oxford: Clarendon Press, 2007.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey (Ed.), *Essays on Moral realism*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- SCHELER, Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- , *Max Scheler Ressentiment*, Andrew Tallon (Ed.), Milwaukee : Marquette University Press, 1994.
- , *Person and Self-value: Three Essays*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- SCHLICK, Moritz, *Problems of Ethics*, trad. David Rynin, New York: Prentice-Hall, 1939.
- SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics [1874]*, 7e Ed., London: Palgrave Macmillan, 1962.

- SINGER, Peter, *Famine, affluence, and morality*, New York: Oxford University Press, 2016.
- , *How are we to live?: Ethics in an age of self-interest*, Milsons Point: Random House Australia, 1993.
- , *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- , *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, 2e Ed., Princeton: Princeton University Press, 2011.
- , *The life you can save: How to Do Your Part to End World Poverty*, New York: Random house trade paperbacks, 2010.
- THIAW-PO-UNE, Ludivine (Ed.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris : Stock, 2006.
- WALTRAUD, Ernst (Ed.), *Histories of the Normal and the Abnormal, Social and cultural histories of norms and normativity*, New York: Routledge, 2006.

3.3. Sur la logique et l'éthique

- DAYTON, Eric, "Two Approaches of Deontic Logic", *Journal of Value Inquiry*, n° 15 (1981): 137–147.
- DUPUY, J. — P. & LIVET, P. (Eds.), *Les limites de la rationalité : Tome 1, Rationalité, éthique et cognition*, Paris : Éditions la découverte, 1997.
- FELDMAN, Fred, *Doing the best we can: An Essay in Informal Deontic Logic*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- GEACH, Peter (Ed.), *Logic and Ethics*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1991.
- GIBBARD, Allan, *Wise choices, Apt feelings: A theory of normative judgment [1990]*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HEATH, Joseph, *Following the Rules: Practical Reasoning and Deontic Constraint*, New York: Oxford University Press, 2008.
- HILPINEN, Risto (Ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970.
- , *New studies in Deontic Logic: Norms, Actions, and the foundations of Ethics*, Dordrecht: D. Reidel publishing company, 1981.
- JÖRGENSEN, Jörgen, «Imperatives and Logic», *Erkenntnis* 7, n° 4 (1938): 288-296.
- KALINOWSKI, Jerzi, «Théorie des propositions normatives», *Studia logica* 1 (1953).
- MENGER, Karl, *Morality, decision and social organization: Toward a Logic of Ethics*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- NAVARRO, Pablo E. & RODRIGUEZ, Jorge L., *Deontic Logic and Legal Systems*, New York: Cambridge University Press, 2014.
- OLSON, Mancur, *Logique de l'action collective*, trad. Mario Levi, Paris: PUF, 1978.
- PRIOR, Arthur N., "The Paradoxes of Derived Obligation", *Mind* 63, n° 249 (1954): 64–65.
- RAZ, Joseph (Ed.), *Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- RESCHER, Nicholas, "Is Reasoning about Values Viciously Circular?", *The Journal of Value Inquiry*, 2001: 5–12.

- ROSS, Alf, "Imperatives and Logic", *Philosophy of Science* 11, n° 1 (1944): 30–46.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Ed.), *Moral Psychology, Vol. III: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Cambridge: MIT Press, 2008.
- TEMKIN, Larry S, *Rethinking the Good: Moral ideals and the nature of practical reasoning*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- THOMAS, Georges, *Digital soul: Intelligent Machines and Human Values*. Oxford: Westview Press, 2003.
- TIERCELIN, Claudine, *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris : PUF, 1993.
- ZIMMERMAN, Aaron et al. (Ed.), *The Routledge handbook of moral epistemology*, New York: Routledge, 2019.
- ZULETA, Hugo, *Normas y justificacion*, Madrid: Marcial Pons, 2008.

4. Corpus sur l'épistémologie et la philosophie du langage

4.1. Sur l'épistémologie

- AYISSI, Lucien, *Le positivisme de David Hume*, Paris : L'Harmattan, 2017.
- BEBBÉ-NJOH, Etienne, *La rationalité scientifique aujourd'hui*, Paris : L'Harmattan, 2013.
- BLACKBURN, Simon, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BRANDON, Robert (Ed.), *Rorty and his critics*, Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- FEYERABEND, Paul, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris : Seuil, 1979.
- , *Philosophical Papers, Vol. III: Knowledge, Science and Relativism*, John Preston (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature [1739]*, David Fate Norton & Mary J. Norton (Eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007.
- , *An Enquiry concerning Human Understanding [1748]*, Peter Millican (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JAMES, William, *Le Pragmatisme : Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, trad. E. le Brun, Paris : Ernest Flammarion, 1911.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure [1787]*, trad. C. J. Tissot, Paris : Librairie de Ladrange, 1835.
- KUHN, Thomas, *La structure des révolutions scientifiques [1962]*, trad. Laure Meyer, Paris : Flammarion, 1983.
- LECOURT, Dominique, *L'ordre et les jeux : Le positivisme logique en question*, Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- LEROUX, Jean, *Une histoire comparée de la philosophie des sciences, II Vols.*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- MCDOWELL, John, *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- MONDOUÉ, Roger (Ed.), *Mélanges offerts à Etienne Bebbé-Njoh, Vol I : Logique, Pédagogie et Épistémologie cognitives : une critique du piagétisme*, Geneva/Yaoundé : PIPD, 2019.
- MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé, *Qu'est-ce que l'humanisme aujourd'hui ? : Vers une tentative « bio-centrique » ?*, Paris : L'Harmattan, 2016.
- NJOH-MOUELLÉ, Ebénézer, *Transhumanisme : Marchands de science et avenir de l'homme*, Paris : L'Harmattan, 2017.
- ONDOUA, Pius, *Développement techno-scientifique : Défis actuels et perspectives*, Paris : L'Harmattan, 2010.
- RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

4.2. Sur la philosophie du langage

- AUROUX, Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris : PUF, 2013.
- AYER, Alfred Jules, *Language, truth and logic [1936]*, Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- FREGE, Gottlob, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Peter Geach & Max Black (Eds.), Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- HILBERT, David, *Les principes fondamentaux de la géométrie*, trad. L. Laugel, Paris : Gauthier-Villars, 1900.
- KIDD , Stephen E., *Nonsense and meaning in ancient Greek comedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MILLER, Alexander, *Philosophy of language*, New York: Routledge, 2007.
- RUS, Martijn, *Poésies du non-sens, Tome 1 : Fatrasies*, Orléans : Paradigmes, 2005.
- RUSSELL, Bertrand, *Principles of Mathematics [1903]*, New York: Routledge, 2010.
- , *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Robert E. Egner & Lester E. Denonn (Ed.), New York: Routledge, 2009.
- WILLIAMSON, Timothy, *Vagueness*, New York: Routledge, 2001.
- WOLFANG, Carl, *Frege's theory of sense and reference: Its origins and scope*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

5. Corpus sur l'écologie

- ALRED, G. et al., *Education for Intercultural Citizenship: Concepts and Comparisons*, North York: Library of Congress Cataloging in Publication Data, 2006.
- BODE, Ingvild, *Individual Agency and Policy Change at the United Nations: The people of the United Nations*, New York: Routledge, 2015.
- CARTER, Lyn, *Indigenous Pacific Approaches to Climate Change: Aotearoa/New Zealand*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- HADDEN , Jennifer, *Networks in Contention: The Divisive Politics of Climate Change*, New York: Cambridge University Press, 2015.

- HUNGERFORD, Harold R, *A prototype environmental education curriculum for the middle school (Revised)*, A Discussion Guide for UNESCO Training Seminars on Environmental Education, UNESCO, 1994.
- JAMIESON, Dale (Ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- KENGOU, F. & TIANI, A. M., *Adaptation and mitigation policies in Cameroon: Pathways to synergy*, Bogor: CIFOR, 2013.
- KWON, Seol-A et al., «Analyzing the Determinants of Individual Action on Climate Change by Specifying the Roles of Six Values in South Korea», *Sustainability*, n° 11 (2019) : 18-34.
- METZ, Bert et al., *Climate Change 2007: Mitigation*, Intergovernmental Panel on Climate Change, New York: Cambridge University Press, 2007.
- MOREL, Benoît, *Real Option Analysis and Climate Change: A New Framework for Environmental Policy Analysis*, Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2019.
- NGALIM , V. B., “Harmonization of the Educational Sub-Systems of Cameroon: A Multicultural Perspective for Democratic Education”, *Creative Education*, n° 5 (2014): 334–346.
- NGALIM Valentine & DJIA Voltaire, “Arguments for Multiculturalism: An Evaluation”, *Case Studies Journal* 7, n° 2 (2018): 1–11.
- OECD, “Cool policy: climate change mitigation supporting growth”, *OECD Economic Outlook* 2015, n° 2 (2015): 59–80.
- PACHAURI, Rajendra K. et al., “Climate Change 2014: Synthesis Report”, Intergovernmental Panel on Climate Change, Geneva, 2015.
- PEETERS, Wouter et al., *Climate Change and Individual Responsibility: Agency, Moral Disengagement and the Motivational Gap*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015.
- PAPE FRANÇOIS, «Laudato Si : On Care for Our Common Home», Encyclique, 2015.
- SARKAR, Sahotra, *Biodiversity and Environmental Philosophy: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SARRATT, Nicholas M., “Ecological Forms of Life: Wittgenstein and Ecolinguistics”, University of North Texas, 2012.
- VOGLER, John, *Climate Change in World Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2016.

6. Corpus sur l’intuitionnisme

- HUDSON, Donald, *Ethical intuitionism*, New York: St Martin’s Press, 1967.
- HUEMER, Michael, *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- KASPAR, David, *Intuitionism*, New York : Bloomsbury, 2012.
- OSHO, International, *Intuition: Knowing beyond Logic*, New York: Martin’s Press, 2001.
- VAN ATTEN, Mark, *One Hundred Years of Intuitionism (1907–2007), The Cerisy Conference*, Berlin: Birkhäuser, 2008.

7. Corpus général

- AMIN, Samir, *L'empire du chaos : La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris : L'Harmattan, 1991.
- ANNAS, J. *Plato : A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2003.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- ARISTOTE, *The Complete Aristotle*, Steve Thomas (Ed.), Adelaide: The University of Adelaide Library, 2007.
- CRITCHLEY, Simon, *Continental philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des stoïciens [livre VII : Des Vies]*, trad. R. Goulet, Paris : LGF, 2006.
- GUTEK, G. L., *Historical and Philosophical Foundations of Education: A Biographical Introduction*, Chicago: Merrill Prentice Hall, 2005.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard, 1995.
- HOTTOIS, Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles : De Boeck Université, 1997.
- KENNY, Anthony, *An illustrated brief history of western philosophy*, Oxford: Blackwell publishing, 2006.
- KOSMAN, Aryeh, *Plato and Aristotle: The Genesis of Western Thought*, . ville non indiquée : Recorded Books, LLC, 2003 .
- LACOSTE, Jean, *La philosophie au XXe siècle : Introduction à la pensée philosophique contemporaine*, Ville non indiquée : Édition électronique, 1988.
- NKOLO FOE, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme : Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar : CODESRIA, 2008.
- PARKINSON, G.H.R. (Ed.), *Routledge History of Philosophy, Volume IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London: Routledge, 1993.
- PASCAL, Blaise, *Pensées [1660]*, Paris : Gallimard, 1954.
- PESTRE, Dominique (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, vol. III : *Le siècle des technosciences*, Paris : Seuil, 2015.
- PLATON, *La République*, trad. Jacques Cazeaux, Paris : Librairie Générale Française, 1995.
- PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, [lieu et maison d'édition non mentionnés]
- PRADEAU, Jean-François (Ed.), *Philosophie antique*, Paris : PUF, 2010.
- RIDLING, Zaine, *Philosophy Then and Now, A look back at 26 centuries of Ideas that have shaped our Thinking*, Ville non indiquée: Access Foundation, 2001.
- STUART, Michael T. et al. (Eds), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, New York: Routledge, 2018.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Éditions Clé, 1971.

8. Thèses et mémoires

8.1. Thèses

- CAMBRELIN, Jean-Jacques, *Le concept de volonté dans la philosophie de L. Wittgenstein*, Reims : Université de Reims Champagne-Ardenne, 2011.
- FASULA, Pierre, *Musil, Wittgenstein : L'homme du possible*, Paris : Université Paris 1 — Pantheon-Sorbonne, 2013.
- FORNÈS, Antony, *Sens et éthique : Au cœur du discours, « Wittgenstein à l'hôpital »*, Nice : Université Côte D'Azur, 2017.
- FOUMANE FOUMANE, Delamour Josué, *L'être et l'extériorité : La subjectivité morale en question à la lumière de l'Etre et temps de Martin Heidegger*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2014.
- LEMAIRE, Jacques, *Wittgenstein ou l'expression de la transcendance*, Reims : Université de Reims Champagne-Ardenne, 2012.
- MENYOMO, Ernest, *Art et vérité : Le statut métaphysique de l'esthétique*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2009.
- MONDOUÉ, Roger, *Logique et irrationalisme postmoderne : Essai sur la théorie de la proposition de Ludwig Wittgenstein*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2005.
- NGUEFACK, Bertin, *La vérité et la preuve : Du statut onto-théorique de la théorie sémantique de la vérité chez Alfred Tarski*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2010.
- NGUEMETA, Philippe, *Du positivisme logique au « rationalisme critique » : Les enjeux de la critique popperienne du vérificationnisme*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2011.
- NGUEPI KUEFOGHAP, Belise Françoise, *Langage et vérité : Une approche de l'évolution est des impacts de la pensée de Ludwig Joseph Wittgenstein*, Yaoundé : Université de Yaoundé I, 2009.

8.2. Mémoires

- DJIA TCHADJA, Jude Voltaire, *Wittgenstein et l'idée de vérité : une lecture comparative du Tractatus Logico-Philosophicus et des Investigations Philosophiques*, Université de Yaoundé I, 2017.
- DOSTIE PROULX, Pierre-Luc, *Réalisme et vérité : le débat entre Habermas et Rorty*, Université Laval, 2008.
- GIGUÈRE, Nathalie, *Le problème de l'application de l'éthique de la discussion : un débat entre Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel*, Université du Québec, 2012.
- NUTTYCOMBE, Louis Gérard, *Wittgenstein's private language argument and its major critics*, Université d'Arizona, 1965.

9. Usuels

- AUDI, Robert, *The Cambridge dictionary of philosophy*, 2e Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BORCHERT, Donald M. (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 2e Ed., 9 vols., Farmington Hills: Thomson Gale, 2006.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vols. Paris : Quadrige/PUF, 1997.

WORMS, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses, 2000.

10. Sites web

<https://wab.uib.no> (Archives de Wittgenstein à l'Université de Bergen)

<https://www.wittgen-cam-ac.uk> (archives de Wittgenstein à Cambridge)

<https://www.helsinki.fi/en/projects/the-von-wright-and-wittgenstein-archives>
(archives de Wittgenstein et von Wright à l'Université de Helsinki)

<https://www.nordicwittgensteinreview.com//index> (revue consacrée à Wittgenstein)

<https://www.wittgensteinsource.org> (sources de la pensée de Wittgenstein)

<https://researchportal.helsinki.fi/en/searchAll/index/> (portail de recherche consacré aux travaux de von Wright et autres auteurs finlandais)

INDEX

-
- A**
- action · 7, 11, 14, 65,
67, 76, 89, 90, 94,
100, 105, 107, 108,
109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116,
118, 132, 134, 140,
148, 149, 150, 151,
157, 161, 162, 169,
176, 181, 184, 191,
196, 200, 201, 202,
203, 204, 205, 206,
207, 208, 217, 219,
221, 222, 225, 226,
227, 228, 234, 236,
237, 238, 239, 247,
249, 251, 252, 264,
274, 276, 290, 300,
302, 304, 314, 315,
317, 324, 328, 333
- agent · 67, 108, 110,
111, 119, 140, 148,
149, 162, 163, 172,
176, 204, 205, 206,
207, 209, 210, 222,
225, 248, 314, 320,
323, 333
- argument · 11, 13, 34,
43, 44, 46, 49, 50,
56, 59, 63, 68, 89,
101, 102, 104, 105,
112, 113, 129, 132,
133, 134, 139, 140,
152, 153, 154, 170,
178, 182, 200, 209,
223, 245, 261, 264,
275, 282, 283, 284,
285, 291, 293, 303,
304, 305, 306, 307,
310, 311, 313, 314,
323, 324, 328, 331
- ARISTOTE · 2, 3, 7, 8,
11, 60, 94, 95, 142,
146, 147, 148, 149,
150, 151, 161, 162,
163, 164, 173, 199,
203, 212, 288, 333
- AUDI · 202, 284, 285,
291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298,
299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 335
- AUGUSTIN · 3, 71, 72,
77
-
- B**
- BAGHRAMIAN · 57, 59
- BERGSON · 266, 267
- BLACKBURN · 261,
262, 263
- BOUDON · 54, 55, 56,
62
- BOUVERESSE · 130,
131, 136
-
- C**
- CARNAP · 6, 89
- CHAUVIRÉ · 134, 135,
136
- CHISHOLM · 223, 224,
225, 226
- clarification · 6, 19,
25, 29, 66, 82, 94,
109, 118, 209
- connaissance · 7, 9,
10, 22, 24, 25, 26,
27, 28, 49, 61, 65,
66, 67, 75, 85, 87,
95, 103, 124, 138,
139, 141, 149, 158,
181, 201, 250, 258,
261, 263, 265, 266,
267, 268, 269, 270,
272, 276, 280, 283,
284, 290, 293, 296,
304, 305, 306, 307,
308, 310, 311, 320,
330, 334
- critique · 3, 12, 15, 19,
20, 21, 22, 24, 28,
36, 38, 68, 69, 70,
80, 83, 96, 101,
113, 127, 128, 136,
139, 141, 145, 151,
152, 155, 167, 170,
217, 218, 223, 225,
231, 233, 234, 248,
261, 266, 271, 305,
312, 319, 330, 335
-
- D**
- DESCARTES · 11, 84,
87, 100, 131, 206,
209, 266, 270, 288
-
- E**
- épistémologie · 64,
65, 67, 85, 188,
278, 292, 296
- éthique · iv, vi, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 18, 19, 21,
24, 43, 45, 52, 53,
54, 55, 57, 61, 68,
69, 85, 86, 89, 91,
102, 103, 106, 108,
115, 116, 117, 119,
120, 121, 123, 124,
125, 126, 128, 129,
130, 131, 132, 133,
134, 136, 137, 138,
140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 148,
151, 152, 155, 156,
157, 158, 159, 160,

161, 163, 164, 165,
166, 167, 172, 175,
177, 179, 180, 181,
185, 199, 201, 202,
204, 209, 228, 231,
233, 234, 237, 238,
239, 240, 241, 243,
244, 245, 246, 247,
252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259,
261, 263, 264, 265,
269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276,
277, 278, 280, 281,
282, 284, 285, 289,
290, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 304,
305, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316,
318, 319, 320, 321,
322, 323, 324, 329,
330, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337
expérience · 10, 21,
35, 60, 67, 70, 96,
104, 133, 141, 143,
158, 249, 252, 268,
271, 273, 274, 291,
295, 298, 299, 300,
303, 309, 325, 326
explication · 14, 24,
41, 43, 63, 72, 77,
100, 109, 110, 125,
164, 197, 202, 206,
222, 264, 268, 269,
289, 307, 321, 334

F

FREGE · 6, 7, 19, 22,
25, 29, 30, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39,
40, 42, 51, 52, 93,
130

H

HEGEL · 63, 181, 195,
290, 320

HUME · 9, 10, 55, 101,
102, 103, 104, 106,
107, 111, 112, 167,
171, 175, 212, 289

I

inférence · 41, 45,
102, 105, 107, 119,
173, 176, 199, 201,
202, 203, 204, 205,
213, 214, 216, 217,
221, 248, 249, 263,
265, 271, 276, 309,
333, 338
intuition · 26, 61, 92,
96, 132, 142, 187,
196, 230, 259, 265,
266, 267, 268, 269,
283, 286, 290, 291,
292, 306, 309, 310,
316, 317, 319, 322,
329, 334, 335
intuitionnisme · 180,
233, 257, 258, 259,
263, 264, 265, 269,
270, 275, 276, 277,
278, 280, 281, 282,
283, 284, 285, 291,
292, 304, 305, 308,
310, 315, 317, 329,
334, 335

J

JANIK · 19, 20, 21, 22,
24
JÖRGENSEN · 182

K

KAILA · 86, 87, 88,
89, 90, 335
KANT · 10, 21, 61, 87,
93, 116, 138, 169,
180, 201, 204, 241,
266, 274, 289, 320

KASPAR · 257, 283,
285, 304, 305, 306,
307, 308, 309, 310
KIERKEGAARD · 165,
166, 331

L

LALANDE · 141, 266
langage · 1, 2, 3, 4, 6,
13, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 38, 40, 45,
46, 49, 50, 51, 52,
65, 68, 70, 71, 72,
74, 75, 76, 77, 80,
81, 82, 83, 93, 124,
129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136,
138, 139, 140, 146,
152, 153, 154, 159,
160, 161, 187, 204,
219, 221, 227, 230,
242, 243, 244, 254,
276, 299, 330, 331
LEIBNIZ · 4, 19, 25,
26, 27, 28, 29, 87,
96, 182, 266
liberté · 10, 108, 114,
115, 182, 199, 200,
208, 211, 286, 320,
333, 336
LOCKE · 23, 60, 61,
266, 301
logique · iv, 1, 2, 3, 6,
7, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 18, 23,
29, 30, 31, 32, 39,
40, 41, 42, 47, 48,
49, 51, 57, 59, 64,
66, 68, 70, 71, 78,
81, 82, 86, 89, 91,
92, 93, 94, 96, 97,
99, 100, 101, 102,
103, 106, 107, 108,
109, 113, 114, 115,
116, 117, 119, 120,
123, 126, 152, 156,
157, 158, 159, 161,

167, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 176,
177, 180, 181, 182,
183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 192,
193, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 206,
208, 211, 212, 213,
214, 216, 217, 218,
219, 221, 222, 223,
224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231,
233, 234, 243, 247,
248, 254, 258, 263,
268, 270, 271, 272,
275, 276, 281, 282,
285, 294, 295, 329,
332, 333, 334, 335,
336, 337, 338, 339

M

mathématiques · 6, 11,
30, 87, 91, 93, 94,
95, 96, 97, 173,
187, 254, 284, 291,
304, 305, 306, 338,
339
métaphysique · 10, 11,
15, 23, 24, 28, 43,
46, 48, 64, 66, 67,
81, 108, 117, 131,
134, 135, 143, 188,
241, 243, 278, 288
MONDOUÉ · 12, 164,
244
MONTAIGNE · 55, 56,
59, 60
MOORE · 125, 264,
270, 275, 276, 279,
284
morale · 8, 9, 64, 104,
105, 107, 115, 116,
128, 133, 141, 146,
147, 149, 150, 158,
168, 169, 170, 180,
191, 214, 259, 263,
264, 265, 270, 272,
273, 276, 277, 278,
281, 283, 284, 285,

286, 288, 289, 290,
291, 293, 296, 298,
299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 307,
312, 314, 315, 319,
320, 329, 335
mysticisme · 19, 54,
123, 141, 142, 143,
144, 155, 161, 166,
209, 268

N

non-sens · 19, 103,
130, 131, 207
norme · 91, 106, 108,
117, 119, 126, 135,
163, 175, 176, 179,
208, 209, 210, 213,
214, 222, 250, 332

O

objectivité · 13, 55,
177, 179, 260, 293,
294, 295
obligation · 14, 101,
103, 106, 119, 135,
141, 169, 170, 183,
185, 188, 191, 192,
193, 195, 205, 208,
209, 214, 215, 216,
218, 219, 222, 223,
224, 229, 230, 261,
295, 299

P

paradoxe · 77, 78,
217, 218, 219, 220,
221, 223, 227, 317
PEIRCE · 64, 65, 66
permission · 14, 183,
184, 189, 191, 194,
195, 207, 208, 209,
214, 215, 216, 222,
223

PLATON · 1, 2, 43, 63,
95, 148, 158, 287,
288, 331
positivisme · 91, 93,
152, 246, 330, 334
pragmatisme · 4, 62,
64, 65, 66, 67, 83,
85, 94, 119, 129,
133, 141, 243, 244,
254, 335
prescription · 91, 106,
107, 176, 208, 209,
210
PRIOR · 165, 183, 220,
221
proposition · iv, v, 2,
3, 13, 15, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 41, 42,
44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53,
58, 67, 68, 70, 77,
78, 91, 92, 94, 101,
109, 117, 118, 130,
132, 136, 138, 153,
160, 169, 172, 173,
174, 175, 186, 187,
192, 193, 196, 197,
198, 212, 220, 229,
230, 234, 256, 263,
283, 292, 293, 297,
308, 309, 310, 314,
323, 334, 338
PYRRHON · 59

R

raison · iv, 8, 9, 10,
21, 22, 23, 25, 27,
28, 29, 36, 45, 48,
56, 59, 62, 65, 82,
84, 96, 97, 99, 104,
105, 107, 116, 118,
129, 140, 144, 147,
154, 161, 162, 171,
176, 178, 179, 180,
195, 197, 198, 199,
202, 205, 206, 218,
221, 233, 243, 244,
247, 248, 249, 250,

- 253, 259, 260, 262,
265, 268, 269, 270,
272, 277, 279, 282,
287, 298, 299, 302,
307, 310, 316, 319,
321, 322, 323, 330,
332, 334, 335, 336,
338
- rationalité · iv, 11, 12,
87, 103, 116, 176,
180, 226, 231, 233,
250, 256, 257, 265,
269, 270, 272, 285,
291, 316, 330, 332,
334, 335
- réalisme · 3, 4, 136,
241, 257, 259, 260,
261, 262, 263, 278,
279, 280, 298, 304
- relativisme · iv, 1, 4,
11, 23, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 61,
62, 64, 71, 80, 83,
85, 129, 133, 140,
159, 162, 180, 185,
294, 313, 314, 332
- religion · 7, 58, 85,
117, 140, 142, 164,
331, 337
- représentation · 5, 21,
32, 38, 44, 50, 65,
78, 137, 138, 139,
141, 156, 224, 297,
298, 300, 301
- RORTY · 59, 62, 71,
83, 84, 85
- ROSS · 182, 217, 218,
223, 270, 278, 279,
280, 284
- RUSSELL · 6, 19, 22,
25, 29, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 42, 51,
52, 68, 93, 164, 174
-
- S**
-
- SCHELER · 270, 271,
272, 273, 274, 275,
276, 284, 315, 334
- SCHOPENHAUER · 22,
266
- science · 4, 5, 10, 11,
12, 24, 64, 66, 81,
89, 93, 94, 132,
141, 142, 152, 158,
181, 243, 259, 269,
271, 286, 294, 316,
318, 319, 320, 335
- sens · 1, 6, 7, 9, 13,
18, 19, 23, 24, 25,
27, 28, 30, 33, 36,
37, 40, 42, 43, 44,
45, 49, 52, 54, 56,
57, 60, 61, 70, 71,
73, 79, 85, 89, 92,
98, 102, 103, 105,
106, 107, 109, 115,
116, 119, 124, 125,
126, 127, 129, 130,
131, 133, 135, 139,
140, 142, 143, 144,
148, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 160,
161, 172, 175, 177,
178, 181, 194, 197,
200, 206, 207, 210,
219, 221, 222, 227,
228, 229, 235, 236,
239, 242, 244, 245,
246, 247, 248, 249,
253, 259, 265, 266,
267, 269, 272, 275,
285, 287, 296, 299,
301, 302, 303, 313,
314, 317, 327, 330,
331, 332, 333, 334,
335
- SIDGWICK · 270, 276,
277, 284, 323, 335
- signification · 1, 3, 4,
19, 26, 27, 28, 31,
32, 35, 36, 37, 38,
39, 46, 49, 52, 53,
65, 66, 72, 73, 74,
77, 80, 89, 119,
130, 132, 133, 153,
156, 164, 179, 212,
213, 229, 249, 265
- SINGER · 89, 239, 282,
285, 310, 311, 312,
313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320,
321, 322, 323, 324,
325, 327, 335
- SOCRATE · 7, 9, 40,
63, 158, 201, 287
- solidarité · 273, 274,
284
- symbolisme · 52, 158,
181, 183, 185, 221,
223, 224, 225
-
- T**
-
- tautologie · 40, 41, 42,
43, 52, 53, 117,
159, 174, 181, 187,
201
- théorie · 6, 8, 9, 13,
16, 22, 29, 32, 34,
35, 36, 37, 38, 39,
40, 43, 45, 46, 49,
51, 52, 57, 66, 67,
68, 71, 77, 80, 83,
84, 87, 89, 95, 96,
99, 108, 113, 117,
119, 129, 132, 135,
137, 140, 145, 146,
159, 160, 162, 176,
179, 188, 194, 199,
201, 203, 204, 208,
209, 241, 243, 261,
272, 273, 278, 280,
295, 297, 298, 303,
304, 312, 316, 330,
332
- tripartition · 19, 43,
45, 53, 260
-
- V**
-
- valeur · 5, 6, 20, 32,
33, 34, 35, 36, 41,
47, 48, 52, 53, 56,
63, 79, 91, 92, 94,
102, 107, 117, 118,
119, 125, 126, 127,
128, 140, 143, 144,

155, 161, 168, 172,
 173, 175, 177, 178,
 179, 181, 182, 185,
 193, 194, 196, 197,
 198, 213, 214, 217,
 241, 243, 259,
 263, 271, 274, 275,
 278, 279, 280, 283,
 286, 290, 291, 295,
 309, 312, 319, 320,
 334
 vérité · 1, 2, 5, 6, 13,
 16, 32, 33, 34, 35,
 39, 41, 42, 46, 48,
 49, 50, 52, 53, 55,
 57, 63, 64, 66, 67,

68, 74, 77, 78, 81,
 83, 84, 91, 92, 93,
 107, 108, 110, 119,
 129, 133, 138, 139,
 140, 168, 171, 172,
 173, 174, 175, 177,
 180, 181, 182, 185,
 186, 187, 188, 189,
 192, 193, 196, 197,
 198, 213, 214, 217,
 228, 229, 230, 243,
 244, 250, 258, 260,
 262, 263, 264, 266,
 271, 284, 292, 297,
 307, 308, 309, 310,
 323, 334

vertu · 8, 9, 21, 35,
 141, 142, 146, 147,
 148, 149, 150, 151,
 158, 159, 160, 162,
 163, 219, 280, 304,
 314, 334
 volonté · 9, 14, 22, 27,
 57, 85, 111, 134,
 144, 145, 225, 247,
 262, 271, 272, 274,
 290

W

WEBER · 55, 56, 57

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE	
DE LA DIFFICULTÉ DE DIRE L'ÉTHIQUE CHEZ WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT	17
INTRODUCTION PARTIELLE	18
CHAPITRE 1: TRIPARTITION DES PROPOSITIONS CHEZ WITTGENSTEIN ET NON-SENS DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE	19
1.1. Contexte de la tripartition des propositions	19
1.1.1. La Vienne de Wittgenstein : le début de la critique du langage	19
1.1.2. Le projet de clarification de Frege	25
1.1.3. La Critique de Frege par Russell	35
1.1.4. Impact sur la conception wittgensteinienne de la logique et de la philosophie	39
1.2. La tripartition des propositions proprement dite et le non-sens du discours sur l'éthique	43
1.2.1. La doctrine centrale du Tractatus	43
1.2.2. La bipolarité des propositions sensées face à la zéropolarité des propositions éthiques	52
CHAPITRE 2: LE RELATIVISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN	55
2.1. Le relativisme comme négation de l'unicité de l'éthique	55
2.1.1. Montaigne ou l'arbitraire des règles	56
2.1.2. Weber ou le polythéisme des valeurs	57
2.2. Définition et historique du relativisme	58
2.2.1. Définition du relativisme	58
2.2.2. Historique du relativisme	59
2.3. La tournure pragmatique de Wittgenstein : le contexte	68
2.3.1. Ramsay et le caractère hypothétique des propositions	68
2.3.2. Piero Sraffa et le geste napolitain	70
2.4. La tournure pragmatique de Wittgenstein : le cas des Investigations philosophiques	72
2.4.1. Résumé analytique des Investigations philosophiques	72
2.4.2. Le nihilisme dans les Investigations philosophiques	81
2.4.3. Un héritier du nihilisme wittgensteinien : Richard Rorty	84

CHAPITRE 3: LA DIFFICULTÉ DU DISCOURS SUR L'ÉTHIQUE CHEZ VON WRIGHT	87
3.1. Les sources de la pensée de von Wright	87
3.1.1. Eino Kaila	88
3.1.2. Ludwig Wittgenstein	91
3.1.3. Le positivisme logique, les mathématiques et l'idéal d'exactitude	94
3.2. De l'impossibilité d'inférer les obligations à partir des faits ou la guillotine de Hume	102
3.3. La reprise de la guillotine de Hume par von Wright	107
3.3.1. L'irréductibilité des faits aux valeurs	107
3.3.2. L'existence de la liberté et la distinction entre les sciences de la nature et les sciences humaines	109
3.3.3. La distinction entre la loi et la morale	116
3.3.4. La nécessaire subjectivité de l'éthique	118
CONCLUSION PARTIELLE	122

DEUXIÈME PARTIE

LA LOGIQUE DÉONTIQUE DE VON WRIGHT CONTRE LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN	123
INTRODUCTION PARTIELLE	124
CHAPITRE 4: LE MYSTICISME ÉTHIQUE DE WITTGENSTEIN	125
4.1. De l'absoluité du jugement éthique	126
4.2. De la non-pragmaticité du jugement éthique	130
4.2.1. L'argument de la rupture	133
4.2.2. L'argument de l'instrumentalisation de la vérité	134
4.2.3. L'argument du relativisme	134
4.2.4. Critique de l'interprétation pragmatique	135
4.3. Du mysticisme éthique et son rapport à l'éthique de la vertu	142
4.3.1. Le mysticisme éthique de Wittgenstein	144
4.3.2. L'éthique de la vertu chez Aristote et Wittgenstein	147
CHAPITRE 5: VON WRIGHT CONTRE WITTGENSTEIN : LA LOGIQUE DÉONTIQUE COMME CRITIQUE DU MYSTICISME ÉTHIQUE	168
5.1. Von Wright contre Wittgenstein sur la fondation des propositions éthiques	169
5.2. Von Wright et la récupération critique des thèses wittgensteiniennes	171
5.3. La fin de la dichotomie logique/éthique	176
5.3.1. Reconsidérer la guillotine de Hume	176
5.3.2. Retour aux valuations	178
5.3.3. Retour sur la rationalité de la morale	181
5.3.4. La symbolisation de l'éthique par une logique dynamique	182
5.3.5. Retour sur la question de la liberté	200

CHAPITRE 6: LA LOGIQUE DÉONTIQUE FACE AUX OBJECTIONS	213
6.1. Le dilemme de Jørgensen	213
6.2. La réponse de von Wright au dilemme	215
6.2.1. La critique du système minimal	218
6.2.2. La critique de la logique de l'action	226
6.3. La porte de sortie : Une logique sans vérité	229
CONCLUSION PARTIELLE	232

TROISIÈME PARTIE

AU-DELÀ DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT : LES PROPOSITIONS ÉTHIQUES EXISTENT

INTRODUCTION PARTIELLE	234
-------------------------------	------------

CHAPITRE 7: LE POSITIONNEMENT ÉCOLOGIQUE DE WITTGENSTEIN ET VON WRIGHT COMME PREUVE DE L'EXISTENCE DES PROPOSITIONS ÉTHIQUES

7.1. L'approche de l'action collective face aux crises environnementales et ses lacunes	235
7.1.1. Le concept de gouvernance mondiale	236
7.1.2. Quelques problèmes liés à l'approche de l'action collective	238
7.2. L'individu comme réponse aux crises environnementales	240
7.2.1. L'appel aux personnes exceptionnelles	241
7.2.2. L'appel à la reconnaissance par l'individu de la valeur intrinsèque des choses	242
7.2.3. L'individualisme éthique de Wittgenstein	242
7.2.4. Von Wright et l'appel au retour à la nature	248
7.3. La pertinence des points de vue de Wittgenstein et von Wright : l'individu comme réponse à la crise environnementale actuelle	253
7.3.1. L'appel aux personnes : la cellule d'éducation environnementale de l'UNESCO	253
7.3.2. L'appel aux individus dans l'éthique chrétienne : le cas du pape François	254

CHAPITRE 8: UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE ? : LA QUESTION DE L'INTUITIONNISME ÉTHIQUE

8.1. Le renouveau de l'intuitionnisme dans la philosophie contemporaine	258
8.1.1. Le développement de la philosophie analytique	258
8.1.2. L'importance de John Rawls	259
8.1.3. L'échec du réalisme moral	260
8.2. Définition de l'intuitionnisme éthique	265
8.2.1. Quatre caractéristiques de l'intuitionnisme éthique	265
8.2.2. L'intuitionnisme éthique et son rapport à la rationalité	266
8.3. La question de la rationalité dans l'histoire de l'intuitionnisme éthique	271

8.3.1. La morale du sentiment de Scheler _____	271
8.3.2. L'anti-naturalisme de Moore _____	276
8.3.3. Sidgwick et les trois méthodes de l'éthique _____	277
8.3.4. L'intuitionnisme méthodologique de Ross _____	279
CHAPITRE 9: DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE ÉTHIQUE IRRATIONNELLE	283
<hr/>	
9.1. Le problème du désaccord moral _____	283
9.1.1. L'argument du désaccord moral : version classique _____	283
9.1.2. L'argument du désaccord moral : le désaccord des experts _____	285
9.1.3. L'argument du désaccord moral : l'inaction mondiale _____	285
9.2. De la rationalité des intuitions éthiques _____	286
9.2.1. Comprendre nos intuitions éthiques : l'apport de la philosophie morale expérimentale _____	286
9.2.2. Les faits moraux existent : L'idée d'une perception morale chez Robert Audi _____	292
9.2.3. Le désaccord n'est pas synonyme d'irrationalité : David Kaspar et la thèse de la faillibilité des mathématiques _____	305
9.2.4. Nos choix éthiques sont rationnels : Singer et l'expansion du cercle éthique _____	311
CONCLUSION PARTIELLE _____	330
CONCLUSION GÉNÉRALE _____	331
BIBLIOGRAPHIE _____	341
INDEX _____	355