

Université de Montréal

Sentimentalisme moral et point de vue général

Par
Shimbi Kamba Katchelewa
Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en philosophie

Octobre, 2001

© Shimbi Kamba Katchelewa, 2001



B
29
154
2002
15.009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Sentimentalisme moral et point de vue général

présentée par :
Shimbi Kamba Katchelewa

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Madame Christine Tappolet, présidente-rapporteure
Monsieur Daniel Weinstock, directeur de recherche
Monsieur Joseph Heath, membre
Monsieur André Duhamel, examinateur externe
(Université de Sherbrooke)
Monsieur Robert-Guy St-Arnaud, représentant du doyen (Théologie)

Thèse acceptée le :...30..avril..2002.....

Sommaire

Les pensées sentimentalistes de l'éthique reprochent au rationalisme de ne pas rendre justice aux sentiments lorsqu'il rattache le fondement de la morale aux seules capacités intellectuelles. Elles affirment que nos opinions morales dépendent plutôt des sentiments, et que la raison, depuis longtemps considérée comme la source de la moralité, ne joue qu'un rôle secondaire dans la motivation et la justification.

David Hume paraît comme le premier philosophe moderne à avoir clairement défendu un tel sentimentalisme moral. Il croit devoir dire que notre moralité est « plutôt pensée que jugée », que « la raison est et ne peut être que l'esclave des passions ». Sa philosophie morale est un antirationalisme, et elle suscite la question de savoir comment la généralité, l'impartialité, qui caractérise les opinions morales, est possible dans un cadre sentimentaliste. Le défi est de prouver que les sentiments qui semblent portés plus à diviser les humains qu'à les unir, peuvent être, par eux-mêmes, la source de l'entente et du compromis.

Cette thèse relève les failles du sentimentalisme moral. En particulier, elle démontre que l'antirationalisme, qui caractérise le sentimentalisme moral du *Traité de la nature humaine* de David Hume, place celui-ci dans l'impossibilité de rendre compte d'un point de vue général de moralité sans se contredire.

Un regard est également porté sur certaines reprises contemporaines du sentimentalisme humien. Le but est d'examiner les gains que la théorie humienne aurait pu tirer des options sentimentalistes qui sont offertes aujourd'hui. Il nous semble malheureusement que les Humiens contemporains ne proposent pas de théorie qui puisse s'accommoder avec la psychologie humienne de l'action et de la moralité.

B. Williams suggère même la redéfinition du projet humien de départ qu'il estime voué à l'échec. Nous montrons quant à nous que la pensée de la normativité proposée par *Ethics and the Limits of Philosophy* de Williams s'appuie sur des thèses insoutenables, et, par conséquent, qu'elle ne constitue pas une repensée viable de la théorie humienne. De même, les redéfinitions contemporaines du concept de « sentiment » ne peuvent conforter la théorie humienne. D'une part, conçu comme un

pur appétit, le sentiment ne suffit pas à rendre compte de la généralité ; d'autre part, un concept large du sentiment (de l'émotion) ne s'accorde pas avec le sentimentalisme.

Enfin, les thèses évolutionnaires semblent concevoir les jugements moraux comme les faits des succès délibératifs, une considération qui s'oppose clairement avec le sentimentalisme.

Si les remises en question contemporaines de Hume par les Humiens nous éclairent sur les failles du *Traité de la nature humaine*, elles ne réussissent pas cependant à proposer des voies de sortie viables au sentimentalisme moral.

MOTS CLEFS : Hume, « projet humien », sentiment (passion), raison, « point de vue général », internalisme, expressivisme.

SIGLES : T= *A Treatise of Human Nature*.

EPM= *Inquiry concerning principles of Morals*

OST= Of the Standard of Taste.

Summary

Sentimentalist doctrines of ethics denounce rationalism as not doing sentiments justice by linking the foundation of morality to intellectual abilities only. These doctrines pretend that moral opinions depend on sentiments (feelings) only, and that reason, traditionally taken to be the source of morality, can only play a subordinate role in motivation and justification.

David Hume seems to be the first modern philosopher to have clearly defended this kind of moral sentimentalism. Morality, for him, “is properly felt than judg’d of”; « reason is, and ought only to be the slave of the passions ». The Humean account of morality is an antirationalism, which has provoked the question about how objectivity and impartiality characterising moral opinions is possible in sentimentalist thinking. The challenge becomes one of proving how sentiments (feelings), which seem to be the cause of difference and conflict among human beings, can come to be seen instead as the source of harmony and compromise.

This dissertation gives a general survey of the weaknesses of moral sentimentalism and demonstrates that antirationalism as a characteristic of moral sentimentalism in *A Treatise of Human Nature* prevents Hume from providing a consistent account of the “general point of view”.

Reworkings of Humean sentimentalism by contemporary Humean theories are also examined here. The aim is to measure the gains of Humean theory from today’s sentimentalist adjustments. It seems, unfortunately, that contemporary Humeans do not propose theories that accommodate Humean psychology of action and morality.

Bernard Williams suggests that the redefinition of the Humean project is not doomed to failure. However, we attempt to demonstrate that the account of normativity suggested in Williams’ *Ethics and the Limits of Philosophy* is untenable, and that, therefore, it cannot constitute a viable rethinking of Humean theory. Moreover, contemporary redefinitions of the concept of « sentiment » do not support Humean theory. On the one hand, taken as pure appetite, sentiment is not sufficient to account for generality ; on the other hand, a broad concept of sentiment (emotion) is not in keeping with sentimentalism.

Finally, evolutionary perspectives seem to conceive of moral judgments as the result of deliberative success, a consideration that clearly opposes sentimentalism.

Contemporary questioning on Hume by Humeans certainly brings to light weaknesses of *A Treatise of Human Nature* ; they do not however succeed in offering viable new theoretical avenues for moral sentimentalism.

KEY WORDS : Hume, « Humean project », sentiment (passion), reason, « general point of view », internalism, expressivism

ABBREVIATIONS : T = *A Treatise of Human Nature*.

EPM= *Inquiry concerning principles of Morals*

OST= *Of the Standard of Taste*.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION GÉNÉRALE..... | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE : | |
| LE SENTIMENTALISME MORAL DANS L'OEUVRE HUMIENNE | 10 |
| CHAPITRE 1 : SENTIMENTALISME MORAL HUMIEN ET POINT DE VUE GÉNÉRAL | 11 |
| 1.0. INTRODUCTION..... | 11 |
| 1.1. LA NATURE DU PROJET: LE SENTIMENTALISME MORAL | 13 |
| 1.1.1. <i>L'époque et les enjeux</i> | 13 |
| 1.1.2. <i>Anatomie d'une morale sentimentaliste</i> | 17 |
| 1.1.2.1. Les sentiments ne dépendent pas des forces divines : | 20 |
| 1.1.2.2. Le naturel qui explique la moralité, ce sont des sentiments variables mais communs. Qu'est-ce à dire? | 21 |
| 1.2. SENTIMENTALISME ET GÉNÉRALISATION..... | 23 |
| 1.2.0. <i>La question</i> | 23 |
| 1.2.1. <i>La généralisation</i> | 25 |
| 1.2.2. <i>Qu'est-ce que la sympathie?</i> | 28 |
| 1.2.2.1. La sympathie en tant que mécanisme | 28 |
| 1.2.2.2. La sympathie en tant que sentiment | 34 |
| 1.3. OBSERVATIONS | 35 |
| CHAPITRE 2. LA GÉNÉRALITÉ DU JUGEMENT DE GOÛT | 43 |
| 2.0. INTRODUCTION..... | 43 |
| 2.1. DU PARALLÉLISME ENTRE JUGEMENTS MORAUX ET JUGEMENTS DE GOÛT | 45 |
| 2.2. LE SCHEMA HUMIEN DE GÉNÉRALISATION DES JUGEMENTS DE GOÛT..... | 49 |
| 2.2.0. <i>Théorie du jugement de goût</i> | 49 |
| 2.2.1. <i>Éléments pour une théorie objectiviste</i> | 50 |
| 2.2.2. <i>Éléments pour une théorie « relationnelle »</i> | 54 |
| 2.3. PROPOS HUMIENS SUR LA VARIATION..... | 62 |
| 2.3. CONCLUSION..... | 75 |
| CHAPITRE 3. L'ANTIRATIONALISME | 78 |
| 3.0. INTRODUCTION..... | 78 |
| 3.1. GÉNÉRALITÉS SUR L'ANTIRATIONALISME MORAL HUMIEN..... | 80 |
| 3.2. L'ARGUMENTATION ANTIRATIONALISTE..... | 85 |
| 3.2.1. <i>L'argument basé sur la distinction de deux types de raison (α) :</i> | 86 |
| 3.2.1.1. Le raisonnement a priori ou démonstratif..... | 86 |
| 3.2.1.2. Le raisonnement causal | 88 |
| 3.2.2. <i>Arguments de la non représentativité de la passion (β)</i> | 90 |
| 3.2.3. <i>L'argument global</i> | 95 |
| 3.3. PERSPECTIVES D'ANTI-SENTIMENTALISME..... | 99 |
| 3.3.1. <i>Des opinions rationalistes</i> | 99 |
| 3.3.2. <i>Un discours de réhabilitation</i> | 106 |
| 3.4. CONCLUSION..... | 113 |

| | |
|--|------------|
| DEUXIÈME PARTIE : | |
| LES ENJEUX DES REMISES EN QUESTION | 114 |
| INTRODUCTION | 115 |
| CHAPITRE 4. LE PARTIALISME WILLIAMSIEN ET LE POINT DE VUE GÉNÉRAL | 118 |
| 4. 0. INTRODUCTION..... | 118 |
| 4. 1. INTERNALISME ET CONCEPTION PARTIALISTE DE L'ÉTHIQUE..... | 122 |
| 4.1.1. <i>Une conception particulière de l'éthique</i> | 122 |
| 4.1.2. <i>L'internalisme chez Williams</i> | 128 |
| 4.1.2.1. Définition et problèmes | 128 |
| 4.1.2.2. Projets de base et fortune..... | 133 |
| 4.1.2.3. La généralisation | 137 |
| 4. 2. CRITIQUE DE L'INTERNALISME PARTIALISTE | 141 |
| CHAPITRE 5. LE SENTIMENTALISME ET LES DEUX CONCEPTS DU SENTIMENT | 152 |
| 5.0. INTRODUCTION..... | 152 |
| 5.1. L'AMBIGUÏTÉ EN HÉRITAGE..... | 156 |
| 5.2. LE SENTIMENT COMME UNE ATTITUDE PUREMENT AFFECTIVE | 167 |
| 5.3. LE SENTIMENT PRIS AU SENS LARGE..... | 173 |
| 5. 4. OBSERVATIONS | 180 |
| CHAPITRE 6. LA PERSPECTIVE ÉVOLUTIONNAIRE OU L'ANTIRATIONALISME EN QUESTION..... | 184 |
| 6 .0 INTRODUCTION..... | 184 |
| 6. 1. UNE THÉORIE SENTIMENTALISTE..... | 187 |
| 6. 2. LA GÉNÉRALITÉ..... | 192 |
| 6.2.1. <i>La capacité normative comme produit de l'évolution</i> | 196 |
| 6.2.2. <i>Le schéma évolutionnaire comme modèle d'interprétation de la normativité</i> | 200 |
| 6.3. LE REJET DE L'ANTIRATIONALISME..... | 203 |
| 6.3.1. <i>De l'origine sentimentale des normes</i> | 203 |
| 6.3.2. <i>L'objectivité via les normes supérieures</i> | 208 |
| 6 .4. CONCLUSION..... | 219 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE | 221 |
| BIBLIOGRAPHIE | 227 |

Dédicace

À

Kamba-Mukulu, Kamba-Manueli et Sumbu Lalia
Feu mon père Kamba Somora
Feu Damien Mandevu

Remerciements

Nos sincères remerciements à M. Daniel Marc Weinstock qui a accepté de diriger cette thèse et qui nous a beaucoup aidé intellectuellement et moralement. Très disponible, M. Weinstock a pu nous prodiguer, chaque fois qu'il le fallait, de précieux conseils sur l'écriture, la manière de présenter nos idées. Nous en sommes très reconnaissant.

Nous remercions également Michel Seymour qui a suivi cette thèse avec beaucoup d'intérêt ; Christine Tappolet et Jean Roy qui ont toujours bien voulu nous fournir de la documentation sur divers sujets que cette thèse nous a obligé d'explorer.

Nous tenons à remercier tous nos proches qui nous ont toujours encouragé à poursuivre des études supérieures : Joseph Bugulube, Jules Bashombe, Diallo Lungwe, Gisèle Tubaleke, Kadari Mwene Kabyana, Kizenga Rukubita, Kalapa Mugisha, Kalum Murayi, etc.

Introduction générale

Notre étude s'inscrit dans un champ de recherche visant avant tout une critique du sentimentalisme moral. Son principal objectif est de tenter de répondre à la question : " peut-on rendre compte d'un point de vue général de moralité dans un cadre métaéthique sentimentaliste? ". Essentiellement, il s'agit pour nous d'examiner les conditions de réalisation de ce que nous avons nommé "le projet humien" ¹, l'ambition de prouver que l'explication par les seuls sentiments de nos opinions morales ne va pas à l'encontre du principe de l'impartialité, de la généralité, critère essentiel à toute conception de la morale.

Globalement, le " sentimentalisme moral " évoque toute la tendance philosophique qui fait dépendre nos opinions, nos jugements moraux de notre affectivité. Aussi paraît-il comme une attitude qui remonte au moins à l'élan aristotélicien de philosophie de l'action. Mais l'on convient aisément aujourd'hui que seul Hume a su présenter en des termes plus incisifs l'argumentation en faveur de cette tendance. Celui-ci peut n'avoir pas soutenu efficacement le projet sentimentaliste, ou réussi à résoudre tous les problèmes que sa propre théorie a soulevés ; il offre cependant la première tentative moderne d'envergure proposant une théorie de réchange aux théories rationalistes et religieuses considérées comme ayant dominé l'espace philosophique jusqu'à la rédaction des *Traité*s. Et cet ouvrage a l'avantage d'avoir jeté les bases des principales interrogations métaéthiques contemporaines que résume mieux la question : " sur quelle base, la philosophie peut-elle rejeter une quelconque idée concernant notre régie normative ?".

Sans doute, dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote décrivait déjà les vices et les vertus comme étant des caractères ou des dispositions² ; il faisait dépendre la distinction

¹ Nous utilisons le concept "projet humien" pour circonscrire la tendance d'éthique philosophique à l'examen. La désignation est sans doute abusive. Car si l'on peut parler de legs humien, celui-ci ne se réduit certainement pas au sentimentalisme moral, encore moins à la tendance que nous critiquons et qui ne constitue qu'une des variantes du sentimentalisme attribuables à Hume. Il importe de préciser que « projet humien » ne sera utilisé dans cette étude que pour désigner une des tendances attribuables à Hume, et à laquelle plusieurs attitudes philosophiques s'identifient, selon laquelle la moralité ne se fonde que sur le sentiment tandis que la raison ne joue qu'un rôle subalterne de paver la voie suivie par le sentiment. Notre recours à "projet humien" ne relève donc aucunement de quelque ambition de schématiser toute la pensée humienne ni de hautaine assurance de mieux comprendre le sentimentalisme moral humien.

² Aristote, *Ethique à Nicomaque*. 1106 a, 11-12.

du vice et de la vertu des sentiments de peine et de plaisir, de la sensation³. Dans le *De Anima*⁴, il faisait valoir l'appétit ou le désir comme le point de départ par excellence de l'action, mais on ne sent pas encore cette poussée militante d'un Hume qui, non seulement valorise les sentiments comme source de nos principes moraux, mais aussi, défie toute pensée différente d'explication de ceux-ci. L'antirationalisme humien, en particulier, marque un tournant décisif qui consiste en une démarcation nette entre le rationalisme dominant et l'éthique chrétienne d'une part, et la philosophie qui prend en compte notre nature affective d'autre part.

Mais il y a plus. Hume prend position par rapport à ses prédécesseurs modernes, Hutcheson, Shaftesbury, Butler... qui, d'un certain point de vue, se réclament du sentimentalisme, en ce sens qu'ils considèrent les principes moraux comme un produit des sentiments particuliers. Hume critique ces philosophes dans la mesure où ces derniers font apparaître les sentiments, ces sources de nos jugements moraux, comme une création divine dont les termes sont immuables. Il lui semble plutôt que les sentiments ou passions qui constituent le point de départ, tout le sens de toutes nos opinions morales peuvent être compris grâce à une analyse de la psychologie humaine : les distinctions morales, nous dit-il, « dépendent entièrement de certains sentiments particuliers de plaisir et de douleur et (...) est vertueuse toute qualité mentale, en nous-mêmes ou en autrui, qui nous procure une satisfaction quand nous la contemplons ou quand nous y réfléchissons, comme toute chose de nature à susciter un désagrément est vicieuse » (T. 574).

Ainsi, nous avons considéré Hume comme une référence importante pour la question du sentimentalisme moral. Les penseurs contemporains ont tenté de réorienter la prise en compte des sentiments dans leurs théories éthiques, ils restent pourtant tous liés à Hume, car diverses tendances se réclament volontiers de lui. Les émotivistes contemporains ne prendraient-ils pas pour leurs certains propos de Hume, comme quand il dit : " qu'une *action* soit vertueuse ou vicieuse, elle ne l'est qu'en tant que signe d'une certaine qualité ou d'un certain caractère. Elle doit dépendre des principes durables de l'esprit qui s'étendent à la conduite entière et participent au caractère de la personne "(*Id.*575)? Ou

³ *Idem.* 1109b, 3-4 et 20-25.

⁴ Aristote, *De anima.* 433 a 10 et ss.

quand il recommande de ne pas considérer, dans nos recherches sur l'origine de la morale, une action en elle-même, mais de voir seulement à la qualité ou caractère d'où elle procède ? « Eux seuls sont assez *durables*, nous dit Hume, pour toucher les sentiments que nous avons à l'égard d'une personne"(Ibid.).

Ayer et Stevenson se reconnaîtraient sans doute dans ces deux derniers extraits tandis que Gibbard qui rapproche vertu et sentiment de joie, vice et sentiment de colère et de culpabilité reprend en quelque sorte les mots de Hume qui estime que " la vertu équivaut au pouvoir de produire l'amour ou l'orgueil, le vice, au pouvoir de produire l'humilité ou la haine "(ibid.). La doctrine humienne constitue donc non pas un cas typique, mais la première expression claire du sentimentalisme moral, expression que plusieurs courants philosophiques reprendront (sous forme d'un projet qu'ils tentent de finaliser) en tentant de la préciser de différentes manières.

Le sentimentalisme moral de Hume contre lequel sont dirigées nos critiques représente de nombreuses affirmations du *Traité de la nature humaine* comme : "la moralité est plus sentie que jugée" (T. 470) ; "la distinction du bien et du mal se fonde sur le plaisir ou sur la peine qui résultent de la vue d'un sentiment ou d'un caractère..." (T. 546-7) ; "...toute la moralité dépend du cours ordinaire de nos passions et de nos actions" (T. 532), etc. Et dorénavant, il convient de noter comment Hume considère ici le sentiment, ce naturel dont il fait découler les jugements moraux.

Le sentiment ou le naturel par lequel nous distinguons le moral de l'immoral et par lequel Hume aborde l'éthique, n'est pas une instance figée, définitive. Il est naturel sans être immuable. Il est variable. A la différence du naturel hutchesonien, par exemple, qui rappelle un univers finalisé selon le souhait d'un Dieu créateur, celui de Hume se rapporte à nos passions ordinaires (Ibid.).

Or, parler de moralité c'est soulever la question de la généralité. Nous ne saurions parler de moralité lorsque chacun ne voit que la défense de ses intérêts. Hume lui-même ne reconnaît-il pas qu'un acte est jugé moralement uniquement lorsqu'il est considéré dans la généralité? (T.472). La grande question pour le sentimentalisme moral est donc de montrer comment les passions ordinaires, diverses par nature, formeraient le contexte dans lequel un point de vue général est possible. Elle consiste à savoir dans quelle mesure ces dimensions tendant à nous éloigner plutôt qu'à nous rapprocher serait un lieu

d'accord ou de compromis.

Notre principale thèse consiste à dire que le projet humien est voué à l'échec et que l'antirationalisme qui le caractérise est la véritable cause de cet échec. L'antirationalisme compromet les chances de succès en toute théorie visant à rendre compte d'un point de vue de l'objectivité ; il contredit, si l'on peut ainsi dire, la moralité qui, elle, se caractérise essentiellement par la quête de l'objectivité.

En général, une théorie antirationaliste rejette l'idée selon laquelle les jugements moraux ainsi que leur rectitude peuvent être appréhendés comme se fondant sur la raison. À cet effet, il nous semble que justifier le sentimentalisme moral dont l'antirationalisme constitue la caractéristique essentielle, c'est d'abord prouver qu'un principe purement sentimental permet de concevoir un point de vue général. Nous tentons de montrer que tout ce qui peut constituer le recours humien pour relever ce défi, ou bien ne suffit pas dans une explication de la généralité, ou bien suppose un rôle non négligeable de la raison. Ce qui représente le dilemme suivant pour les défenseurs du sentimentalisme moral : ou bien ils endossent une psychologie morale qui rejette toute implication de la raison et, dans ce cas, ils ne sauraient rendre compte du point de vue général sans se contredire ; ou bien ils conçoivent comme incontournable le partenariat entre raison et passion, et dans ce cas aussi, portent atteinte au sentimentalisme.

Ce travail se divise en deux parties de trois chapitres chacun. La première tente de révéler cette tendance à la contradiction interne de la position humienne. Elle montre la difficulté qu'il y a à prétendre défendre un point de vue de l'impartialité dans un cadre sentimentaliste antirationaliste ; la deuxième, quant à elle, vise à examiner les possibilités que les re-conceptualisations contemporaines du projet humien permettent de relever les défis que Hume n'a pu relever.

Partant de l'idée selon laquelle justifier le sentimentalisme moral, c'est prouver l'existence d'un principe sentimental qui jouerait un rôle de coordination et qui serait non seulement la source de l'interindividualité mais aussi de la rectitude que requièrent les jugements moraux, nous nous attaquons, au premier chapitre, à une opinion courante selon laquelle, en recourant à son concept de sympathie, Hume a résolu la question de la communication interindividuelle des sentiments en même temps que de l'objectivité de leurs approbations ou de désapprobations. Nous mettons à l'épreuve la fiabilité du

concept humien de sympathie surtout quant à son pouvoir de relever le défi de l'objectivité morale.

Il nous paraît inapproprié d'attribuer à la sympathie humienne un rôle de régulateur moral. Car, ou bien nous interprétons celle-ci comme un simple mécanisme permettant à une personne A de ressentir ce que ressent la personne B. Et l'on doit convenir que la notion ne suffit pas à l'explication d'un jugement moral. Car non seulement un jugement moral dépend de la communicabilité des sentiments et des opinions, mais aussi et surtout, se définit par la généralité et par cette propriété d'approuver un acte ou un caractère comme étant bon et de rejeter un autre comme étant mauvais. Définir la sympathie comme simple mécanisme, c'est la concevoir comme un cheminement en tant que tel neutre, un cheminement qui diffère d'un processus de jugement. Elle serait ce schéma de communication qui me fait éprouver les sentiments d'autrui " fussent-ils différents des miens voire contraires aux miens "(T. 592-3). Grâce à la sympathie ainsi définie, je peux avoir à la conscience la souffrance de l'autre et approuver plutôt cette souffrance. Vu comme un simple mécanisme, la sympathie ne permet pas d'expliquer notre choix moral.

Sinon, il reste à l'interpréter comme une passion qui conduit inévitablement à un point de vue général de moralité. Ce qui revient à considérer Hume comme postulant en fin de compte l'existence d'un sentiment infaillible qui serait un produit divin originel. Comme on peut le constater, une telle compréhension de la sympathie est en contradiction avec une des thèses centrales du sentimentalisme humien qui définit les jugements moraux comme des résultats des sentiments ordinaires.

Cela étant dit, il apparaît que le concept humien de la sympathie ne nous permet pas de conclure au succès du projet de sentimentalisme moral. Pour que se réalise un point de vue général de moralité, ne se pose-t-il pas toujours la question d'un chaînon manquant au processus que représente la sympathie entendue comme un mécanisme ? N'est-ce pas s'inscrire en faux contre la doctrine humienne de voir le succès du projet humien à partir de la sympathie-passion, celle qui contredit le sens même du sentimentalisme des *Traité*s ?

Le deuxième chapitre vise à examiner les possibilités de fonder une opinion plus ou moins partagée selon laquelle un rapprochement entre les schémas humiens de généralisation en éthique et celui de la généralité des jugements de goût permet

d'entrevoir d'autres ressources dont dispose l'oeuvre humienne pour résoudre la question du sentimentalisme moral. En effet, si les essais esthétiques semblent montrer qu'un point de vue général des jugements de goût est même plus accessible et plus durable que celui des jugements scientifiques qui prétendent émaner des faits⁵, n'est-il pas logique de penser que l'esthétique humienne est un domaine d'application de l'approche sentimentaliste qui aiderait à éclaircir les conditions de possibilité de la norme morale dans un cadre sentimentaliste? N'avons-nous pas intérêt à rechercher des éclaircissements possibles dans cet autre déploiement de la pensée humienne impliquant particulièrement les sentiments ?

Notons que, pour Hume lui-même, le problème de la généralité de jugement de goût se résout de la même manière que celui concernant le point de vue général de moralité (T. 471)⁶. De la même façon qu'il y a une manière particulière de juger (sentir) la moralité, de la même manière, il existe une juste appréciation de l'art et du jugement de goût. La bonté morale est perçue comme une source de plaisir par un regard neutre (i.e. transcendant l'intérêt particulier de l'observateur) tout comme la beauté suscite notre admiration même si le plaisir qu'elle procure n'est pas à notre propre avantage.

Notre but est de confronter Hume à une opinion tout aussi commune selon laquelle l'analogie entre l'éthique et l'esthétique est limitée, les deux domaines n'aspirant pas au même degré d'objectivité, et de là conclure que le modèle de généralisation en esthétique ne peut aider à expliciter celui de l'éthique. C'est dans cette perspective que nous examinons le discours humien lui-même concernant la variation des jugements de goût.

L'autre angle sous lequel nous tentons de souligner l'échec du projet humien a trait à l'antirationalisme. Celui-ci est constitué par une série d'affirmations humiennes dont l'objet principal consiste à nier que la raison puisse fonder une action et par conséquent être à l'origine des actes moraux. Cette tendance constitue l'autre manière pour Hume d'affirmer son sentimentalisme. Et notre question est de savoir jusqu'à quel point se justifient les principaux arguments antirationalistes du *Traité de la nature humaine*.

Il s'agit de confronter l'argumentation antirationaliste à deux principales attitudes :

⁵ C'est là une affirmation qui commence d'ailleurs le seul essai où Hume traite clairement du goût et de la généralité (OST, 279).

⁶ Voir aussi T. 483, 577, 585, etc.

1) l'objection anti-sentimentaliste que représentent les travaux de Nagel et Stroud en particulier ; 2) l'argumentation rationaliste qui apparaît également dans les écrits des deux auteurs. Aussi croyons-nous pouvoir prouver l'insuffisance des ressources dont dispose le sentimentalisme humien pour soutenir la négation de la fonction morale de la raison. Mais par ailleurs, nous examinons dans quelle mesure interpréter l'antirationalisme des *Traité*s comme une simple dénonciation du rationalisme pur ne contredit pas le sentimentalisme.

La deuxième partie de la thèse est avant tout placée sous le signe de la remise en question contemporaine de la démarche humienne. Le chapitre 4, en particulier, s'intéresse au questionnement que constitue le partialisme de B. Williams. Ce dernier, en effet, semble nous dire que la question humienne est mal posée dès le départ. Car, à son avis, si Hume a raison de partir des sentiments humains pour expliquer la moralité, celui-ci se trompe cependant en fixant, comme horizon à son projet, un point de vue de l'impartialité. Ce point de vue ainsi que le souci de moralité qui le sous-tend ne sont pas nécessaires à la conception de la manière dont nous devons vivre, selon Williams.

Mais la position williamsienne, son partialisme, en tant qu'elle s'appuie sur l'internalisme constitue-t-elle une négation consistante du projet humien ? Nous projetons réunir quelques raisons pertinentes de penser que cette voie suggérée à la théorie humienne n'est pas elle-même défendable, qu'elle n'offre pas de réponse plus viable à la question de départ. Les questions que sous-tend une telle projection consistent à se demander entre autres : 1) dans quelle mesure l'internalisme qui sert de point d'appui à de nombreuses doctrines peut particulièrement fonder le partialisme et non plusieurs autres tendances dont celles qui s'opposent radicalement à celui-ci ; 2) jusqu'à quel point l'internalisme lui-même est défendable. Ce qui suppose d'autres sous-questions comme :

a) la distinction entre l'interne et l'externe est-elle une distinction tranchée au couteau au point qu'il ne serait pas fondé de penser l'action humaine comme le résultat d'une composition des raisons internes et externes ?

b) L'auteur utilise également, pour appuyer sa théorie partialiste, les « projets de base » et la « fortune morale ». L'idée de Williams est, en effet, que si nous prenons au sérieux ce que signifient les « projets de base » pour chaque vie et le fait de la fortune, nous verrions que rien, en fin de compte, n'est réellement plus justifié auprès de l'agent

que ce qui répond à des préoccupations internes.

Mais dans quelle mesure la fortune et les projets de base ne contredisent-ils pas la thèse selon laquelle seules les préoccupations individuelles sont les plus enracinées ? En tant que telle la fortune ne concourt-elle pas plutôt à l'idée que les raisons d'actions ne sont pas toujours internes au sens strict ? Par ailleurs, n'y a-t-il pas souvent au coeur de nos projets la poursuite de ce qui est valorisé par autrui sans que nous en ayons toujours décidé. N'est-ce pas l'occasion de souligner avec Ricoeur que « le projet de liberté de chacun d'entre nous, surgit au milieu d'une situation qui est déjà éthiquement marquée; des choix, des préférences, [que] des valorisations ont déjà eu lieu, qui se sont cristallisés dans des valeurs que chacun trouve en s'éveillant à la vie consciente » ?⁷

Nous envisageons soutenir que les raisons internes ne sont pas les seules qui s'enracinent en notre conscience et que nous considérons comme justifiées même d'un point de vue individuel.

Le chapitre 5 quant à lui porte sur l'idée que la dynamique contemporaine de reconceptualisation de la notion même du sentiment, cette source de la moralité humienne, permet de saisir les outils dont le sentimentalisme dispose pour résoudre la question de la généralité. On pourrait en effet considérer que la question du projet humien est mal posée dans la mesure où elle ne tient pas compte de toute la littérature contemporaine relative au sentiment, à l'émotion. Le point serait, par exemple, que la question de l'antirationalisme ne se pose même pas quand on considère les résultats de nouvelles recherches sur les émotions qui démontrent la richesse de celles-ci.

En examinant le sens de cette question, nous en venons à la conclusion que les reconceptualisations contemporaines du sentiment nous ramènent à la case de départ où l'alternative est toujours la suivante : ou bien nous considérons que le rationnel n'intervient pas dans la théorie de l'action et dans ce cas nous expliquerions mal certaines actions à moins d'invoquer des sentiments immuables à la Hutcheson ; ou bien nous considérons que la motivation est l'oeuvre des sentiments dans la mesure où ces derniers comprennent déjà la raison : dans ce cas aussi, il devient difficile de soutenir l'antirationalisme.

Mais nos analyses resteraient incomplètes si nous devions nous limiter à ces remises en

⁷ Ricoeur, P., « Avant la loi morale : l'éthique » in *Encyclopaedia Universalis*. Symposium. Les enjeux. Paris, Éd. Encycl. Univ. Éditeur. 1990. p. 64.

question. Il manquerait un des aspects importants de ce qu'on considère aujourd'hui comme le probable espoir du projet humien. Il y a, en effet, des thèses contemporaines qui, elles, dans l'ensemble, paraissent favorables à l'utilité du projet humien et à partir desquelles des pistes pour la réalisation du point de vue général peuvent être suggérées.

Dans ce cadre, nous portons un regard à la perspective sentimentaliste évolutionnaire comme celle soutenue par A. Gibbard. Cette perspective ambitionne de corriger les erreurs des théories émotivistes du début du vingtième siècle. Ce faisant elle soulève des questions qui suggèrent des conditions –incontournables à notre avis- à toute réévaluation juste de la prise en compte des sentiments. En général l'émotivisme semble s'enfermer dans une circularité. Il identifie jugement moral et expression émotive, et, de ce fait, suscite la question de savoir si l'affirmation émotive elle-même ne suppose pas qu'on connaisse déjà le contenu du jugement. Gibbard se demande dans quelle mesure la pensée même de la norme ne pose pas une autre question de la fondation.

Pour contrer la circularité, il propose de considérer le jugement moral non pas comme une expression d'une émotion, mais l'expression d'une tout autre attitude, l'acceptation de la norme qui l'autorise. Et, comme nous venons de le dire, cela le conduit à la question du fondement qu'il tente de résoudre en recourant à l'idée des normes supérieures.

Notre questionnement à cet effet revient à se demander : 1) si la conception évolutionnaire de la régie normative, dans *Wise Choices, Apf Feelings*, ne s'oppose pas au sentimentalisme dans le sens du projet humien. Pour répondre à ces questions, nous adoptons sous forme de stratégie, une approche analytique des textes gibbardiens. Et nous entendons en particulier mettre l'accent sur la résonance anti-sentimentaliste a) du rejet gibbardien de l'identification de « reason » à « desire » ; b) de la présentation de la norme comme la résultante d'un succès délibératif ; c) de la projection de l'aval dans les normes supérieures ; 2) dans quelle mesure la justification d'un état mental ne présuppose pas l'implication du raisonnement ou d'autres formes d'intelligence.

Première partie :

Le sentimentalisme moral dans l'oeuvre

_____humienne_____

Chapitre 1 : Sentimentalisme moral humien et point de vue général

1.0. Introduction

Le principal ouvrage de Hume, le *Traité de la nature humaine*, dont un but important est d'expliquer nos jugements, nos principes moraux en des termes plus proches de la psychologie humaine, propose une théorie de l'éthique clairement sentimentaliste : il fait valoir que les sentiments ou les passions⁸ constituent le point de départ, le sens même de toutes nos opinions morales. En langage propre à l'émotivisme (tendance Ayer ou Stevenson), une des formes contemporaines du sentimentalisme, on peut dire que Hume considère les jugements moraux comme la confirmation ou la reconnaissance de nos propres sentiments particuliers ou de nos propres dispositions. L'auteur des *Traités* estime non seulement que ce sont nos sentiments de tous les jours qui expliquent nos opinions morales, mais aussi qu'ils en constituent l'unique source. C'est ainsi qu'il critique et 1) les rationalistes pour qui nos jugements moraux sont l'oeuvre de la raison et chez qui les sentiments ne seraient qu'une source d'aveuglement, une dimension purement animale qu'il faut vaincre, et 2) ceux qui, à son époque, furent considérés comme des sentimentalistes (Hutcheson, Shaftesbury, Butler), qui trouvent la source de la moralité dans des sentiments supérieurs innés ou un sens inexpérimentable qui relève de l'inspiration divine.

Mais une théorie dont les sentiments -par nature partiaux et divers- constituent le fondement n'est-elle pas condamnée au partialisme voire au scepticisme moral? Une théorie qui voudrait expliquer nos jugements moraux en procédant de ces dimensions, les sentiments, qui tendent à diviser les humains plutôt qu'à les rapprocher, ne s'inscrit-elle pas en faux contre le principe de la généralité pourtant nécessaire à toute conception de la moralité?

Hume ne serait pas d'accord avec de telles conclusions dans la mesure où il semble

⁸Hume utilise *passion* pour désigner les affects, les sentiments, en général. On trouve cependant aussi des définitions qui font des passions des émotions violentes essentiellement (T.437) ; mais surtout, la passion est le naturel par excellence qui explique toute action humaine. Dans ce travail, nous utiliserons "passion", "sentiment" et "émotion" comme synonymes, car il s'agit de la même chose, le naturel que Hume oppose à la raison comme fondement de la moralité. Comme on peut le voir à la sous-section 1.1.2, Hume utilise tour à tour tous ces concepts en les opposant à la raison. Chacun d'eux constitue la source de l'action alors que la raison ne peut l'être.

dire que le sentimentalisme n'est pas incompatible avec le principe de la généralité des jugements moraux. Il souscrit plutôt à l'idée que pour être jugé moralement bon ou mauvais, un caractère doit être considéré dans la généralité et non seulement en référence à des intérêts particuliers (T. 472). Il préconise, si l'on peut ainsi dire, qu'en procédant de la nature affective de l'homme, on peut rendre compte d'un point de vue général.

Mais une théorie qui aurait cette double ambition est-elle défendable? Dans quelle mesure une théorie peut-elle prétendre se conformer au principe de la généralité lorsqu'elle fait découler des sentiments toute opinion morale?

Voilà le questionnement qui constitue l'objet principal de ce chapitre dont le but primordial est d'examiner les conditions de réalisation du « projet humien »⁹, débattre de l'avis selon lequel, tout en respectant le principe de la généralité, il est possible de concevoir, à la manière de Hume, nos considérations morales comme un objet et un résultat des sentiments.

Pour mener à bien une telle enquête, nous procédons 1) d'un bref aperçu du contexte dans lequel naquit le projet humien. Cette mise en contexte permet, dès le départ, de situer historiquement le sentimentalisme moral humien par rapport à quelques courants qui l'ont précédé ou influencé: le sentimentalisme hutchesonien, par exemple, le scepticisme, le rationalisme. Cette mise au point historique est suivie par 2) une analyse descriptive du sentimentalisme humien lui-même, faisant ressortir la question de la généralité dans toute son acuité: elle fait apparaître le sentimentalisme dans ses attributs logiquement plus incompatibles avec l'exigence de l'objectivité qui caractérise les jugements moraux.

L'oeuvre de Hume ne traite pas des sentiments qui fondent nos opinions morales comme un don divin primant sur d'autres sentiments. Elle les considère dans toute leur diversité, dans toute leur variabilité, ce qui va à l'encontre de toute idée d'universalité, de généralité.

⁹ Hume est le premier philosophe moderne à avoir clairement défendu le sentimentalisme moral. Mais dans ce travail, « projet humien » représente parfois tout le projet de sentimentalisme moral. Car se limiter à évaluer le sentimentalisme à partir de la seule oeuvre de Hume, c'est rejeter le fait que Hume a initié une tendance que d'autres pourraient améliorer, c'est rejeter l'idée qu'une idée philosophique n'est qu'un projet, un point de départ qui peut être la source d'autres questionnements. Nous tentons de voir ce qu'il en

L'opinion en est cependant que ces sentiments sont communicables, susceptibles de transiter d'un individu à l'autre via la sympathie qui rend possible la généralité des jugements moraux. C'est la sympathie « qui nous conduit assez loin de nous-même pour nous donner le même plaisir ou le même désagrément devant le caractère d'autrui que s'il tendait à notre avantage personnel ou à nous être préjudiciable » (T. 579) ; il « produit notre sentiment moral pour toutes les vertus artificielles » (T. 577-8). Considérée comme le principe qui rend possible la rencontre des sentiments, la sympathie vaut ainsi chez certains commentateurs de Hume, comme l'instrument sentimental fiable de généralisation. Et c'est là une opinion qui, si elle était fondée, devrait permettre de conclure au succès du projet humien de sentimentalisme moral. Mais justement, dans quelle mesure seraient fondées ces lectures d'après lesquelles le recours humien à la sympathie permet d'expliquer la généralité des jugements moraux sans la conditionner à l'intervention de quelque autre principe non sentimental?

À notre avis, l'espoir d'un tel fondement paraît improbable au regard des seuls sens attribuables au concept humien de la sympathie. En effet, ce concept n'est susceptible que de deux définitions et nous met face à une alternative. Ou bien nous comprenons la sympathie comme un mécanisme neutre : dans ce cas, elle ne nous permet de rendre compte ni de nos jugements moraux, ni des principes qui en découlent, ni de notre adhésion à ceux-ci. Ou bien nous l'entendons comme un sentiment originel puissant, coordonnateur d'autres sentiments, auquel cas il serait incompatible avec le sentimentalisme humien pour lequel ce sont les sentiments ordinaires qui constituent la source de notre moralité.

1.1. La nature du projet: le sentimentalisme moral

1.1.1. L'époque et les enjeux

Le projet humien de sentimentalisme moral se dessine très tôt quand l'auteur remarque que la tradition ne fournit pas suffisamment de base pour expliquer la moralité humaine. Comme l'auteur tient à le mentionner au début du *Traité 3*, la tradition a été

est du projet aujourd'hui, ce que des Humiens croient ajouter à l'argumentation des *Traités* pour sauver le sentimentalisme.

marquée plus par la religion et l'enthousiasme. Pour éviter de choquer les croyances, les auteurs se sont contentés d'évoluer sur la ligne de la morale chrétienne. D'autres, se laissant emporter par "leur génie et leur grandeur" se sont bornés à ignorer l'expérience chaque fois qu'elle rendait perplexe leur opinion. Tout cela, dans un mouvement général de la Renaissance européenne, a été à la base d'un retour à l'avant-scène du scepticisme avec Montaigne (fin XVIème siècle), Hobbes, Mandeville (17ème siècle), etc.

Ainsi Hume, comme pour faire écho à ce scepticisme [bien que critique à l'égard de l'amoralisme prôné par cette doctrine], a estimé que le premier travail philosophique était de se distancier des spéculations philosophiques traditionnelles pour revaloriser l'expérience- comme venaient de le faire Newton et Bacon en physique. Il fallait, par une méthode expérimentale, dégager la vérité telle qu'elle se rencontre dans la pensée ordinaire des hommes qui vivent la moralité, se jugent mutuellement, au lieu de s'abandonner aux spéculations qui ne sont que fantaisies par rapport au cours ordinaire des choses.

Si, comme le montre le propos élogieux de Rollin à l'égard des Athéniens, ceux-ci aux côtés d'Aristide, ont résisté, par souci de justice, à l'idée de Thémistocle de détruire toute la flotte des cités voisines, ce qui eût offert à Athènes un empire sur la mer, il semble à Hume que c'est moins par respect aux maximes des philosophes que le fait des dispositions communes aux humains qui les rendent capables de justice ; ces derniers ont un sentiment du juste et de l'injuste sans être des champions des raisonnements philosophiques (T. 425-6). C'est donc du côté de l'expérience quotidienne, du côté des sentiments des hommes que l'explication de la moralité doit être recherchée et non dans les raisonnements abstrus des philosophes, dans les fantaisies de ces derniers. Les philosophes ne sauraient décrire notre vie morale parce qu' "ils ne s'intéressent ni par leurs passions, ni par leurs fantaisies, aux objets particuliers" (Ibid.). Ils préfèrent souvent s'abandonner à des imaginations éloignées de l'expérience, et pourtant, en quittant leur cabinet de travail et en s'engageant dans les affaires courantes de l'existence, les conclusions de leurs raisonnements abstrus "semblent se dissiper comme les fantômes de la nuit à l'apparition du jour..." (T. 457).

Hume, dans ces conditions, a rejoint sans l'adopter le sentimentalisme qu'avaient

soutenu avant lui Shaftesbury, Hutcheson, Butler, etc. selon qui la vertu morale est le fait des sentiments. Mais pour saisir l'originalité de la pensée des *Traité*s comme telle, il convient de revenir au débat qui a fini par s'imposer lorsque le jeune Hume s'intéresse à la philosophie. Il sera peut-être important de reconnaître que la pensée humienne relève plutôt d'une mosaïque de schèmes de pensée. Mais cela n'empêche par ailleurs de noter une certaine originalité, un nouveau projet par-delà le scepticisme moral, le sentimentalisme moral et ce qui fut considéré comme la tendance générale du rationalisme.

La philosophie morale de Hume naît dans des conditions où le rationalisme suscite beaucoup de questions jusqu'à durcir davantage le scepticisme des sceptiques. L'on se situe là à une époque où la philosophie accorde une grande importance à la question de savoir " *si les distinctions morales sont fondées sur le naturel et des principes originels ou si elles se fondent sur l'intérêt et sur l'éducation* " (T. 295).

Dans les réponses à cette question s'opposeront, dès le XVIIème siècle, amoralistes et moralistes, les sceptiques qui nient tout fondement à la moralité et ceux qui soutiennent l'existence d'un certain fondement à la moralité (les sentimentalistes et les rationalistes dans leur tendance commune à affirmer la nature morale de l'homme).

Hume tracera sa voie en prenant l'avantage qu'offre chacun des deux principaux axes (le scepticisme d'une part, le sentimentalisme et le rationalisme d'autre part), mais il critiquera aussi les failles de chacun d'eux avant d'ouvrir des voies nouvelles. Tandis qu'un sceptique comme Hobbes traite les humains comme des êtres essentiellement amoraux et dont l'intérêt personnel est la principale source de motivation, Hume, tout en acceptant la prémisse de la motivation personnelle, soutiendra qu'il y a bien lieu de distinguer les conditions où c'est l'intérêt personnel qui prévaut et celles où nous avons affaire à l'intérêt public (EPM. 215-19). Et en réponse à Mandeville qui pense que la moralité relève d'une manipulation des politiciens, Hume répond : " S'il n'y avait pas dans la nature des distinctions morales fondées dans une constitution générale de l'esprit, les mots *honorable, honteux, aimable, odieux, noble*, etc. n'aurait de place dans aucun langage, et les politiciens, même ayant inventé ces termes, ne sauraient les rendre intelligibles ou faire qu'ils expriment une quelconque idée auprès de l'auditoire " (T. 500 et 578-9 ; EPM. 214).

Les rationalistes se trompent également, selon Hume, lorsqu'ils prétendent, par exemple, que les distinctions morales sont basées sur des principes abstraits et des relations immuables qui obligent toute créature rationnelle et qui peuvent seulement être discernées par l'usage de la raison. La moralité, pour Hume, a plutôt seulement à faire avec des êtres humains et des affaires humaines et n'est pas représentée par un code éternel de types de relations exigibles à tous les êtres de l'univers. Sinon, se demande l'Écossais : pourquoi les violations quotidiennes par les animaux et les plantes de certaines règles comme l'interdiction de l'inceste n'ont pas à nos yeux la turpitude et la laideur morale qu'elles auraient s'il s'agissait des hommes? (T., 467)¹⁰. La moralité est pratique et relève des sentiments particuliers, des volitions et des actions. Ce ne sont pas des principes rationnels abstraits qui pourvoient une force motivationnelle essentielle à la moralité (T. 3.1.1, 455-70). La moralité a sa fondation dans la nature humaine.

Enfin, Hume n'est pas d'accord avec l'approche sentimentaliste de Shaftesbury, Hutcheson et Butler même s'il s'avoue très respectueux à l'égard de leurs positions. Il note dans son *Enquiry concerning Principles of Morals* que Shaftesbury, par exemple, retombe dans la confusion des anciens comme Platon et Aristote qui, tout en reconnaissant la valeur du sentiment dans nos jugements concernant le beau et le bon, s'abandonnent tout de même à des déductions métaphysiques. Ces sentimentalistes ont tort de défendre un sens moral dérivé de Dieu, tout comme les rationalistes modernes sont blâmables de baser l'éthique sur des principes immuables. Les sentimentalistes n'ont pas raison de soutenir une nature sentimentale qui tracerait les frontières entre vices et vertus. Une telle attitude ressemble à celle des rationalistes qui ramènent tout à des lois éternelles contre une évidence que le vice et la vertu eux-mêmes sont variables selon les époques, les circonstances, etc. (EPM, 171 et ss).

Bref, contre ceux qui prétendent que la morale n'a aucun fondement (Hobbes, entre autres), Hume souligne les dispositions naturelles qui rendent possibles la moralité : réponse aux sceptiques et écho au sentimentalisme. Et à l'opposée de ceux qui, pour justifier la moralité la remontent à Dieu, à une nature ou à des idées immuables, l'auteur proclame le retour à l'expérience morale, à la réalité empirique : réponse au rationalisme

¹⁰Les animaux sont aussi doués de raison du point de vue humien (T. I, III, XVI, pp. 176 et ss) ; il leur manque pourtant des sentiments nécessaires pour devenir des êtres moraux.

et au sentimentalisme. Il s'éloigne ainsi des spéculations métaphysiques, mais il tente aussi d'offrir une vue de la moralité où se résorbe la tension Individu-Société, en montrant que les passions individuelles ne constituent pas un obstacle à l'émergence d'un point de vue général.

Les seuls écrits de Hume ne fournissent peut-être pas toute la preuve d'adéquation entre l'affectif et la moralité ; ils peuvent cependant être lus comme un projet qu'aucune autre idée classique ne remplace. Chaque fois que la méditation met en cause une conception théorique de l'éthique, nous pensons tout naturellement, sinon à la pensée humienne comme telle, mais tout de même, à son projet dans la mesure où il propose toujours, selon le mot de Stroud, "le paradigme de ce qu'est avoir une explication pour quelque chose, et par conséquent de ce qu'est comprendre le comportement humain"¹¹.

Mais comme nous l'avons souligné plus haut, une meilleure compréhension de la doctrine morale de Hume commande une relecture des termes concrets du sentimentalisme moral des *Traités*. Il s'agit de définir les sentiments humiens, éclairer sur la façon dont, selon l'auteur, ceux-ci déterminent nos jugements.

1.1.2. Anatomie d'une morale sentimentaliste

Nous avons mentionné que la moralité chez Hume trouve son fondement dans le naturel : le sentiment, la passion; ce qui vaut à l'auteur la qualification de sentimentaliste. Mais dans la mesure où l'auteur préfère tenir sa théorie à une certaine distance par rapport au sentimentalisme défendu par ses prédécesseurs¹², nous tenterons sous ce paragraphe de mesurer la portée de son sentimentalisme et ce qui lui attribuerait une quelconque particularité.

Dans les *Traités*, il importe de noter des passages comme ceux-ci et plusieurs autres semblables :

- 1) " Our decision concerning moral rectitude and depravity are evidently perceptions...morality, therefore, is more properly felt than judg'd of " (p.470).

¹¹Stroud, B., *Hume*. P.1.

¹²A ce sujet, est souvent citée la Lettre à Hutcheson de septembre 1739 pour illustrer la démarcation de Hume selon sa propre déclaration. Voir dans Hume, D., *The Philosophical Works*. Edited by T.H Green & T.H. Grose. Vol. 3, Scientia Verlag Aalen, 1992. P. 28. Ici Hume critique le sentimentalisme de Hutcheson, auteur qui passe pourtant pour son principal inspirateur. Voir aussi plus loin comment Forbes éclaircit cette critique.

- 2) "The distinction of moral good and evil is founded on the pleasure or pain, which results from the view of any sentiment, or character... (pp.546-7) ;
- 3) "Moral distinctions depend entirely on certain peculiar sentiments of pain and pleasure " (p.574) ;
- 4) " All morality depends on the ordinary course of our passions and actions " (p.532) ;
- 5) "All morality depends upon our sentiments... When any action, or quality of the mind pleases us *after a certain manner*, we say it is virtuous..." (p. 517);
- 6) "The pain or pleasure, which arises from the general survey or view of any action or quality of the mind, constitutes its vice or virtue..." (p.614) ;
- 7) "Every immorality is derived from some defect or unsoundness of passions" (p.488) ;
- 8) "...from a primary constitution of nature certain characters and passions, by the very view and contemplation, produce a pain, and others in like manner excite pleasure" (T. 296 ; Dissertation 2,6).

Dans l'*Enquête* II, on lit également :

- 1) "Morality is determined by sentiment " (289) ;
- 2) " The final sentence, it is probable, which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blameable ; that which stamps on them ; that which renders morality an active principle and constitutes virtue our happiness, and vice our misery...this final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species "(172-3);
- 3) "The approbation or blame (...) cannot be the work of the judgement, but of the heart; and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment " (290) ;
- 4) " In these sentiments then, not in a discovery of relations of any kinds, do all moral determinations consist " (291).

Pour commencer, notons ici la manière dont Hume interchange "passion", "sentiment", "feeling", "sense". Chacun de ces termes est utilisé comme l'opposé de "reason" que l'auteur refuse d'identifier au fondement de l'action et de la moralité. Quand on considère la ressemblance des expressions comme "morality depends upon our sentiments" et " morality depends on the ordinary course of our passions", etc. on voit pourquoi les commentateurs de Hume utilisent soit "sentiment", soit "passion" dans une acception généralement large ; ils utilisent un de ces termes en pensant qu'il correspond de toute manière à ce que Hume oppose à "reason". Mackie considère que tous ces termes peuvent se ramener simplement à "feeling"¹³, tandis que D'Arms et

¹³ Mackie, J.L., *Hume's Moral Theory*. pp. 65-6.

Jacobson utilisent “sentiment” pour représenter toutes ces notions¹⁴.

Notons tout particulièrement dans cette série de citations des propos qui confirment sans ambiguïté le caractère sentimentaliste de la philosophie humienne : « la moralité est sentie [et non] jugée (1) ; elle dépend de nos sentiments (5) ; toute moralité dépend du « cours ordinaire de nos passions et actions »(4), etc. Selon l’analyse de Hume, nous ne parlons de la rectitude d’un acte que selon notre perception, or notre perception de tout acte ayant quelque résonance morale apporte soit un sentiment d’agrément, soit celui de peine. Ainsi, c’est en observant nos sentiments que nous distinguons les actes bons (i.e. plaisants) des mauvais (i.e. déplaisants), les qualités que nous aimerions nous faire attribuer des actes et qualités que nous détestons (EPM, 174). On juge de la vertu morale d’un acte par la propriété de celui-ci à susciter chez le spectateur que nous sommes un *sentiment* d’approbation, et du vice moral par la propriété à causer le sentiment de désapprobation.

Mais le sentiment, chez Hume, ce naturel grâce auquel nous distinguons le moral de l’immoral et par lequel nous devons aborder l’éthique, n’est pas une instance figée, définitive. Il est naturel sans être immuable. Il est variable. A la différence du naturel hutchesonien, par exemple, qui rappelle un univers finalisé selon le souhait d’un Dieu créateur, celui de Hume se rapporte à nos passions ordinaires¹⁵. Et cette distanciation transparait aussi bien dans certaines formules des *Traité*s qui dénotent un sécularisme qu’à travers la définition que Hume tente de formuler du naturel.

¹⁴ D’Arms, J. et Jacobson, D., “Sentiment and Value” in *Ethics*. 110, July 2000, p. 723. Cf. note 5. Par ailleurs, tous les passages repris ci-dessus évoquent aujourd’hui plusieurs courants sentimentalistes. Certains, notamment T (1,2,7) et EPM (3) feraient plutôt penser à l’émotivisme cognitiviste contemporain tandis que d’autres (T8), EPM (2) renverraient plus au dispositionnalisme, etc. Nous n’allons cependant pas développer chacune de ces interprétations possibles pour la simple raison que celles-ci ne constituent que des simplifications de la pensée humienne. Nous préférons saisir d’abord les ambiguïtés de l’oeuvre humienne par elle-même quitte à examiner, vers la fin, laquelle de ses tendances actuelles semble plus ou moins viable.

¹⁵ Forbes observe que la plus grande opposition entre Hume et ses prédécesseurs sentimentalistes se situe principalement à ce niveau. Il précise : “ what was radically new, apart from the attempt to apply the principle of association consistently, was the discover “ that a genuine experimental philosophy ruled final causes and involved a conscious separation or bracketing off of the natural from supernatural ” (Forbes, D., *Hume’s Philosophical Politics*. p. 59).

1.1.2.1. *Les sentiments ne dépendent pas des forces divines :*

(1)“ ’Tis impossible...that the character of natural and unnatural can ever, in any sense, mark the boundaries of vice and virtue ”(T.475) ;

(2)“ Nature...has not plac’d in the mind any peculiar original principles, to determine us to a set of actions into which the other principles of our frame and constitution were sufficient ”(T.526).

Dans l’esprit de l’extrait (1), quelque acception que l’on admette du concept de la nature, celle-ci ne peut être considérée comme un déterminant précis des distinctions morales. Un naturel auquel on se référerait comme déterminant universel du bien et du mal n’existe pas ; le naturel ou le non naturel ne relève pas d’un concept stable, qui serait un reflet de l’immuable. “ Il est impossible que nos instincts originels se déploient jusqu’à chacun [des sentiments] et impriment dans l’esprit, dès notre toute première enfance, toute la multitude de préceptes que contient le système d’éthique le plus achevé ” (T. 473). La nature humaine est flexible, changeante.

Ceci est repris en quelque sorte par l’extrait (2) selon lequel la nature ne correspond pas à une instance définitive originelle dont émanent des principes sur lesquels se règlent nos maximes d’actions. Notons d’ailleurs que cet extrait, en particulier, est tiré d’un raisonnement où l’auteur tient à souligner l’aspect inventif des passions. L’auteur indique, en effet,

“ whatever restraint [laws] may impose on the passions of men, they are the offspring of those passions, and are only more artful and more refin’d way of satisfying them. *Nothing is more vigilant and inventive than our passions* ; and nothing is more obvious, than the convention for the observance of the rules ”(T., 526)¹⁶

Hume passe pour un sentimentaliste en morale, mais il s’inscrit en faux contre les genres de sentimentalismes qui ramènent tout fondement à la nature. C’est-à-dire simplement que s’il reconnaît la nature commune aux humains, il ne pense pas à un programme divin qui agirait en nous et selon lequel nous sommes inévitablement portés à bien agir.

C’est ainsi que dans le *Traité* III, il rend son verdict : “ rien ne serait plus anti-philosophique que ces systèmes qui affirment que la vertu est identique à ce qui est naturel et le vice, à ce qui ne l’est pas ”(T. 475). Ceci n’est pas sans rappeler son grief à

¹⁶Italique ajouté.

Hutcheson (déjà évoqué) et d'autres semblables. La nature qui fonde la moralité humaine, c'est la nature humaine. Et dans la nature humaine, il faut voir ce qui, essentiellement, cause l'action : nos sentiments variables, nos passions.

1.1.2.2. Le naturel qui explique la moralité, ce sont des sentiments variables mais communs. Qu'est-ce à dire?

À travers une courte réflexion, alors qu'il tente de décider s'il est un sens où une vertu morale s'identifie au naturel, Hume, passant en revue les différentes définitions du concept même de nature, nous fournit quelques considérations importantes pour la compréhension de son sentimentalisme. Pour lui, en effet, définir le naturel (la base de la moralité), 1) ce n'est pas l'opposer au miraculeux. Cet acte ne nous avancerait à rien parce qu'au fond tout autre événement qui s'est jamais produit au monde est naturel dans ce sens ; 2) ce n'est pas seulement l'opposer au rare et à l'inhabituel. Le fréquent ou l'habituel dépend des cas que chacun a déjà rencontrés, lesquels cas peuvent augmenter ou diminuer. De même, certaines vertus nous paraissent très rarement alors même qu'elles ne sont pas moins naturelles que les vices qui reviennent plus constamment. Seulement, l'auteur précise que, dans ce sens, nous avons une caractéristique qui correspond bien aux sentiments de moralité :

“...if ever there was anything, which cou'd be call'd natural in this sense, the sentiments of morality certainly may ; since there never was any nation of the world, nor any single person in any nation, who was utterly depriv'd of them, and who never, in any instance, shewed the least approbation or dislike of manners”(T. 474).

Enfin, 3) ce n'est pas l'opposer à l'artificiel parce que les vertus sont plus ou moins également réparties en naturelles et en artificielles¹⁷. Certaines vertus résultent de l'action humaine accomplie selon un dessein. Elles ne sont pas pour autant moins vertus que celles qui ne sont pas artificielles.

On ne saurait ainsi dire que le naturel est le vertueux ni que le vertueux est ce qui est naturel.

¹⁷ Pour expliquer la moralité, il faut voir dans le naturel, mais voir dans le naturel n'est pas rechercher l'opposée de l'artificiel.

L'ensemble de cette argumentation vise à souligner l'étrangeté d'une affirmation voulant que notre moralité soit identifiée au naturel. Hume critique quiconque soutient que la vertu, c'est la conformité à la nature et le vice le contraire. L'auteur veut surtout régler leur compte à ceux qui considèrent qu'agir moralement, c'est agir selon la vertu et qu'agir selon la vertu, c'est agir selon un sens moral inné ou que Dieu a placé en nous. L'auteur entend dire par cette argumentation que, dans la logique commune des humains, le moral n'est pas nécessairement le naturel ; sauf que par ailleurs il soutiendra, et ceci est essentiel, que ce sont des dispositions naturelles qui sont la base de toute moralité, soit parce que nous approuvons par le sentiment, soit parce que nous sommes motivés par lui. Il précise même au sujet de la justice qui est une vertu artificielle que si nous n'avions pas de dispositions naturelles à l'accueillir, " les mots louable et digne d'éloges, blâmable et odieux ne seraient pas plus intelligibles que s'ils constituaient un langage parfaitement inconnu de nous " (T. 579).

Mais cette argumentation fait également ressortir la seule application viable du concept de naturel chez Hume. Naturels en tant qu'opposés à rares et inhabituels, nos sentiments le sont. Mais il faut ajouter que, précisément, le naturel humien est d'abord une disposition, ce sont des dispositions qui reviennent chez la plupart. Ce naturel n'est pas figé, mais évolue, varie dans le temps et dans l'espace. Le naturel humien, c'est le commun, c'est ce qui est propre à l'homme en général ; c'est quelque chose d'inhérent à l'espèce (T. 482-84).

Les sentiments sont des dispositions que manifestent les humains de manière générale. Mais ces dispositions ne sont pas telles que les conçoivent Shaftesbury, Hutcheson... ; ces auteurs recourent toujours au théologique, au divin pour expliquer ce qu'ils appellent " naturel ". Nous avons mentionné plus haut la fameuse lettre de Hume à Hutcheson où l'on peut lire :

"I cannot agree to your sense of natural. 'Tis founded on final causes, which is a consideration that appears to me pretty uncertain and unphilosophical. For, pray, what is the end of man? Is he created for happiness, or for virtue? for this life, or for the next? for himself, or for his Maker? Your definition of natural depends upon solving these questions, which are endless, and quite wide of my purpose"¹⁸.

Hume ne comprend pas l'attitude cause-finaliste qu'ont adoptée ses prédécesseurs. Et,

¹⁸ Hume, D. *Philosophical Works*. Vol. 3. p. 28.

à ce titre, il se révèle deux fois plus philosophe, plutôt plus scientifique. Car il voudrait expliquer en éliminant le mystérieux ; il voudrait comprendre la conduite humaine de par ce qui est observable et sans aucun recours au divin. Il critique donc les propos sentimentalistes fidéistes comme ceux de Hutcheson où l'on peut lire :

“ structure of our nature exhibits clear evidences of the will of God and nature about our conduct, requiring certain actions and prohibiting others ” ou encore “ God implanted [the] sense of right and wrong in our souls ”¹⁹

Bref, le sentimentalisme de Hume est opposé à l'existence des normes immuables devant servir de standard. En même temps, il est bâti sur l'hypothèse que tout homme normal a certaines dispositions partagées par beaucoup d'autres, “ the quick sensibility which...is so universal among mankind ” (EPM, 174). Certains sentiments particuliers rendant possible l'approbation de la vertu et la désapprobation du vice sont partagés par tous les humains et constituent ce naturel qui est à la base de la moralité.

Ces sentiments, ordinaires et fluctuants sans doute, gardent toujours la même caractéristique ; ils motivent notre action selon des vues de plaisir et de peine ; ils nous permettent de percevoir le bien et le mal, et la compréhension de la moralité passe uniquement par leur étude.

Le naturel humien, c'est donc d'abord *une disposition, des dispositions communes quoique variables.*

1.2. Sentimentalisme et généralisation

1.2.0. La question

Comme mentionné plus haut, le sentimentalisme moral prétend que les sentiments humains constituent le schéma complet et autonome d'explication et de distinction de la moralité.

Ainsi le défi pour le sentimentalisme moral est de pouvoir expliquer comment nos sentiments, par nature partiels, débouchent sur un point de vue à prétention universelle, comme un point de vue de moralité, sans l'intervention de quelque autre dimension de l'esprit humain non comprise dans la structure sentimentale. Les sentiments -entendons

¹⁹*An Introduction to moral Philosophy* II. In *Collected Works of F. Hutcheson*, Hildesheim, Georg Olms VerlagsBuchHandlung. Respectivement. pp. 110 et 112.

les désirs, les penchants, différentes formes d'excitations- varient d'un individu humain à l'autre ; notre nature sentimentale est caractérisée, si l'on peut dire, par une partialité qui va à l'encontre du principe de généralité pourtant nécessaire à toute conception de la moralité.

La question est alors " comment un point de vue général de moralité peut-il être déduit de la nature humaine telle que la conçoivent les sentimentalistes?". C'est là un défi pour toute théorie sentimentaliste et un des problèmes majeurs que rencontre la pensée morale de Hume.

La partialité du naturel humain est en tout cas bien notée dans la pensée humienne elle-même. Entre les sections 3.2.2 ; 3.3.1 et 2, etc. du *Traité de la nature humaine*, nous lisons :

-“(les) qualités de l'esprit (humain) sont **l'égoïsme et la générosité limitée**”(T. 494) ;

-“ **la générosité des hommes est très limitée** et (...) s'étend rarement au-delà de leur famille et de leurs amis ou, tout au plus, au-delà de leur pays natal...Nous n'attendons (donc pas de l'homme) des choses impossibles ” (T. 602) ;

-“dans la structure originelle de notre esprit, **notre attention la plus forte est réservée à notre personne**, celle qui suit est étendue à notre famille et à nos relations et ce n'est que la plus faible qui se porte jusqu'aux personnes qui nous sont étrangères et indifférentes. Cette partialité et cette affection inégale doivent alors avoir une influence, (...) sur notre comportement et (sur) notre conduite en société.... ” (T. 488) ;

-“nous faisons tous preuve d'une **étonnante partialité** pour nous-mêmes, etc.(T.597).

Comment donc rendre compte du point de vue général de moralité à partir du seul cadre sentimentaliste?

Nous ressentons très vite, indique Hume, que, de toute manière, nous ne saurions nous contenter de cet état naturel de partialité : “ l'égoïsme et la générosité limitée nous rendent totalement inaptes à la société (T. 498-9) ”. Nous ne pouvons ainsi qu'adopter des règles de conduite qui franchissent l'étroite sphère du privé. Et c'est ainsi que naissent les conventions et les lois. Deux rameurs qui tirent aux avirons d'une barque comptent chacun sur le fait que personne n'a intérêt à ne pas accomplir le geste attendu de lui. Même le plus oisif des hommes est obligé de se faire violence quand il s'aperçoit qu'autrement personne ne ramerait et que la barque cesserait d'avancer : « les actions de

chacun d'entre nous font référence à celles de l'autre et sont accomplies en supposant que de l'autre côté, on doit aussi accomplir quelque chose » (T.490). Nous avons là, du moins, des attentes dues au fait des vertus artificielles²⁰ que nous observons comme une caractéristique de l'humanité²¹.

La pensée humienne reconnaît donc le caractère partial aux sentiments, mais elle nous attribue aussi un sens de la réalité qui rend compte de la non viabilité de la partialité. Chacun privilégie ce qui l'avantage, mais, dans le commerce général des hommes, chacun perçoit très vite qu'il ne survivrait pas longtemps en misant sur les seuls bénéfices du libre élan de ses passions et qu'"il est impossible que les hommes puissent jamais s'accorder dans leurs sentiments et jugements, sauf s'ils choisissent un point de vue commun, d'où ils puissent examiner leur objet et qui permette à celui-ci d'apparaître le même à tous les hommes (T.591)". Nous nous en remettons donc toujours nécessairement à cette opinion commune selon laquelle la coexistence de plusieurs personnes différentes suppose une distanciation de chacun par rapport aux objets de ses sentiments et l'adoption d'un point de vue impartial.

Et le défi maintenant, c'est de montrer comment nous franchirions ainsi le particulier en procédant des seuls sentiments.

1.2.1. La généralisation

La démarche humienne consiste avant tout à attribuer à une même base aussi bien la partialité humaine que l'impartialité morale, elle souligne que c'est la base émotive, caractérisée par la partialité, qui explique aussi l'impulsion impartialiste de l'agent.

Les passions tendent d'abord à la satisfaction personnelle ou à celle du plus proche, mais aussi, elles ont une inventivité et une vigilance qui en font la source de leur propre réglementation²²? Nos désirs et sentiments sont dirigés vers nos propres intérêts. Mais,

²⁰ I.e. des conventions de justice conclues entre les membres d'une société pour assurer la stabilité, la protection des acquisitions et de l'intégrité physique ou pour assurer un supplément de capacité à l'équipement naturel d'un seul individu. Voir T.3, 2, 1. Pour la définition des vertus artificielles.

²¹ En situant l'origine de l'impartialité dans cette caractéristique qui est le fait des conventions, Hume semble contredire son antirationalisme, dans la mesure où les conventions supposent un processus délibératif qui n'est pas l'oeuvre des sentiments. Cependant, pour examiner à fond les chances de succès de son élan sentimentaliste, nous laisserons de côté l'aspect des vertus artificielles déjà problématique par rapport à l'essentiel de la théorie humienne. Nous examinerons seulement la possibilité que l'unique source sentimentale (supposée) de la généralité, la sympathie, puisse effectivement rendre compte du point de vue général.

²² Nous avons noté : " ..laws... are the offspring of the passions " (T., 526)

“ afin de prévenir ces contradictions continuelles et de parvenir à un jugement des choses qui soit plus stable...”(T. 581), nos propres passions nous dirigent vers des principes qui ne favorisent pas toujours l'intérêt particulier. Pour un intérêt plus grand, toute passion particulière antérieure est inhibée. Le résultat de la confrontation de plusieurs passions est l'émergence d'une seule parmi elles qui serait une garantie, une police d'assurance pour le reste. Comme le dit Paul Carrive, c'est l'image ici “ des passions qui s'inhibent pour se satisfaire ...comme s'il y avait au coeur de la passion, en particulier dans la passion de l'intérêt personnel, un raisonnable caché qui la fait agir au mieux de son intérêt propre ”²³.

Si c'est bien cela que soutiennent les *Traités*, il s'agit donc d'affirmer que, pour Hume, nous sommes capables de franchir la sphère du privé selon l'exigence de notre propre nature affective, grâce à une auto-régulation des passions. Les passions interagissent ; certaines inhibent d'autres. Plus précisément, grâce à la sympathie, nous ressentons avec autrui le bien et le mal ; nous pouvons adopter ainsi une opinion plus neutre, un point de vue plus général et nécessaire à l'effectivité morale, non pas parce qu'une conscience morale nous l'impose mais parce que cette neutralité ne nous est pas indifférente mais répond à notre besoin partial perçu en plus grand.

Mais comment cela se passerait-il?

La sensation agréable ou pénible d'un humain est captée par un autre qui approuve ou désapprouve la source de cette sensation selon la manière dont il aimerait lui-même être affecté. En effet, par rapprochement avec notre propre sensibilité, nous acceptons ou rejetons un comportement, une attitude ou un fait. Nous formons ainsi une opinion de ce qui est détestable. Car, en général, “nos sentiments coïncident avec ceux des autres (...) lorsque nous considérons la tendance d'une passion à être avantageuse ou dommageable pour ceux qui ont un rapport direct ou une relation immédiate avec celui qui la possède ” (T. 602-3).

N'est-ce pas le lieu de conclure à une correspondance évidente au niveau sentimental et une preuve que des dimensions par nature partiales sont susceptibles d'une certaine configuration impartiale? En approuvant ce qui ne nous avantage pas nous-même, mais simplement par ce rapprochement, nous effectuons un saut vers la généralité ; et l'on ne

²³ Carrive, P., “ Passion, convention et institution dans la pensée de Hume ”, *Et. Phil.* 24, p. 323.

saurait prétendre que c'est toujours notre seul intérêt qui conditionne notre moralité ou notre jugement moral.

C'est la sympathie, semble nous dire Hume, qui fait que se rencontrent plusieurs partialités en un seul point commun. Nous approuvons celui qui n'est serviable qu'à ceux qu'il aime " par sympathie avec les sentiments de ceux qui ont un lien plus particulier avec lui"(T. 602). La sympathie sert de trait d'union par excellence des passions interpersonnelles.

Selon une idée partagée par plusieurs commentateurs de l'oeuvre humienne, c'est en recourant à ce concept de sympathie que Hume a cru rendre compte du point de vue général dans un cadre sentimentaliste. P. Mercer ne laisse là-dessus l'ombre d'un doute. À son avis, " Hume makes moral evaluation ultimately dependent on this sympathetic communication of feeling "24, et T. Penelhum interprète Hume comme expliquant par le seul mécanisme de la sympathie notre capacité d'approuver ou de désapprouver des états causés par autrui25, tout comme pour R. J. Lipkin, Hume se trouve parmi les sentimentalistes pour lesquels " sympathy functions as an explanation of both justificatory and the motivational basis "26, etc.

Mais l'idée selon laquelle le concept humien de la sympathie permet de résoudre la question de la généralité dans une perspective sentimentaliste n'est défendable qu'à condition de définir la sympathie en lui attribuant une nature purement sentimentale et par essence morale/moralisatrice. Il faudrait la définir soit comme un sentiment originellement moral, soit comme un processus, un mécanisme dont le résultat ne serait autre que conforme au principe de l'impartialité.

Or, d'une part, comment le concept humien de la sympathie peut-il correspondre à un sentiment originellement moral sans trahir l'idée même du sentimentalisme défendu par les *Traité*s? D'autre part, est-il possible de définir la sympathie comme un processus dont la fonction déborde celle d'un simple mécanisme (par définition neutre)? Doit-on comprendre qu'un mécanisme peut jouer ce rôle délicat de distinguer le vice de la vertu sans l'implication décisive d'un principe autre que le mécanisme lui-même? Et si celui-

²⁴ Mercer, P., *Sympathy and Ethics*. p. 20.

²⁵ Penelhum, T., *Hume*. p. 147.

²⁶ Lipkin, R.J., "Altruism and Sympathy in Hume's Ethics", *Australasian Journal of Philosophy*. 65, 1, p.18.

ci agit avec le concours de quelque autre principe, ce dernier relève-t-il forcément d'une nature sentimentale?

Voilà des questions qui exigent des réponses claires de quiconque prétend prouver qu'un point de vue général de moralité est possible dans un cadre purement sentimental grâce au concept de sympathie. Elles constituent des défis qui se dressent face aux Humiens, en particulier, voyant en ce concept le chemin du salut pour la théorie éthique des *Traités* écartelée entre le besoin de généralité, critère essentiel de la moralité, et l'ambition d'expliquer les principes moraux par la nature affective de l'homme.

La porte d'entrée pour toute discussion relative à la possibilité de relever ces défis et pour tout débat concernant le fondement ou non des espoirs que peut susciter le recours au concept de la sympathie, est l'examen préalable du sens ou des sens de ce concept dans l'oeuvre humienne. Il nous faut donc retourner aux *Traités* pour examiner quelles réponses l'oeuvre propose à la question concernant la nature de la sympathie.

1.2.2. Qu'est-ce que la sympathie?

Le caractère insaisissable des propos humiens concernant la sympathie ne permet pas de préciser la signification que les *Traités* donnent à cette notion, au point qu'on peut se demander, et à juste titre, s'il est des passages de l'oeuvre qui définissent proprement la sympathie et s'il existe un seul concept humien de cette notion, de manière à répondre fermement à la question de la nature de la sympathie.

A l'issue de notre analyse, il apparaît qu'il n'y a pas une interprétation unique du concept humien de la sympathie, mais au moins deux possibilités de définitions. On peut comprendre la sympathie humienne aussi bien comme un sentiment que comme un mécanisme. Et les lignes qui suivent justifient cette affirmation. En identifiant comme étant inévitables toutes les deux interprétations (en commençant par la seconde), elles coupent court avec l'illusion d'un concept précis de la sympathie humienne et donnent à penser qu'il serait hasardeux de soutenir le projet sentimentaliste en misant sur le concept de la sympathie mis de l'avant par les *Traités*.

1.2.2.1. La sympathie en tant que mécanisme

- *Sympathiser, c'est recevoir par communication le sentiment d'autrui*

Voilà une première compréhension de la sympathie humienne qui paraît incontournable si l'on s'en tient à l'utilisation du terme dans les *Traités*. La sympathie

apparaît d'abord comme un mécanisme, un simple processus de transmission des sentiments.

Les sections II.I.XI (pp.316-24), II.II.IX (pp. 381-9), et l'on peut ajouter II.II.V, sont souvent évoquées comme les premières à contenir la définition humienne de la sympathie. Et c'est d'abord cette image de la sympathie comme mécanisme de transfert des sentiments qui y apparaît. En effet, la sympathie n'y est pas clairement définie, mais on peut se faire une idée à partir de quelques passages importants :

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own (T. 316).

Si l'on considère cet extrait comme un des plus significatifs dans les sections à peine évoquées -son contenu revient plusieurs fois, et ailleurs l'auteur ne prend pas plus de risques quant au sens qu'il convient de donner au terme de "sympathie"- on doit s'arrêter, pour commencer, sur une expression importante pour le sujet, celle qui semble proposer la première définition de la sympathie : " to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments", en français, "sympathiser et recevoir par communication [les] inclinations et [les] sentiments [des autres]".

Il nous apparaît que l'expression établit une première équation qui constitue le premier pas dans cette quête de la définition. Elle précise d'abord la nature du concept avant toute autre définition, la description notamment, qui consisterait à en nommer des caractéristiques.

Deux interprétations de cette expression semblent possibles : la première *a* selon laquelle *sympathie (S)* serait l'équivalent de *réception par communication (RC)* des sentiments d'autrui, et la seconde *b* pour laquelle *S* et *RC* constitueraient deux opérations différentes.

Dans la seconde interprétation, nous pouvons considérer deux autres possibilités : *b1* et *b2*.

b1 : *S* et *RC* n'auraient aucun rapport entre eux. Nous aurions donc affaire ici à deux opérations qui ne seraient pas nécessairement liées. Mais en misant sur une telle hypothèse, nous nous trouverions à rejeter l'identité que, dans l'extrait, Hume semble établir entre *S* et *RC* ; l'auteur met ensemble *S* et *RC* et les identifie à une même qualité. Ce rejet se fonderait sur l'argument selon lequel *S* et *RC* peuvent être différents, sans

liens entre eux, et concourir cependant à la constitution de la même qualité.

Mais à cela nous devons réagir en considérant l'introduction de la section d'où la phrase est extraite et dans laquelle l'auteur précise bien que c'est la sympathie dont il se trouve en train de préciser la nature. Considérer S et RC comme deux instances sans rapport revient à suggérer -ce qui serait arbitraire- qu'en évoquant RC, Hume aurait versé tout de suite dans une digression peu importante par rapport à la notion à définir, on se retrouverait à nier ce fait évident que la section s'attaque dès le départ à la question de la nature de S, comme on peut l'induire à partir de l'interprétation *a*.

b2 : S serait, par exemple, un fait dont RC serait la conséquence.

Dans ce cas, soit l'accent est mis sur RC, et S apparaîtra tout au plus comme explicatif de RC ; ceci ne contredit pas moins le fait que Hume se dit engagé dans un processus d'explication de la sympathie. Soit l'accent est mis sur S et l'on se trouvera devant un RC qui, comme conséquence, explique quand même S. Ce serait l'explication d'un fait par sa conséquence ; ce qui ne va pas sans nous rapprocher plus de l'interprétation *a*.

C'est cette dernière (*a*) qui semble se confirmer quand on considère d'autres passages subséquents où S et RC sont maintenus dans la coordination. On peut constater que dans la formule humienne, le " et ", "and" en anglais, entre S et RC semble plutôt explicatif que simplement coordonnateur. Cette formule revient, par exemple, plus loin, dans la phrase suivante :

The best method of reconciling us to this opinion it to take a general survey of the universe, and observe the force of *sympathy thro' the whole animal creation, and the easy communication*²⁷ of sentiments from one thinking being to another (T. 362-3).

Elle apparaît aussi vers la fin du T3 où l'on peut lire :

... we must have recourse to two principles, which are very conspicuous in human nature. The first of these is the *sympathy, and communication of sentiments* and passions above-mention'd ... (T. 592)²⁸.

Il est d'ailleurs intéressant de voir comment Hume coordonne constamment les éléments qu'ils considèrent comme synonymes. Ici, " recevoir par communication " suit " sympathiser " dont il est synonyme, tout comme " variation de nos jugements sur les objets selon le rapport.... " suit " comparaison " pour l'expliquer. Et même si nous avons

²⁷ Italique ajouté.

²⁸ Noter seulement le deuxième caractère italique.

ici “ ou ” au lieu de “ et ” comme élément de coordination, on voit bien comment Hume a l'habitude d'agencer les synonymes, i.e. en coordination.

L'identification S et RC se confirme par ailleurs dans d'autres passages qui expriment en d'autres mots cette équation et qui se formulent à peu près de la manière suivante : “la sympathie nous rend intimement présents [les] sentiments des [autres] ” (T. 320) ; “grâce au principe de la sympathie nous pénétrons les sentiments des riches et des pauvres et prenons part à leur plaisir et à leur gêne ”(T. 362).

Ces passages précisent l'objet de la sympathie ; ils sont en quelque sorte annonceurs de la définition S=RC, RC ne pouvant être vu que comme un mécanisme.

S'il est permis d'établir ainsi une équation S=RC, de définir la sympathie comme un mécanisme, on doit reconnaître cependant que, de cette équation, nous ne pouvons tirer qu'une définition abstraite qui ne permet pas de dire si la sympathie peut être vue comme un processus purement sentimental, de répondre aux questions concernant les pouvoirs de ce processus. Il restera toujours à préciser les caractéristiques, tout le contenu de ce mécanisme, de présenter les étapes de ce dernier pour être à mesure de comprendre les limites de ses pouvoirs. Il faut relever l'activité ou les activités de la « réception par communication » qui rendent possible le transfert des sentiments.

-Sympathiser ou recevoir par communication, c'est procéder d'un mécanisme de conversion d'idées en impressions.

La manière simple d'introduire à ce sujet est de dire que la description humienne du mécanisme de la sympathie consiste à expliquer l'affirmation suivante : “ dans la sympathie, on trouve une évidente conversion d'une idée en une impression ” (T. 320). Cette phrase met de l'avant l'idée de la conversion que nous avons déjà mentionnée et elle résume tout ce que Hume entend par le mécanisme de la sympathie.

Mais avant cette phrase, nous avons un passage qui donne plus de contenu à la description :

...when we sympathize with the passions and sentiments of others, these movements appear at first in *our* mind as mere ideas, and are conceiv'd to belong to another person as we conceive any other matter of fact. 'Tis also evident that the ideas of the affections of others are converted into the very impressions they represent , and that the passions arise in conformity to the images we form of them (T. 319).

L'idée de Hume semble ici on ne peut plus claire : en observant la passion ou le

sentiment d'autrui, c'est l'idée de la passion qui se forme en notre esprit. Ce qui se constitue en nous dès le départ, c'est l'*idée de la passion* d'autrui. Ensuite, cette idée se *convertit en une impression* de ce qu'elle représente. L'idée, pour reprendre les termes de Hume, acquiert une certaine vivacité parallèle à celle de l'impression d'autrui qui constitue la passion. Finalement, c'est de cette impression que naîtra la *passion* du sympathisant.

A la même section II.I.XI, bien avant d'ailleurs le dernier extrait, nous lisons plus explicitement ceci :

When any affection is infus'd by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion, as any original affection (T. 317).

Le mécanisme décrit dans cet extrait est constitué par trois étapes essentielles :

- 1) la perception des signes extérieurs qui transmettent l'idée de l'affection de l'autre ;
- 2) la conversion immédiate de cette idée d'affection en une impression qui acquiert d'emblée la force et la vivacité digne d'une impression²⁹ ;
- 3) la transformation de cette impression en une passion, une affection originale.

En nommant ces trois étapes, Hume est conscient qu'on pourrait lui reprocher de décrire un mécanisme compliqué sans montrer comment celui-ci se fonde dans la nature. En particulier, ce mécanisme semble dépendre d'une transition de (1) à (2) dont le succès ne semble pas garanti. Ce à quoi il répond immédiatement en faisant dépendre les changements qui s'opèrent de (1) à (2), i.e. la conversion d'une idée en une impression, de certaines vues et reflets inhérents à la saisie de soi : avec la saisie de soi omniprésente et parfaite, tout objet qui affecte l'esprit est vite conçu avec une vivacité comparable à celle que l'on a observée. Il n'en va pas autrement car on se perçoit comme un être semblable à autrui. Et tout ce qu'on perçoit chez autrui se reflète en nous et déclenche des sensations équivalentes en intensité. En effet, conscient que je suis un être semblable à celui que j'observe, je perçois à travers le mécanisme de causalité l'ampleur de la passion de l'observé et selon les règles de l'association et de contiguïté, ce qui s'infuse d'abord en moi comme une idée se transforme immédiatement en une impression qui

²⁹ Rappelons que, pour Hume, l'impression est le moment fort de la perception supposé servir à la motivation. La caractéristique essentielle est la vivacité, qui manque aux idées, considérées comme vouées à l'inaction.

déclenche une ou des passions (T.317-19).

Bien entendu, la force de la passion qui découle de la sympathie dépend de la proximité et de la relation, des similitudes de la situation de l'observé avec la situation de l'observateur. Mais le fait que je sois conscient de moi comme appartenant à une nature partagée par d'autres, tout ce qui m'affecte sous forme d'idée engendre la passion qu'elle est supposée engendrer dans des conditions d'affections semblables.

La phrase que nous avons citée pour introduire ce sous-point (concernant la description de la sympathie) est au fond celle qui doit le conclure. Elle condense toute l'idée du mécanisme dans le terme de conversion qui, au fond, représente plusieurs conversions qui constituent la manière dont la communication se fait. Tout comme la définition S=RC, elle fait apparaître la sympathie comme étant essentiellement une communication, un médium neutre.

“ Sympathiser ” paraît donc, dans les *Traités*, comme synonyme de “ recevoir par communication les sentiments des autres ”, de « convertir en ses propres sentiments la sensation d'autrui ». La sympathie, c'est le mécanisme de transmission des sentiments... C'est le sens que le concept évoque chez plusieurs commentateurs pour lesquels le vrai concept humien de la sympathie est à chercher dans ce que Hume propose comme mécanique, dans ce qui se lit comme la genèse de la sympathie. Pensons notamment à Philip Mercer pour qui : “ [Hume's] account of genesis of the sympathy (316-24) is the closest he gets to giving the reader a definition ”³⁰ ; B.Wand qui semble dire que c'est par le mécanisme, qui est toute la sympathie, que nous sommes capables d'expérimenter la passion des autres³¹ ou encore T. Penelhum qui ne voit rien d'autre dans la sympathie humienne qu'un mécanisme³².

C'est toute l'image de la neutralité sous-entendue dans l'extrait repris plus haut selon lequel nous sympathisons avec les autres et recevons par communication « leurs inclinations et leurs sentiments, fussent-ils différents des nôtres, voire contraires aux nôtres ». Du point de vue de cet extrait, il est impossible d'imputer à la sympathie quelque rôle justicier. Si la sympathie nous rend sensibles même aux sentiments contraires aux nôtres, c'est qu'elle n'est pas dès le départ orientée, désireuse de juger.

³⁰ Mercer, P., *Ibidem*.

³¹ Wand, B., “ A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory ”, *Phil. Review*. 64, 275-9.

³² Penelhum, T., *Op.cit.* p. 147.

1.2.2.2. *La sympathie en tant que sentiment*

Nous disons donc que « réception par communication » peut être interprétée comme un simple mécanisme neutre, sans destination pratique. Mais aussi l'utilisation humienne du concept de sympathie n'évoque-t-elle pas quelques fois un sentiment dont la destination pratique est évidente. Elle invoque à plusieurs égards une notion en mi-chemin entre un sentiment d'adoption consciente du sentiment ou de l'opinion d'autrui et la contagion émotionnelle décrivant plutôt la sympathie animale ou la transmission d'attitudes propres aux foules.

Il serait, de toute manière, abusif d'ignorer que les *Traités* ne comprennent pas un seul concept de la sympathie. Plusieurs passages évoquent au moins un autre concept, rendant ainsi confuse l'idée qu'on aurait de la notion humienne. C'est, du moins, la conclusion à tirer si l'on tient compte du surplus de sens implicite dans les phrases de l'auteur qui semblent confondre passion et contagion de sentiment :

Even the proudest [man] and most surly take a tincture from their countrymen and acquaintance
A chearful countenance infuses a sensible complacency and serenity into my mind ; as an angry
or sorrowful one throws a sudden damp upon me (T. 317).

Le contact d'un autre peut ne pas infuser en moi suffisamment de son caractère, mais il est impossible que je ne puisse y puiser quelque chose. C'est la psychologie, si l'on peut dire, d'un agent parmi d'autres dont le critère de moralité dépend de la censure d'autrui et que la nature prédispose à copier sans nécessairement réfléchir. Ainsi parmi les rôles que Hume attribue à la sympathie, il y en a un qui consiste en la dissémination d'un caractère de manière à former une communauté.

This is not only conspicuous in children, who implicitly embrace every opinion propos'd to them ; but also in men of the greatest judgment and understanding, who find it very difficult to follow their own reason or inclination, in opposition to that of their friends and daily companions. To this principle we ought to ascribe the great uniformity we may observe in the humours and turn of thinking of those of the same nation (...)(T. 316).

Il y a lieu d'interpréter ces passages comme n'attribuant pas à la sympathie le seul caractère émotif, parce qu'il apparaît que même des personnes de grand jugement peuvent changer d'avis grâce à la sympathie. Mais une telle interprétation inclurait la conscience, l'imagination et la délibération dans le mécanisme sympathique, une certaine dose de rationalité inhérente à la sympathie que, malheureusement, on ne saurait

considérer sans risquer d'entamer les espoirs d'un concept de sympathie purement sentimental. D'où la nécessité d'une interprétation émotive qui consisterait, par exemple, au sujet des hommes de grand jugement, à dire qu'ils voient leur opinion s'altérer quand ils sont soumis à une pression émotive. Ce qui nous donne plutôt une idée de sympathie proche de la contagion sentimentale.

Ainsi certains auteurs comme T. Nagel, MacNabb, etc. comprennent la sympathie humienne comme une passion, une émotion. On lit chez Mac Nabb, dans *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality* que lorsque nous cherchons un critère de jugement autre que celui de la partialité, nous trouvons qu' "une autre passion calme, régulière et générale, i.e. la sympathie, nous en donne un". C'est ainsi que, dans une certaine mesure, nous adoptons un point de vue général dans nos jugements moraux³³. Et chez Nagel dans *The Possibility of Altruism* : " toute justification [humienne de la moralité] se termine avec la présence rationnelle gratuite de l'émotion de la sympathie"³⁴. Et l'on peut dire que ces affirmations ne sont pas nécessairement dénuées de fondement. Dans le *Traité 2*, on le sait, Hume lui-même a semblé identifier la sympathie à la passion, à l'émotion. C'est bien dans le *Traité* que Hume écrit :

Whatever other passions we may be actuated by ; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge or lust ; the soul of animating principle of tem all is sympathy (T. 363).

La sympathie apparaît ici comme une passion traversant d'autres passions et grâce à la quelle celles-ci se coordonnent de manière à nous mener à un point de vue général.

1.3. Observations

Il ressort de tout cela que la tentative humienne de préciser la nature de la sympathie est partagée au moins entre deux concepts : celui d'une sympathie qui se confond avec un pur mécanisme de communication des sentiments et celui qui voisine ou s'identifie à celui de la passion. Il y aurait, pour ainsi dire, deux définitions possibles du concept de la sympathie. Dans un premier temps, nous avons la sympathie-mécanisme qui permet à un agent A de ressentir une impression qui affecte l'agent B. Et dans un second, la sympathie-passion identifiée lorsque A souffre par la souffrance de B, jouit avec la

³³ MacNabb, D.G.C., *David Hume. His Theory of knowledge and Morality*. P. 166.

³⁴ Nagel, T. *Possibility of Altruism*. p.11.

jouissance de B.

Comme nous venons de l'indiquer, la définition 2 peut être interprétée de deux manières, soit en y voyant plus une passion engagée sur le plan pratique (comme la bienveillance), soit en associant le concept à une contagion sentimentale. Nous ne discuterons pas de cette dernière dans la mesure où elle rend inutile toute question concernant la moralité. La contagion sentimentale fait agir inconsciemment, involontairement l'être sympathisant et l'on ne saurait parler de vertu et de distinction morale sous cet angle. Un agent, dans un stade plein de spectateurs, qui, contaminé par des cris hostiles de l'entourage, se retrouve à huer un athlète de l'équipe adverse sans savoir pourquoi ni vouloir savoir pourquoi, n'est pas généralement considéré par les psychologues et les philosophes comme un être autonome, un agent de moralité.

Cette clarification étant donnée, considérons maintenant la question de la généralité selon les deux possibilités de définition du concept i.e. selon une première acception faisant de la sympathie un mécanisme neutre de communication des sentiments et selon celle l'identifiant à une passion bienveillante ; nous ferons face à deux types de problèmes. Si le défi est que la sympathie doit être dotée d'un pouvoir pratique pour que les théories faisant dépendre l'impartialité morale des seuls sentiments soient fondées, alors a) conçue comme un pur mécanisme, la sympathie a besoin d'autre chose, d'un principe ou d'un jugement de valeur pour expliquer la moralité car, en lui-même le mécanisme est aveugle, il n'est ni la source de son enclenchement ni son propre guide ni sa cause finale ; b) conçue comme étant une passion, la sympathie, pour être morale/moralisante, doit être interprétée comme un sentiment suprême avec lequel le spectateur n'a pas droit à l'erreur ou alors être comprise comme une étape d'un schéma incluant également des raisonnements démonstratifs ou causaux.

a) Avec la première possibilité de définition, nous avons l'image de neutralité pratique de la sympathie : la sympathie est une simple transition qui nous permet de convertir et éprouver les sentiments " fussent-ils différents des nôtres, voire contraires aux nôtres " (cf. supra ou T. 592-3). Ainsi, même lorsqu'une personne s'oppose à moi sur quelque chose que je veux résolument et qu'elle augmente ma passion en la contrariant, j'ai toujours un certain degré de sympathie pour elle (T. 593).

A ce titre, le mécanisme de la sympathie est résolument placé sous le signe de la

simple réception d'impressions, de leur transformation en idées et de la conversion de celles-ci en impressions selon la relation de chacun avec l'objet de la passion (T. 316 et ss). La sympathie garde donc cette image de mécanisme neutre de transmission des sentiments. Il est inconcevable de ce point de vue qu'on lui attribue une efficacité pratique permettant de rendre compte du point de vue général. Au fond, si la sympathie n'est qu'un médium servant à la résonance pathique, si sympathiser c'est avoir la mesure juste de ce qui est ou peut-être senti par autrui, alors toutes les fois que j'imagine possible la sympathie de A envers B, je ne peux présumer que A éprouvera de la peine quand B l'éprouve, et de surcroît, je ne peux déduire que A jugera la situation de manière nécessairement juste, i.e. en tenant compte de tous les paramètres et en conformité avec le principe de l'impartialité. Il n'y a rien qui me l'autorise si le processus ne comprend pas un principe autre que le mécanisme lui-même.

Une simple résonance en moi de la souffrance de l'autre n'implique pas nécessairement ma compassion. Elle peut susciter, au contraire, ma satisfaction quand, par exemple, la personne souffrante est mon ennemi. T. Penelhum, et Mercer, dans une certaine mesure, ne voient-ils pas plus dans la sympathie humienne le mécanisme de transferts des sentiments qui ne garantit aucun accès à quelque principe moral ou à une passion bienveillante³⁵.

Philip Mercer, dans *Sympathy and Ethics* conditionne l'efficacité pratique du mécanisme de la sympathie à la participation consciente à la passion d'autrui et à une certaine disposition à agir en faveur de la personne affectée. Il pense que la sympathie, bien comprise, doit inclure quatre conditions essentielles : a) A est conscient de l'existence de B comme un sujet sensible ; b) A sait ou croit savoir l'état d'esprit de B ; c) Il y a co-sentiment entre A et B de telle sorte que par son imagination A est capable de réaliser l'état d'esprit de B, et d) A est habité par une préoccupation altruiste favorable au bien-être de B.

Le concept de la sympathie humienne, avec son image de neutralité, ne réunit pas ces conditions ; ce qui explique les critiques de Mercer reprochant au schéma sympathique des *Traité*s d'"invoquer plutôt une réponse instinctive qui est l'infection émotive qu'un

³⁵ Penelhum, T. Ibidem ; Mercer, P., *Op.cit.* pp.20-21.

exercice impliquant l'imagination et la conscience de soi"³⁶. La sympathie humienne, selon Mercer, référerait plutôt à un "processus involontaire", à une "connexion psychologique" plutôt que logique (Ibid). Hume manquerait de prendre en considération deux éléments essentiels à la conversion: il ne fournit pas une idée claire d'une conscience active (cognitive) de soi et d'autrui; il ne rend pas assez compte de l'altruisme.

Mercer note qu'en insérant la notion de « sympathie étendue », les *Traité*s ont semblé relever un défi important de montrer comment nous pouvons aller de la simple *fellow-feeling* à l'altruisme. La notion est apparue lorsque Hume a remarqué qu'en sympathisant on n'est pas seulement sensible à la situation d'autrui, mais qu'on est aussi disposé à être préoccupé par sa bonne fortune³⁷. Avec une telle idée, pense Mercer, un certain lien logique s'établit entre sympathie et pratique. Mais, cet auteur constate que cette notion est minée dès le départ par l'idée humienne trop simpliste de la *fellow-feeling* et par le fait que Hume lui-même semble encore rejeter la sympathie étendue³⁸.

Même si l'on ne comprend pas trop pourquoi Mercer assimile quelques fois sympathie et altruisme, sympathie et préoccupation bienveillante, il y a lieu de lui reconnaître une bonne interprétation de la sympathie humienne. Son interprétation fait ressortir nettement le caractère neutraliste du concept humien. Elle suggère par le fait même une question importante pour notre recherche : si un pur mécanisme de conversion peut rendre compte d'un point de vue moral, si un tel mécanisme n'est pas qu'un processus, un phénomène biologique aveugle et éloigné de nos préoccupations morales.

Mercer, qui considère que, sans recours à un principe rationnel, la sympathie serait aveugle³⁹, note que même Hume aurait remarqué cette nécessité au point de tenter d'introduire subrepticement la notion de raison, démarche malheureusement embarrassante pour Hume compte tenu de ce que l'auteur affirme par ailleurs au sujet de la raison, notamment quand il conçoit celle-ci comme esclave des passions.

Mercer se retrouve ainsi à reprocher à Hume une profonde incohérence marquée par le

³⁶ Mercer, P., *Idem.* p. 36.

³⁷ *Idem.* p. 43, évoquant T. 386.

³⁸ Allusion à T. 586.

³⁹ Mercer, P., *Op.cit.* 67-81.

fait que les *Traités* tentent de recourir à la raison pour expliquer la moralité alors même qu'ils sont aiguillonnés, régentés par des thèses essentiellement antirationalistes.

DGC MacNabb avait déjà tenté de défendre cette récupération humienne de la raison, s'inscrivant en faux contre toute accusation selon laquelle les *Traités* seraient incohérents en ce qui concerne l'usage de la raison. C'est ainsi qu'il a proposé le schéma suivant d'interprétation de la doctrine humienne de la moralité :

Le jugement moral doit être considéré comme l'approbation ou la désapprobation sympathique corrigée par la raison. Cette correction est nécessaire par le fait que nous détestons les contradictions et les conflits auxquels la partialité sentimentale nous livre⁴⁰. La correction nous fait parvenir à un point de vue général grâce à l'imagination qui constitue sa méthode. Nous nous mettons à la place des autres, nous nous imaginons de la même époque que Marcus Brutus et évaluons justement les bénéfices généralement associés aux qualités comme les siennes, nous considérons les principes de justice en imaginant tous les agents débarrassés de leurs situations particulières.

Dans la mesure où nous sommes toujours portés à privilégier notre situation, à favoriser ce qui nous est proche, il est donc nécessaire qu'intervienne ce que Hume considère comme " la *raison* capable de faire obstacle à notre passion " (T. 583).

Mac Nabb estime, qu'en évoquant ce concept de raison, Hume a trouvé la juste réponse à la question principale du sentimentalisme, proposé un schéma de généralisation dans lequel n'interfère que le passionnel, le sentimental. C'est que cette raison n'est en réalité qu'une " passion calme " qu'on nomme toujours « raison », mais aussi « bienveillance » et « sympathie ». Ce critique reprochera même à Hume d'adopter un profil bas au moment de recourir à cette notion. " Mon objection ", dit-il, " c'est au mot de Hume selon lequel cette utilisation de " raison " est faible et impropre ". Au contraire, pense Mac Nabb, cette raison correspond bien au processus mental usuellement compris comme étant " raisonnable " ⁴¹. C'est le processus de la sympathie (qui est la bienveillance) qui fait tout le travail de la correction, c'est ce qu'on appelle communément et à juste titre la raison ⁴².

Le but de Mercer était de questionner sur l'efficacité d'une démarche purement

⁴⁰ MacNabb, D.G.C., *Op.cit.* p.192.

⁴¹ *Idem.* 193.

⁴² *Idem.* 193-5.

sentimentale ; il se demandait aussi si Hume lui-même ne s'est pas retrouvé à reconnaître un concept de raison que malheureusement ses élans antirationalistes lui interdisaient. Ce qui revient à remettre en cause la thèse du sentimentalisme moral.

A cela, Mac Nabb avait anticipé une réponse qui semble être de dire que l'interrogation est insignifiante dans la mesure où elle se fonde sur une mauvaise compréhension du concept humien de la raison. Au lieu de comprendre que Hume propose, pour la correction des passions, une autre passion, i.e. la passion calme qu'est la sympathie, la bienveillance, qu'on appelle aussi raison, certains critiques ont pris la raison humienne au sens où l'ont prise ceux-là même que Hume condamne, les platoniciens et les rationalistes modernes en particulier pour qui la raison est une faculté puissante et immuable exhibant des frontières éternelles entre le vice et la vertu.

En réduisant certainement trop la raison correctrice à la passion parmi les passions, l'interprétation de MacNabb permet de contourner à peu de frais le reproche de l'incohérence adressé à Hume par rapport à l'usage de la raison. Mais, du même coup, cette interprétation ne se butte-t-elle pas à la difficulté liée à la deuxième possibilité de définition du concept humien de la sympathie?

b) Le problème capital que soulève la deuxième définition réside dans le conflit majeur qu'elle génère vis-à-vis la théorie humienne de l'éthique. Dans notre description du sentimentalisme moral humien, nous avons souligné la différence entre Hume et ses prédécesseurs comme Hutcheson, Shaftesbury, Butler... Nous avons montré qu'il est important pour Hume de considérer le naturel dont dépend la moralité non pas comme une instance figée, ni comme un sentiment tout-puissant émanant de Dieu mais comme variable et circonstancielle, ainsi que l'a souligné d'ailleurs l'auteur en plein *Traité* 3. (T. 475 et 526).

Alors, approuver une interprétation comme celle de MacNabb, c'est condamner l'éthique humienne à la contradiction voire à l'éclatement. La théorie se retrouverait à affirmer en même temps ce pour quoi elle a été conçue et ce contre quoi elle a vu le jour. On se souvient que le chapitre 3 commence sur une note négative par rapport aux philosophes qui basent leurs doctrines sur des points de vue sans fondements, sur le concept d'une nature sentimentale qui tracerait les frontières immuables entre vices et vertus (T. 475).

Identifier la sympathie à une passion bienveillante considérée “à tort” comme étant la raison, c’est promouvoir l’idée d’une passion, d’un sentiment dont la destination est originellement morale et qui serait toute l’explication de la moralité, c’est interpréter Hume comme postulant en fin de compte l’existence d’un sentiment moralisateur infaillible, un sentiment qui serait une émanation divine. Et ceci impliquerait également que le nom de sympathie doit être nié à toute conversion qui n’aboutit pas à la bienveillance, à l’altruisme, alors que l’on a prouvé l’importance dans les *Traité*s de cette autre conception de la sympathie.

Tels sont les principaux défis à relever quand on pense qu’en recourant à la sympathie Hume rend mieux compte d’un point de vue général dans un cadre sentimentaliste. Dans la mesure où il nous semble clair que le concept humien de la sympathie n’est pas un concept unifié, on est obligé de considérer soit que Hume a voulu joindre à la notion de sympathie celle de la raison au sens plein du terme en désespoir de cause, affirmant de ce fait l’inefficacité de son schéma de sentimentalisme moral ; soit de comprendre sa sympathie comme une instance pathique qui conduit infailliblement à la moralité. Dans ce cas aussi, on devrait se demander dans quelle mesure le sentimentalisme reste en accord avec le concept fondamental du naturel humien en tant que disposition commune neutre.

De telles conclusions font apparaître que même en ayant recours à la sympathie comme principe de la généralisation, le *Traité de la nature humaine* ne peut être vu comme ayant résolu le principal problème du projet humien, le projet de sentimentalisme moral. Nos dernières remarques relatives aux deux niveaux de concept ne remettent-elles pas en question les principales prétentions qui se fonderaient sur ce recours? Le spectre d’une raison revendiquant sans cesse plus de reconnaissance, n’est-ce pas le grand problème du TNH qui apparaît dès que l’on cherche à savoir comment un point de vue impartial est possible par la sympathie?

Les arguments antirationalistes humiens, que nous entendons maintenant analyser au chapitre 3, font valoir que la plupart de ces remarques sont infondées. Mais ces arguments sont-ils eux-mêmes défendables? Apportent-ils de ce fait au sentimentalisme le précieux secours de prouver l’auto-régulation sentimentale ?

Mais, avant d’en arriver là, il nous paraît utile d’analyser la manière dont Hume tente

de répondre à la question de l'objectivité en esthétique. Car, peut-être pourrait-on nous reprocher de n'avoir pas examiné si l'analogie que l'auteur établit entre l'éthique et l'esthétique ne permet d'entrevoir d'autres ressources dont l'oeuvre, dans son ensemble, dispose pour répondre à la plupart de nos critiques à l'égard de son sentimentalisme.

Chapitre 2. La généralité du jugement de goût

2.0. Introduction

Si l'on s'en tient aux observations du chapitre premier, on ne peut conclure que le sentimentalisme s'accorde avec l'exigence d'objectivité nécessaire à toute pensée de la norme morale. À l'issue d'une analyse ayant pour cible une partie du livre II et l'ensemble du livre III du *Traité de la nature humaine*, nous avons rejeté la thèse selon laquelle, avec sa notion de sympathie, Hume a offert un schéma sentimentaliste adéquat de la généralité des jugements moraux. Aussi avons-nous clôturé le chapitre en nous demandant si le philosophe ne s'est pas trompé sur les rôles respectifs des sentiments et de la raison au point de miner la viabilité de sa pensée morale. C'est du moins en ces termes que la question est restée posée.

Toutefois, en raison de l'analogie –bien établie– entre morale et esthétique, peut-être pourrait-on nous reprocher d'aller vite en besogne : de conclure au désaccord entre sentimentalisme et point de vue général sans éprouver sur ce point l'esthétique humienne, qui comprend un autre plan de conception de la généralité dans un cadre sentimentaliste. L'objection serait que cet autre plan éclaircit, peut-être, les moyens dont disposait Hume pour répondre à la plupart des remarques que nous avons formulées au chapitre premier.

La pertinence de cette objection vient de ce que l'oeuvre humienne, elle-même, et les essais esthétiques en particulier, semblent montrer qu'un point de vue général de goût est même plus accessible et plus durable que celui des jugements scientifiques qui prétendent émaner des critères précis. Si, comme l'indique Hume, la norme du goût est plus sûre que la norme scientifique, n'est-ce pas le lieu de penser que la théorie des jugements de goût offerte dans les essais –et sans doute aussi dans les *Traités* et les *Enquêtes*– peut aider à élucider les conditions de possibilité des normes pour une morale basée sur les sentiments? Pour Hume, « bien que, du point de vue spéculatif, nous puissions volontiers déclarer qu'il existe un critère certain en science, tandis que nous en nions l'existence pour ce qui est du sentiment, la pratique démontre cependant que la chose est bien plus difficile à rendre certaine dans le premier cas que dans le deuxième » (OST, 279).

Ainsi, pense l'auteur, plusieurs théories des disciplines scientifiques sont discréditées à l'apparition des nouvelles tandis que les sentiments de beauté, par exemple, durent éternellement. Ce qui semble vouloir dire qu'en esthétique, une fois atteinte une opinion ferme, nous avons un jugement dont l'objectivité est établie, un point de vue dont la pérennité est plus assurée qu'en sciences, ainsi que le précise d'ailleurs cet extrait de « Of the Standard of the Taste » :

(...) with the beauties of eloquence and poetry... just expressions of passion and nature are sure, after a little time, to gain public applause, which they maintain for ever. ARISTOTLE, and PLATO, and EPICURUS, and DESCARTES, may successively yield to each other : But TERENCE and VIRGIL maintain an universal , undisputed empire over the minds of men. The abstract philosophy of CICERO has lost its credit : The vehemence of his oratory is still the object of our admiration (OST, 279-80).

Le sentiment de goût a, pour Hume, un avantage que n'ont pas différentes opinions qui prétendent à la rigueur scientifique. Et un tel propos fait naturellement croire qu'examiner la logique de l'esthétique humienne en général et la pensée qu'elle comprend concernant la norme du goût en particulier peut et doit éclaircir la manière dont, en dernière analyse, l'oeuvre humienne répond à la question de la généralité des sentiments moraux.

Par ailleurs, la théorie humienne des jugements de goût apparaît dans ce que certains considèrent comme un ouvrage de maturité, et cela à cause de l'avènement tardif de « Of the Standard of the Taste »⁴³, le seul essai humien traitant directement du jugement de goût et de la généralité. À cet égard, il est logique de penser qu'au moment où il rédigeait les essais esthétiques, Hume pouvait être parvenu à un niveau de pensée lui permettant de répondre à toutes les questions antérieures restées pendantes.

Notre question devient alors : le schéma de généralisation des jugements de goût peut-il effectivement aider à mieux concevoir les solutions humiennes à la problématique de la généralité d'une morale sentimentaliste ? Elle évoque, si l'on peut dire, trois sous-questions que nous pouvons libeller ainsi : 1) quel rapprochement doit-on établir entre les théories humiennes du jugement moral et du jugement de goût ? 2) Quelle est la portée de l'idée de la généralité sous-jacente à la théorie humienne du jugement de goût ? Et enfin,

⁴³ Mises à part toutes les rééditions, les essais esthétiques ont paru en 1741, au moins une année après la publication du dernier livré du *Traité de la nature humaine*. Gracyk dans son article « Rethinking Hume's Standard of Taste » in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 52, 2, perçoit cet essai comme un « *mature masterpiece* » (169, c.1).

3) jusqu'à quel point l'exemple de la généralisation des jugements de goût dans « OST » reflète-t-il ce que Hume avait à dire sur la question du point de vue général de moralité? En d'autres termes, J.L. Mackie, à la manière de plusieurs autres commentateurs de Hume, a-t-il raison de dire : « we are therefore justified in using, for example, his essay "Of the Standard of Taste" to throw further light on his view of morality »⁴⁴?

Notre thèse consiste à affirmer les faits suivants : chez Hume, comme chez beaucoup d'autres théoriciens du jugement de goût, l'analogie entre éthique et esthétique est imparfaite : les jugements de goût n'ambitionnent pas le même degré de généralité que les jugements moraux. Cela apparaît très nettement à l'analyse aussi bien de la théorie humienne des jugements de goût que de la signification pour cette théorie du recours au concept du « connaisseur ». Même les propos humiens les plus directs concernant la variation justifient dans une très large mesure ce constat. Par conséquent, on ne peut s'attendre à ce que l'idée humienne de la norme du goût éclaire suffisamment les réponses patentes ou latentes à la question de la généralité morale telle qu'elle se pose au cours du *Traité de la nature humaine*.

2.1. Du parallélisme entre jugements moraux et jugements de goût

Dans la pensée humienne, il est une analogie incontestable entre l'éthique et l'esthétique. Et le rapprochement des deux domaines est plus que recommandé; il est essentiel. Car la beauté morale entretient une ressemblance étroite avec la beauté naturelle sur de nombreux points (T.3, 590). En particulier, il y a quelque chose de commun entre la beauté naturelle et la beauté morale qui consiste dans le pouvoir de produire du plaisir (T.2, 300). La beauté d'un objet est saisie par l'image ou le spectacle plaisant qu'il offre au spectateur. De même « une action, un sentiment ou un caractère sont vertueux ou vicieux... parce que leur spectacle cause un plaisir ou un désagrement d'un genre particulier » (T.3, 471). « Dans bien des cas, le même principe (le plaisir) produit nos sentiments moraux aussi bien que ceux de la beauté. Dans nos inférences sur la moralité et sur la beauté, « notre approbation est comprise dans le plaisir immédiat » (T.3, 577). Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit avant tout d'un problème de

⁴⁴ Mackie, J.L. *Hume's Moral Theory*. p. 65.

sensations⁴⁵ qu'il faut amener à un niveau de généralité. Et la rectitude morale elle-même est définie dans le cadre de la pensée humienne comme une « beauté ».

Décider en ce qui concerne la beauté esthétique ou morale, c'est d'abord *éprouver*, *sentir* une qualité. « Nous n'inférons pas qu'un caractère est vertueux parce qu'il plaît, mais en sentant qu'il plaît d'une manière particulière, nous éprouvons effectivement qu'il est vertueux. Il en est de même que dans nos jugements sur tous les genres de beauté... » (T.3, 471).

Or, et nous en avons discuté au chapitre précédent, comment peut-on partir des affections de la nature sentimentale pour dégager une norme lorsqu'on sait que les sentiments humains sont originellement partiels, que la générosité humaine est la plus limitée? En esthétique, comme en morale, la partialité est une réalité dont on ne peut aucunement disputer. Aussi Hume ne relève-t-il pas également plusieurs angles sous lesquels la diversité des jugements de goût peut se manifester :

Même « des hommes au savoir le plus borné sont capables de remarquer une différence de goût dans le cercle étroit de leurs connaissances » (OST, 266). Et, à l'étude, la diversité de goût est encore plus perceptible. « Les sentiments des hommes diffèrent souvent à l'égard de la beauté et de la difformité de toutes sortes, même quand leur discours général est le même » (Ibid.). Généralement tout langage fait correspondre certains termes à l'approbation et certains autres au blâme, mais « quand les critiques en viennent aux détails, cette apparente unanimité s'évanouit, et il se trouve qu'ils avaient attribué une signification très différente à leurs expressions » (Ibid.).

Faut-il se demander pourquoi il existe de telles variations? Hume nous répondra que plusieurs sources de variation jouent un rôle important dans la différence des vues à l'égard d'une même beauté. Il y a a) les différentes humeurs de chaque homme et b) les mœurs et les opinions de l'âge, de l'époque et du pays (OST, 280).

a) La constitution interne et parfois externe de certains individus sont tels qu'ils ne peuvent que juger de manière particulière. Par exemple, le regard d'une personne en proie à des passions violentes passe sur une beauté sans la percevoir. b) De même, il ne faudrait pas attendre de deux personnes de générations différentes ou de différents pays qu'elles privilégient toujours les mêmes artistes, les mêmes oeuvres, les mêmes

⁴⁵ On peut seulement comprendre ici que Hume considère la sensation comme le départ commun de

beautés. «Ovide peut être l'auteur qu'on préfère à vingt ans, Horace à quarante et peut-être Tacite à cinquante⁴⁶. C'est en vain que nous entreprendrions, en de pareils cas, d'entrer dans les sentiments d'autrui, et de nous dépouiller de ces penchants qui nous sont naturels. Nous choisissons notre auteur à la manière d'un ami, à partir d'une conformité d'humeur et de disposition » (OST, 281). Dans le même sens, il faut un effort particulier pour se réconcilier avec « la simplicité des mœurs antiques » tandis que nous approuvons aisément les beautés plus proches de nos idées et de nos habitudes.

Mais, au-delà de a) et de b), on peut également mentionner comme causes de la variation sentimentale certains défauts, une certaine corruption de nos facultés, les préjugés, le manque d'expérience et de délicatesse, etc.

Comment donc, pour utiliser l'expression humienne, « transporter la comédie d'une époque ou d'une nation à une autre »⁴⁷? Comment par delà plusieurs humeurs, plusieurs habitudes et défauts, peut se dégager un sentiment représentant une opinion acceptable par la plupart? L'idée humienne semble être de dire que, dans les jugements de goût, le point de vue général n'est qu'idéal et que seul un expert tend à s'y approcher⁴⁸. Et, comme nous allons maintenant le montrer, si tel est le cas, alors, dans ce domaine, la quête du point de vue général aura cédé la place à la quête d'un substitut, l'avis de l'expert (qui a de fortes chances de rallier beaucoup d'autres opinions).

En effet, la démarche humienne consiste, dans un premier temps, à étaler d'abord des évidences de la partialité des jugements de goût et, dans un second temps, à y opposer un fait tout aussi évident qu'on parle, non sans raison, de rectitude dans ce domaine, que certains juges peuvent être vus comme des connaisseurs tandis que d'autres ne le sont pas. À cet égard, ce serait extravagant de prétendre que tous les jugements de goût ont la même valeur ou « comparer en termes de génie et d'élégance Ogilvy et Milton, Bunyan et Addison », tout comme serait abusif de « soutenir qu'une taupinière peut être aussi

l'éthique et de l'esthétique. Ce qui ne veut pas dire qu'il réduit tous les sentiments aux sensations.

⁴⁶ Apparemment, le discours humien est encore ici focalisé sur l'homme ordinaire chez qui aucune règle de l'art ou de jugement ne guide le choix.

⁴⁷ L'expression apparaît dans l'affirmation suivante : « comedy is not easily transferred from one age or nation to another », OST, 282.

⁴⁸ Pour plusieurs commentateurs, cette même idée se présente sous la forme suivante : le point de vue général est, en général, constitué par l'opinion d'un observateur idéal qui correspond à l'homme au goût délicat susceptible de progrès. Mais si Hume reconnaît qu'il y a, au cours d'une même époque, plusieurs observateurs délicats avec des opinions souvent opposées, que la progression n'est pas linéaire, dans quelle

haute que le Téreniffe ou une mare aussi vaste que l'océan » (OST, 269).

L'espoir de trouver dans sa théorie des jugements de goût quelque chose qui correspond à la défense d'un point de vue général au sens requis par l'éthique dépend de la possibilité de trouver en ses écrits des éléments de soutien à la supériorité du deuxième point de vue sur le premier. Or, ni l'analyse du concept du jugement humien de goût ni le regard sur les conclusions de l'auteur concernant le phénomène de variation ne permettent d'établir que, de son esthétique, peut se dégager une nette préséance de la « norme » en tant qu'opinion de l'expert sur tout autre avis. Hume se contente de dire qu'une norme est possible et qu'elle correspond à l'idée du juge délicat. Et il semble par ailleurs qu'en cas d'opposition entre expert et observateur ordinaire celui-ci n'est pas tenu de renoncer à son point de vue ; nous n'avons pas droit de considérer comme déraisonnable son plaisir vis-à-vis ce que l'expert méprise. Ainsi, pour Hume, si le sentiment du délicat incarne une certaine généralité, on ne peut dire pourtant que toutes les différences sont nivelables (OST, 280-1).

Il apparaît clairement ici qu'aucun sentiment ne peut être considéré comme faux et que la norme du goût ne vaut pas plus que le jugement d'un expert. Et ce jugement, il nous semble, ne peut servir de norme au sens plein du terme ; il représente seulement un degré supérieur de sensibilité, « une sagesse relative »⁴⁹. Et, vraisemblablement, si Hume peut se contenter de tels résultats, c'est que son projet concernant la généralité des jugements de goût était, dès le départ, modeste. Il nous semble que, dans ce domaine, l'intention humienne aura été de ne pas trop s'éloigner de la pensée commune à propos des rapports entre l'éthique et l'esthétique, de broser un schéma pour un point de vue général comparable à celui de l'éthique. Il est évident : même chez Hume, l'analogie entre l'éthique et l'esthétique n'est pas parfaite, et sur certains points nous ne pouvons rapprocher les deux domaines que dans la démarche générale ; les ressemblances n'étant pas moins affaiblies par les différentes finalités que se fixe chacun des discours.

Ainsi, en affirmant que le problème de la généralisation se résout de la même manière dans les deux domaines, l'on risque une déviation vers un discours simpliste qui ignore

mesure même une telle interprétation améliore-t-elle l'image de la généralité possible à travers le discours esthétique humien? Lire la-dessus R.M. Sainsbury, «Projections and Relations », *The Monist*. 81, pp.152-8.

⁴⁹ J.P. Cléro semble s'accorder avec une telle opinion. Cf. *La philosophie des passions de David Hume*. p. 192.

une part de la pensée esthétique humienne. Ce serait en effet tenir un discours simpliste de conclure à une équivalence parfaite entre les conditions de généralité en éthique et en esthétique. Et de toute manière, notre exploration du domaine esthétique dans cette recherche serait inutile. En esthétique, il est clair, Hume n'élimine pas le problème de la variation. Le point de vue général de moralité veut s'identifier à un principe universel et son exigence est une exigence de devoir. En revanche, si le jugement de goût s'exprime toujours sous forme d'une recommandation du genre : « je considère X comme étant beau, faites de même », il reste toujours ouvert à la variation.

Pour corroborer notre point de vue, essayons maintenant de montrer comment toutes ces observations sont fondées. Il nous faut justifier pourquoi il nous semble approprié de dire que la théorie humienne du jugement de goût n'offre pas un cadre où la diversité est invariablement surmontée, qu'elle ne propose pas un schéma d'universalité, mais évoque un idéal dont les experts peuvent seulement s'approcher.

2.2. Le schéma humien de généralisation des jugements de goût

2.2.0. Théorie du jugement de goût

Pour discuter de la manière dont Hume répond ou aimerait répondre aux questions du genre « comment quelque chose qui plaît à un individu plaît-elle à un autre? » ; « dans quelle mesure un jugement de goût mérite-t-il le qualificatif « général »? », etc., il faut au préalable comprendre les définitions du beau et du jugement concernant le beau proposées par le *Traité de la nature humaine* et les essais esthétiques. Il faut commencer par clarifier l'idée humienne de l'objet de goût, comprendre ce qu'elle implique comme définition du jugement de goût, pour s'imaginer quelles voies s'offraient à l'auteur dans la conception de son schéma de généralité des considérations concernant le beau, et par conséquent être préparé à juger de ce qu'il nous propose comme schéma.

Or la théorie humienne du jugement de goût semble écartelée entre deux concepts de la nature de l'objet et du jugement de goût. D'une part elle apparaît comme une théorie objectiviste de l'objet et du jugement de goût, mais d'autre part elle semble projeter l'image d'une théorie relationnelle et qui, selon l'interprétation peut avoir des conséquences désastreuses pour une théorie visant à l'universalité.

D'un côté, Hume considère que tout objet, tout caractère d'une certaine qualité qui

affecte les sens, suscite chez toute personne normale dans des conditions appropriées un sentiment de plaisir ou de déplaisir : « ...la beauté, quelle qu'elle soit, nous donne une jouissance et une satisfaction particulières; de même, la laideur produit-elle du déplaisir, quel que soit le sujet où elle se trouve, qu'il s'agisse d'un être animé ou d'un être inanimé » (T. 298). Et l'on pourrait de là penser que la beauté humienne représente une qualité (première) objective de l'objet, et qu'un jugement de goût consiste à attester une propriété reconnaissable comme dans le domaine des sciences.

Tel n'est pourtant pas le cas, si l'on se fie à OST : la beauté n'est pas en l'objet ou dans le caractère devant nous. Elle est « l'effet (réjouissant)... produit sur l'esprit ». Elle est une passion ou une impression dans l'esprit : « beauty is not properly speaking, a quality in any object, but merely a passion or impression in the soul » (T. 301). La beauté est avant tout un sentiment et, comme sentiment, elle varie d'une personne à une autre; elle est le reflet de l'opération de l'objet sur les organes de l'esprit. Et il n'y a pas de beauté tant que l'humain n'applique pas ses organes à l'objet pour en éprouver la qualité.

Comprendre la théorie humienne des jugements de goût suppose donc une triple démarche : dans un premier temps, viser à saisir les sens des deux aspects contradictoires de sa théorie; dans un deuxième temps, montrer comment, selon la logique de l'oeuvre, l'unité de la théorie peut être construite et, enfin, estimer ce qu'elle implique comme idée de la généralité.

2.2.1. Éléments pour une théorie objectiviste

Un homme qui nous montre une maison ou un édifice, nous dit Hume, « prend un soin particulier à souligner, entre autres choses, la commodité des appartements, les avantages de leur disposition, le peu de place perdue par les escaliers, les antichambres et les couloirs »; il est bien évident, ajoute-t-il, « que la beauté réside principalement dans ces caractéristiques. L'observation de la commodité donne du plaisir puisque la commodité est une beauté ». (T2, 363). La commodité est l'avantage que recherche l'évaluateur d'une maison, que celui-ci veuille l'habiter ou la tienne comme simplement habitable.

Cet avantage ou cette utilité apparaît comme un critère essentiel d'évaluation d'une maison. Mais l'idée de l'utilité, qui se cache derrière celle de la commodité, n'est pas moins en corrélation avec celle de l'équilibre. Celle-ci doit être considérée comme expliquant celle-là en quelque sorte. Car un architecte qui veut nous présenter une belle

maison, nous assurera de sa solidité et une bonne division des pièces. Il expliquera en fait sa commodité, il nous expliquera pourquoi cette maison doit être considérée comme commode. Nous pouvons énumérer deux autres parmi de nombreux extraits qui vont dans le même sens :

The principle part of personal beauty is an air of health and vigour, and such a construction of members as promises strength and activity (T2, 365).

...'Tis certain, that a considerable part of the beauty of men, as well as of other animals, consists in such a conformation of members, as we find by experience to be attended with strength and agility, and so capacitate the creature for any action or exercise. Broad shoulders, a lank belly, firm joints, taper legs; all these are beautiful in our species, because they are signs of force and vigour, which being advantages we naturally sympathise with, they convey to the beholder a share of that satisfaction they produce in the possessor (T. 615).

La solidité même d'une maison, par exemple, semble moins importante dans la description esthétique humienne si elle n'est pas accompagnée d'équilibre. A ce titre, « quand un édifice paraît à nos yeux malcommode et instable, il est laid et déplaisant, bien que nous puissions être pleinement assurés de la solidité de l'ouvrage » (T. 586) . Ce n'est pas à dire que Hume ne considère pas la solidité de la maison comme essentielle à la commodité, mais plutôt, l'idée consiste en ce que cette solidité doit aussi paraître par un reflet d'équilibre. Au fond, l'exigence n'est-elle pas ici que la beauté soit aussi appréciée par rapport à la forme et non du seul point de vue mécanique?

Plusieurs autres extraits dont les deux suivants dénotent soit l'utilité soit l'équilibre comme source essentielle de l'approbation :

...nothing renders a field more agreeable than its fertility, and that scarce any advantages of ornament or situation will be able to equal this beauty (T. 364).

There is no rule in painting more reasonable than that of ballancing the figures, and placing them with the greatest exactness on their proper centers of gravity. A figure, which is not justly ballanc'd, is disagreeable; and that because it conveys the ideas of its fall, of harm, and of pain... (Ibid.).

On devrait peut-être s'arrêter brièvement sur ces caractéristiques de la beauté qui reviennent constamment, l'utilité, l'équilibre (la forme), pour préciser davantage leur contenu en les comparant à d'autres caractéristiques qu'elles invoquent.

L'Utilité : Hume associe, dans cette série d'extraits, la « beauté » et la fin à laquelle chaque objet ou caractère est destiné. En effet, une répartition rationnelle des pièces d'une maison en plus de l'adaptation de ses fenêtres et des portes à la grandeur de la

maison, la fertilité d'un sol (c'est-à-dire le pouvoir pour le sol d'être utile à l'agriculteur), un corps dont les membres sont bien développés et qui font penser à de nombreux avantages d'un corps sain et énergique, voilà des signes très remarquables dans la description humienne de la beauté. C'est une règle universelle, dira Hume, que « la beauté dérive principalement de [l]'accord [des objets] avec le but auquel on le destine » (Ibid.).

De ce point de vue, notre idée de la beauté doit tenir du principe suivant : « quand un objet a tendance à donner du plaisir à qui le possède, il est toujours regardé comme beau... la commodité d'une maison, la fertilité d'un champ, la puissance d'un cheval ou le bon tonnage, la sécurité et la rapidité d'un vaisseau, constituent les beautés principales de ces différents objets » (T. 576). Ici, l'objet que l'on nomme *beau* ne plaît que par sa tendance à produire un certain effet d'agrément dû à l'imagination de l'intérêt « On juge belles la plupart des oeuvres d'art en proportion de leur adaptation à l'usage de l'homme, et même beaucoup de productions de la nature tirent leur beauté de cette source » (T. 577).

Nous faisons face ici à la prédominance de ce que Hume appelle « beauté d'intérêt ». Car leur effet plaisant est surtout dû à l'idée de l'utilité (commodité, fertilité) qu'ils apportent.

La forme : Hume distingue de la beauté d'intérêt, celle qu'il nomme « beauté de forme ». La beauté de forme, quoique très rattachée à la beauté d'utilité - nous avons mentionné tantôt que l'utilité doit non seulement être, mais aussi paraître - est décrite particulièrement comme une harmonie, un équilibre. La propriété des objets à refléter un équilibre (i.e. les bonnes proportions, la convenance) sont perçues comme une beauté qui cause un plaisir particulier.

Il y a sans doute l'utilité et l'intérêt que projette la beauté de forme, mais cette beauté diffère de la première [comme en architecture, en peinture, etc.] par sa référence objective. Le premier type de beauté [beauté d'intérêt] est fonction de la satisfaction de l'esprit humain, de la correspondance de l'objet à son *télos*. Le deuxième type en revanche dépend beaucoup plus des qualités propres à l'objet. Ceci ne revient pas à dire que l'intérêt de l'humain est insuffisant dans le deuxième type [beauté de forme], mais seulement que l'aspect formel y prédomine. Dans le deuxième type, il y a ce que certains

(Leroy, Jones) appellent *beauté intrinsèque* et qui inclue la « beauté de forme » et la « beauté selon les espèces ». Par « beauté intrinsèque », il faut entendre celle qui est sentie par un critique de l'art au contact de l'objet, « que cet objet soit utilisé ou pas ». A titre d'exemple, un cercle est considéré comme beau en considérant la symétrie de tous les points par rapport à un seul centre, une colonne est belle selon ses proportions; « une figure qui n'est pas rigoureusement équilibrée est désagréable » (T. 364)

L'utilité d'un palais en fait une beauté, mais à côté de ce caractère que perçoit notre imagination, il faut aussi voir l'ordre, la convenance, un certain attrait naturel ou artificiel dû à la régularité et aux proportions.

Tout cela étant dit, il apparaît que Hume ne critique pas la définition commune de la beauté par les philosophes lorsqu'il rappelle :

If we consider all the hypotheses, which have been form'd either by philosophy or common reason, to explain the difference betwixt beauty and deformity, we shall find that all of them resolve into this, that **beauty is such an order and construction of parts , as either by the *primary constitution* of our nature, by *custom*, or by *caprice*, is fitted to give a pleasure and satisfaction to the soul.** This is the distinguishing character of beauty, and forms all the difference betwixt it and deformity, whose natural tendency is to produce uneasiness⁵⁰ (T. 299).

Mais parmi les beautés non intéressées, il y a aussi des beautés naturelles qui se constatent d'emblée. La beauté naturelle réside dans l'harmonie, la conformité des parties et des traits selon l'être de chaque être. La beauté naturelle ou selon l'espèce se constate dès le premier contact avec l'objet et c'est en vain qu'on tenterait de faire juger comme beau un objet par quelqu'un qui n'éprouve aucun sentiment au premier abord.

Alors d'une part, une chose est jugée selon son utilité. D'autre part, elle est jugée selon la forme: un bateau, un cheval, un homme semblent beaux parce que leurs formes présentent une régularité qui reflète un heureux équilibre. Un cercle est beau par l'harmonie entre plusieurs points équidistants à un centre. En fin, une créature a naturellement une beauté que l'on perçoit ou non mais dont les propriétés ne relèvent pas des règles communes de l'art.

Comme on peut le constater toutes ces définitions humiennes convergent dans l'attribution des qualités objectives à l'objet observé. Certaines qualités (comme la proportion entre les parties, la symétrie, la conformité aux besoins de l'usage, etc.) doivent être perçues dans un objet pour qu'il soit approprié de le juger beau. Ainsi un

⁵⁰ Nous avons ajouté le caractère gras pour isoler, en quelque sorte, la définition de la beauté.

jugement de goût ne peut différer d'une conclusion qui sanctionne l'observation des lois physiques. Toute personne normale est capable de percevoir ces propriétés objectives.

Dès lors, une question mérite d'être posée : ce premier aspect de la conception du beau et du jugement concernant le beau est-il représentatif de toute la théorie humienne du jugement de goût?

Répondre positivement à une telle question revient évidemment à ignorer une deuxième facette de la théorie humienne des jugements de goût. Cela revient, peut-être même, à ignorer ce qu'il y a de plus important pour un projet de sentimentalisme. Car, en effet, l'aspect que nous venons de présenter semble suivre une logique où la sensation de toute personne normale conduit à un jugement vrai. Cet aspect semble attribuer à Hume un empirisme qui ne va pas nécessairement avec le propos selon lequel le critère du vrai ne tient qu'à l'opinion des connaisseurs.

Avant de discuter de la réponse définitive à cette question, examinons d'abord la deuxième facette de cette théorie. Cela permettra sans doute de voir à quel prix l'unité de cette théorie peut être pensée.

2.2.2. Éléments pour une théorie « relationnelle »

Cet autre côté tend à présenter la beauté plus comme un sentiment d'un esprit éprouvant du plaisir face à un objet agréable. Cet autre visage du beau n'a-t-il pas comme défaut d'éveiller l'idée selon laquelle il serait difficile de niveller les différences des jugements? Si tel est le cas, que représente donc cette deuxième facette de la théorie humienne? Comprend-elle seulement un correctif mineur de certains aspects de la facette objectiviste ou bien est-ce une négation du premier aspect?⁵¹ Autrement dit, étant donné cet autre aspect de la théorie humienne, comment l'unité de l'esthétique humienne peut-elle être pensée?

Hume tient à préciser : même si l'oeuvre scientifique ou artistique s'adresse à quiconque, sans détermination, c'est « à l'examen et à la censure des connaisseurs » qu'elle est réellement proposée⁵². Ceci peut vouloir dire, selon les interprétations

⁵¹ Rappelons que, dans ce que nous avons nommé « aspect objectiviste », il y a aussi une considération de la beauté d'un point de vue relationnel. L'objet doit être à mesure de plaire à un utilisateur.

⁵² Lire *The Letters of David Hume*. Ed. by J. Y. T. GREIG, Vol. 1, Oxford, At the Clarendon Press, 1932, p.305. Paraphrasé par J.P. Cléro dans *La philosophie des passions de David Hume*. p.193. Lire aussi D. Hume, *Essais politiques* (1932), p. 231.

dispositionnalistes valables sur ce point, soit que la vérité sur les objets de goût existe dans l'objet et qu'un juge est considéré comme expert s'il est capable d'être adéquatement éveillé par les dispositions de beauté ; soit que la beauté de l'objet, c'est la conformité de celui-ci à l'image qu'a l'expert de la beauté.

Alors que cette dernière interprétation nuit aux chances d'unifier la théorie humienne de goût, la première paraît représenter ce qui semble raisonnable pour Hume ; elle semble concilier tous les deux aspects de la pensée. Ainsi le problème tel qu'il se pose reviendrait seulement à savoir comment cette apparence d'unité permet de forger l'idée d'un point de vue général et si la portée de la généralité sous cet angle correspond en quelque façon à celle requise en matière de moralité. Mais il ne s'agit pas d'en arriver si vite à une telle réduction.

Comme nous l'avons dit à la section 2.1., Hume propose en réalité une seconde opinion distante de la première concernant l'identité du beau et du jugement concernant le beau. Car il écrit expressément : « beauty is not properly speaking, a quality in any object, but merely a passion or impression in the soul » (T. 301). La beauté est avant tout un sentiment et, comme sentiment, il varie d'une personne à une autre. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de beauté tant que l'humain n'applique pas ses organes à l'objet pour en éprouver la qualité.

Pouvons-nous tout de même comprendre cet autre aspect de la définition sans basculer dans le scepticisme concernant la généralité des jugements de goût?

La manière pour Hume de revenir à l'objectivité semble être de montrer qu'une telle définition du jugement de goût ne constitue pas un réel handicap à la généralité. C'est le concept de « connaisseur », de « délicat » ou de « juste critique » qu'il met de l'avant comme permettant de résoudre la question centrale de la généralité. Et beaucoup de Humiens le récupèrent souvent comme l'unique atout dont l'oeuvre humienne dispose pour résoudre le problème posé par la diversité des sentiments.

En effet, « bien peu d'hommes sont qualifiés pour donner leur jugement sur une oeuvre d'art, ou pour établir leur propre sentiment comme étant la norme de beauté » (OST, 278). Dans le domaine des jugements de goût, il y a, nous dit-il, un apprentissage par lequel se forme l'expert. Le sentir de l'esthétique se cultive et s'affine par la comparaison, et il serait absurde d'assumer que toute l'humanité acquiert un même degré

de connaissance esthétique, une même subtilité sentimentale. C'est cela que semble exprimer l'auteur quand il affirme que la qualité estimable de l'expert est « un sens fort, uni à un sentiment délicat, amélioré par la pratique, rendu parfait par la comparaison, et clarifié de tout préjugé » (OST, 278). Ainsi, pour Hume, « là où [le critique] n'a eu recours à aucune comparaison, les beautés les plus frivoles...sont l'objet d'admiration » (Ibid.). La norme de goût n'est pas une réalité stable, elle se développe par l'apprentissage.

Il semble donc y avoir deux conceptions différentes de la beauté et du jugement de goût qui suscitent la question de savoir dans quelle mesure l'unité de la pensée humienne peut être pensée.

En réalité toute perspective d'intégration du rôle de l'expert avec la conception objectiviste du jugement de goût nous dirige vers deux lectures seulement de la pensée humienne. La première viserait à souligner le caractère objectif de la beauté, et le rôle de l'expert n'y serait qu'un rôle de connaisseur au sens plein du terme : l'expert serait celui qui a l'aptitude de voir des éléments physiques reconnaissables comme beaux sans condition. Mais une telle lecture laisserait de côté l'aspect partialiste du jugement de goût ; elle fait croire qu'un point de vue général de goût peut être bâti sous forme de vérité définitive⁵³. Pourtant l'ambition de Hume est clairement modeste à ce propos.

Pour qualifier justement l'ampleur de son ambition concernant la norme de goût, Hume écrit :

It is sufficient for our present purpose, if we have proved that the taste of all individuals is not upon an equal footing, and that some men in general, however difficult to be particularly pitched upon, will be acknowledged by universal sentiment to have a preference above others (OST, 279).

Ici, Hume semble se contenter d'une généralité qui ne vise pas nécessairement à la vérité à la manière des sciences. Cela nous fait donc penser qu'une seconde lecture est nécessaire qui puisse rendre compte de l'unité de sa théorie esthétique. Il n'est pas nécessaire que cette seconde lecture diffère sur toute la ligne de la première. On peut simplement dire que la théorie humienne de goût se ramène à dire qu'il y a un certain degré d'objectivité dans la beauté, et que le rôle de l'expert y correspond non pas à celui

⁵³ Entendons seulement par ici « vérité à la manière des conclusions scientifiques ou morales » même si elles aussi sont contredites par l'évolution.

d'un physicien qui établit des théorèmes stables, mais à celui d'un habitué aux objets de la nature considérée, au point qu'il peut émettre le jugement le plus sûr possible⁵⁴. Ce qui ne veut pas dire que l'expert ne peut pas être dans l'erreur. Même s'il se trompe, son choix est encore meilleur que celui d'un homme ordinaire.

Cependant, dire qu'il se trompe ici signifie que le jugement de l'expert ne constitue pas la justesse du jugement de goût, la justesse ne serait donc qu'idéale tandis que l'expert se corrige graduellement pour s'en approcher.

L'expert peut être considéré comme une mesure insuffisante de la généralité à un autre titre. Plusieurs raisons font que l'expert humain ne peut valoir d'un contexte à un autre. Si Hume concède qu'il y a plusieurs « connaisseurs », alors un certain relativisme devient incontournable : d'abord parce qu'il est impensable que le développement de l'expertise puisse se faire dans un cadre unique stable ; ensuite, on ne peut prouver ni que les experts suivent tous une seule chaîne de développement ni qu'ils évoluent dans le sens de la convergence ; enfin, il est possible que les experts qui ont des points de départ différents privilégient des cadres de développement les obligeant à trouver beaux ce que les autres estiment laids. C'est avec de telles raisons que Sainsbury conclut très raisonnablement que l'idée de l'observateur idéal ne peut être utilisée que dans un sens faible⁵⁵. Une connaissance élevée (qui fait l'expert) est un critère de convergence dans la mesure où minimalement, dans une confrontation, les juges doivent être instruits dans leur domaine. Comme dans l'anecdote de Sancho dans *Don Quichotte*⁵⁶, on remarque que grâce à la confrontation de deux dégustateurs compétents, nous pouvons expérimenter quelques vérités :

*chacun d'eux était capable de juger bon le vin ;

⁵⁴ Cette objectivité diffère de celle des qualités premières comme la forme et le poids dans la mesure où elle est conditionnée aux habitudes des individus et des sociétés : même celui qui veut rendre compte d'une beauté ancienne doit s'inspirer sur les mentalités du lieu et articuler cette beauté dans le sens local.

⁵⁵ Sainsbury, R.M., « Projections and Relations », *The Monist*, 81, 1, 153-4.

⁵⁶ L'anecdote se lit comme suit : « C'est avec une bonne raison, dit Sancho au sire-au-grand-nez, que je prétends avoir un jugement sur les vins : c'est là une qualité héréditaire dans notre famille. Deux de mes parents furent une fois appelés pour donner leur opinion au sujet d'un fût de vin, supposé excellent parce que vieux et de bonne vinée. L'un d'eux le goûte, le juge, et après mûre réflexion, énonce que le vin serait bon, n'était ce petit goût de cuir qu'il perçoit en lui. L'autre, après avoir pris les mêmes précautions, rend aussi un verdict favorable au vin, mais sous la réserve d'un goût de fer, qu'il pouvait aisément distinguer. Vous ne pouvez imaginer à quel point tous deux furent tournés en ridicule pour leur jugement. Mais qui rit à la fin? En vidant le tonneau, on trouva en son fond une vieille clé attachée à une courroie de cuir » (pour la version française de l'extrait, voir *Les essais esthétiques 2*. Trad. R. Bouveresse. Pp. 87-8.

* chacun d'eux pouvait ressentir l'odeur d'un élément étranger au vin, et c'est seulement dans le détail concernant la nature de l'élément étranger que chacun a senti, sans se tromper, une odeur différente.

L'habitude qui fait des deux dégustateurs des experts les rapproche des décisions les plus justes possibles. C'est leur connaissance, pour ainsi dire, qui les rapproche de la perfection. Mais quelle est la portée de cet aspect rapprocheur de l'expertise dans les jugements de goût ? Ceux qu'on considère comme experts sont des juges ordinaires qui ont développé des aptitudes de jugement à partir des dispositions ou des circonstances particulières de départ (comme la naissance, la fortune, etc.). Ces dispositions et ces circonstances, il nous semble, ne sont pas moins déterminantes dans l'orientation que se choisit l'artiste ou le critique. Ainsi d'une part, on peut se demander si le développement d'une expertise est nécessairement un progrès par rapport à la quête d'un point de vue général. Le développement des aptitudes d'un juge n'est-ce pas souvent une aggravation des déformations initiales face auxquelles la sympathie ne peut rien ? Non seulement il n'est pas évident que la question du point de vue général se pose moins chez les experts mais aussi l'on ne peut prouver que le développement en matière de jugement de goût ne nuit pas aux chances d'un point de vue général.

Dans l'anecdote concernant la parenté de Sancho, les différences peuvent sembler anodines mais on ne voit pas pourquoi le fait pour l'un de ne pas ressentir la même chose n'est pas l'effet d'une évolution dans un sens unique, d'une déformation pour ainsi dire. Rien ne garantit qu'ils peuvent encore se corriger sans altérer leur expertise. La dimension « développement » peut avoir même des effets contraires surtout lorsqu'elle est combinée aux autres difficultés différentielles comme l'humeur, l'âge, le contexte social.

Dans quelle mesure n'y a-t-il donc pas décalage entre ces deux niveaux de généralisation- entre celui qui compte sur l'uniformité à l'échelle universelle et celle préconisant la suprématie d'une élite?

A tout cela, Hume répondrait certainement en soulignant ici, au risque de figer la notion même de jugement critique, que le point de vue critique, la majorité s'y fait et s'y habitue. Mais dans quelle mesure ne serait-il pas contradictoire de continuer de parler du juste critique qui se forme au fur et à mesure? Le schéma de généralisation qui reconnaît

la supériorité du connaisseur, ne nous offre-t-elle pas une idée du point de vue général différent de celui projeté en éthique et où tout homme normal aurait la possibilité de ressentir la juste opinion?

Il nous apparaît une disparité importante entre l'esthétique et l'éthique sur la question de la généralité au point qu'il est difficile de penser que, sur ce point précis, l'analyse d'un de ces domaines peut éclairer suffisamment celle de l'autre. Il ne convient pas d'exagérer l'importance de la généralité que vise à atteindre l'observateur délicat. En proposant le concept de l'expert en réponse à la variation, Hume a, en réalité, envisagé une généralité modeste. Il a renoncé à la préoccupation d'établir des normes de sensibilité commune pour postuler l'existence d'un juge idéal dont s'approche des observateurs délicats. La vérité des jugements de goût est ainsi devenue la vérité d'une minorité.

Mais l'on peut dire quelque chose d'autre qui confirme notre thèse selon laquelle Hume n'envisageait pas les mêmes fins en éthique et en esthétique. En évoquant la notion de l'expert, Hume se trouve dans l'impossibilité de tenir un discours antirationaliste. Si nous considérons la situation où deux personnes sont en conflit au sujet de la beauté. Il semble que, selon Hume, la seule manière dont se résoudra la question, c'est en évoquant pourquoi l'objet *o* est supérieur à *o'*; procéder à des comparaisons, recourir à des règles les plus communément acceptées pour forcer la réflexion et un jugement en faveur de son jugement. Steven Sverdlik pense ainsi montrer que Hume recourt à des propos selon lesquels seule la rationalité de l'esthétique permet de régler un conflit entre deux juges soutenant des opinions contraires⁵⁷. De quoi dire que cet aspect de la théorie du jugement de goût nous ramène au rejet de l'antirationalisme.

Pour parler comme Cléro, il apparaît que nous ne saurions établir conceptuellement le critère de beauté, mais que nous devons nous en remettre aux experts qui ont procédé à plusieurs expérimentations et qui ont développé leur aptitude, qui peut servir de critère.

Mais alors, cette aptitude qui devient le critère et qui se forme à la suite de plusieurs comparaisons et réflexions, n'est-ce pas une sorte d'intelligence artistique qui remettrait plutôt en cause le plan de pensée antirationaliste ?

⁵⁷ Sverdlik, S., « Hume's Key and Aesthetic Rationality », *The Journal of Philosophy and Art Criticism*. 45,1, p.70.

Interprétant la pensée humienne sur le juste sentiment du Beau, Cléro note:

Il n'y a pas d'idée du vrai, du beau, du bien, qui précèdent les démonstrations, les oeuvres et leur contemplation, les actes, les caractères et leur appréciation, et s'il y a tout de même des propositions vraies et des propositions fausses, des oeuvres plus belles que d'autres, des actes et des caractères meilleurs que d'autres, il faut bien que ces valeurs se constituent graduellement par un inlassable travail de confrontation des raisons les unes avec les autres, des oeuvres d'art les unes avec les autres, des actes et des caractères⁵⁸.

Comme on peut le voir, cet extrait de *La philosophie des passions de David Hume* évoque plusieurs éléments de ce que Hume considère comme raison. C'est ainsi que Cléro réinterprète ce critère de manière peu convaincante, en montrant que ce qu'il comprend ici au sujet de la pensée humienne peut être envisagé sentimentalement; il évoque ainsi l'auto-réflexion sentimentale en ces termes :

Si le sentiment, mentionne Cléro dans son interprétation, « n'avait pas la possibilité de se réfléchir lui-même, il n'y aurait pas de justesse. Cette réflexion du sentiment sur lui-même est la sympathie. D'autant que le point de vue d'autrui pénètre ma propre façon de sentir; autrui -qu'il le veuille ou non, que je le veuille ou non- est une sorte de juge de ces sentiments que j'éprouve. S'ils se forment en moi, c'est avec la possibilité constante d'être appréciés par autrui qui, d'une certaine façon, exerce sur eux sa sanction. L'autre a le pouvoir de relativiser à mes propres yeux ce que je sens et de le mettre en balance avec ce que lui sent ou juge.⁵⁹

Les qualités du connaisseur se font elles-mêmes en surmontant des contradictions. Et seule la patience du critique le distingue de celui qui, à la moindre contradiction, arrête son effort. Un connaisseur est celui qui se forge par une confrontation constante de ses propres opinions avec celles des autres et jusqu'à ce qu'il rencontre une opinion plus élevée, son point de vue a une autorité incontournable que d'autres se communiquent par sympathie. Et l'on peut ajouter qu'il développe un sens de réserve et s'interdit d'émettre des jugements avant de prendre en compte plusieurs dimensions. À cet égard, la logique du connaisseur ne peut s'accorder avec un schéma sentimentaliste.

Gracyk résume autrement ce mode d'explication surtout en considérant la manière dont un juge convainc un autre [et ceci est important parce que c'est le partage qui donne la valeur à un jugement]. La vérité proposée par un juge délicat est acceptée par un autre grâce à un deuxième élan de l'esprit. C'est-à-dire, selon Gracyk, grâce à un sentiment du

⁵⁸ Cléro, J.P., *La philosophie des passions de David Hume*. p. 192.

⁵⁹ *Idem*. p. 193.

sentiment⁶⁰.

Ce sentiment du sentiment, c'est fort probablement la sympathie humienne dont nous avons montré qu'elle ne permet pas de défendre le sentimentalisme contre les attaques anti-partialiste. Mais aussi, ce sentiment semble évoquer un sentiment de second degré qui rappelle Frankfurt dans « Freedom of the Will and the Concept of a Person »⁶¹. Au chapitre 6, nous montrons qu'essayer de justifier le sentimentalisme avec l'idée du sentiment de second degré est inefficace. Car, ou bien cela nous empêche dans une régression à l'infini qui invalide le sentimentalisme, ou bien il invoque le raisonnement qui, par ailleurs suscite la question de savoir pourquoi parler de sentimentalisme⁶².

En conclusion, disons qu'on peut attribuer à Hume un double langage qui peut nuire à la compréhension de sa définition de l'objet de goût. Il semble se dégager de son principal essai esthétique une notion favorable à l'objectivité qui tend à figer les propriétés causant l'approbation dans l'objet lui-même. Mais, paradoxalement, cette notion est juxtaposée à l'autre ramenant la beauté à la particularité des sentiments individuels.

La manière d'unifier le discours, c'est de dire que la beauté est perçue dans un objet lorsque celui-ci remplit certaines conditions communément attribuées aux beaux objets par les spécialistes. Par leur expérience et la fréquence de leur exercice, les critiques de l'art ont vu beaucoup de beautés, ils les ont comparées les unes aux autres. Et leur aptitude à juger de la beauté vient de ce qu'ils ont développé une délicatesse de goût qui suppose une certaine intelligence. Ce qu'ils approuvent, il est rare que d'autres ne l'approuvent. C'est l'approche relativo-objectiviste que nous avons ainsi proposée.

Les conclusions qu'une telle lecture nous oblige à adopter nous ont paru comme révélant une nette différence entre l'éthique et l'esthétique en ce sens que leurs finalités diffèrent quant à la grandeur de leurs ambitions respectives. Mais par ailleurs, la manière dont la généralité peut être pensée en référence au concept humien du juge délicat fait

⁶⁰ Gracyk, T. A., "Rethinking Hume's Standard of Taste" in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 52, 2, p. 176.

⁶¹ In *The Journal of Philosophy*. LXVIII, 1, Jan 14th 1971.

⁶² D'une part la question est de savoir pourquoi il est approprié de fonder un sentiment de premier ordre sur celui de second ordre et non celui d'un ordre plus élevé et ainsi de suite. D'autre part un sentiment d'un sentiment semble invoquer un sentiment auquel on arrive après délibération. Dans ce cas, le sentiment de second ordre suppose un mode de jugement non conforme au sentimentalisme. À ce sujet, lire la section 6.3.2.

penser que Hume n'a pas le choix que de basculer dans une option non antirationaliste.

2.3. Propos humiens sur la variation

Le parallélisme que nous avons établi jusqu'ici entre l'éthique et l'esthétique humiennes démontre que les deux domaines ne tiennent pas d'une même logique ; l'unité de la théorie humienne des jugements de goût valorise plutôt l'idée que la plus grande ambition d'un jugement de goût n'est pas une quête d'une norme qui serait un impératif, comme une norme morale. Les jugements de goût visent seulement à un degré élevé de raffinement. Et le raffinement en matière de goût ne peut revendiquer la même publicité qu'un point de vue général de moralité.

Par conséquent, il n'est pas moins abusif d'affirmer que la pensée humienne concernant la norme de goût peut inspirer un plan sentimentaliste de généralisation des conceptions morales. La logique de l'esthétique fait même entrer en scène une rationalité qui nuirait plutôt au sentimentalisme.

Le discours humien en tant que tel, a-t-il d'autres éléments pour infirmer tout cela? Il ne nous semble pas. Au contraire, si l'on s'en tient aux idées propres de Hume concernant la variation, rien ne contredit l'essentiel de ce que nous avons affirmé au cours de ce chapitre. Mais, avant d'en arriver à de telles orientations générales du discours humien à propos de la variation, reformulons d'abord les questions qui constituent la problématique de la généralisation des jugements de goût.

1) Si les jugements de goût sont d'abord des sentiments de notre esprit, alors que ceux-ci constituent les dimensions les plus partiales de la nature humaine⁶³, dans quelle mesure l'exigence d'un point de vue général de goût ne relève-t-elle pas de l'illusion? 2) Si, comme le précise Hume, toute perception sensible est perception d'un certain point de vue, de même qu'il n'y a pas de passion sans considération des choses sous un certain angle⁶⁴, dans quelle mesure et comment plusieurs opinions concernant un même objet de goût peuvent-ils converger?

Comme mentionné plus haut, en effet, l'exigence d'un jugement commun de goût relève des préoccupations dont on ne saurait se défaire. Dans *Of the Standard of the*

⁶³ Selon la description humienne de l'objet de goût, nous jugeons d'abord selon nos intérêts. Plus bas, nous relevons les raisons qui, du point de vue même de Hume, expliquent les différences des jugements de goût.

⁶⁴ J.P. Cléro, *op.cit.*p.43 paraphrasant le T. 496.

Taste, l'auteur reconnaît les variations de jugement de goût et leurs causes, mais ne laisse pas de souligner l'importance d'une base commune d'appréciation en toute société. Cette exigence est justifiée par le caractère social des sentiments, par l'impossibilité d'imaginer un seul sentiment qui ne serait pas empreint de ce caractère.

« Chez toutes les créatures... se manifeste un remarquable désir de compagnie qui les associe sans qu'elles ne puissent jamais projeter de récolter le moindre avantage de leur union. Ce trait est encore plus saillant chez l'homme qui, de toutes les créatures de l'univers, désire le plus ardemment la société et se trouve doté en sa faveur des meilleures dispositions. Nous ne pouvons former aucun souhait qui ne fasse référence à la société. (...) Tout plaisir devient languissant quand on en jouit hors de toute compagnie » (T.363). Nos jugements de goût ne s'affirment pas sans rapport avec ceux des autres. Enoncer mes propres jugements, c'est déjà prendre à témoin autrui supposé éprouver à sa façon ce que je viens d'éprouver, c'est suggérer une actualisation du jugement commun [si l'on suppose qu'il y en a toujours un], avec l'espoir que mon point de vue constitue le tournant décisif qu'autrui acceptera pour l'avènement d'un nouveau jugement commun, et chaque jugement d'autrui est aussi une demande semblable de mon adhésion.

Nous ne pouvons donc nous épargner de considérer la réaction qu'autrui aura à la suite de notre opinion. Tout comme autrui ne saurait ignorer notre réaction. Nous exigeons tous, en quelque sorte, en permanence, une norme de goût ; aucun homme ne saurait se réjouir d'élever au sommet des beautés ce que tout l'entourage considère comme une beauté inférieure.

De par cette définition dialectique ou, disons, sociale des jugements de goût, on comprend que certains jugements trouvent plus de faveur que d'autres. L'on ne peut donc se contenter de l'argument sceptique qui prétend à l'égalité sentimentale⁶⁵ et qui justifie

⁶⁵ C'est le second point de vue du sens commun que Hume oppose au premier qui défend précisément « l'égalité naturelle des goûts », par quoi on entend généralement que « que tout sentiment est juste » et qu'aucun n'est faux parce que le sentiment ne réfère à rien au-delà de lui-même, contrairement à ce qui regarde les déterminations de l'entendement qui, elles, se rapportent à un objet. « Among a thousand different opinions which different men may entertain of the same subject, there is one, and but one, that is just and true; and the only difficulty is to fix and ascertain it. On the contrary, a thousand different sentiments, excited by the same object, are all right: Because no sentiment represents what is really in the object. It only marks a certain conformity or relation between the object and the organs or faculties of the mind... » (OST, 230).

l'indifférence par rapport à la diversité des goûts. Une correction s'impose toujours à moi chaque fois qu'apparaît un jugement plus attrayant que le mien. Et même si autrui, tout comme moi-même, ne juge que selon son goût et ses intérêts, il est de ma nature de voir hors de mes propres intérêts et de ressentir ce qui fait plaisir à autrui ; notre approbation s'étend fréquemment plus loin et l'intérêt de ceux qui sont directement servis par l'utilité et l'agrément d'une beauté ne nous est pas indifférent .

Usefulness is agreeable, and engages our approbation...But, useful? For what? For some body's interest, surely. Whose interest then? Not our own only : For our approbation frequently extends farther. It must, therefore, be the interest of those, who are served by the character or action approved of; and these we may conclude, however remote, are not totally indifferent to us (EssaysII, 245).

Et ceci revient à reconnaître qu'une certaine rectitude est requise dans le jugement de goût et qu'il y a des possibilités normatives même si les normes elles-mêmes peuvent prêter à controverses.

Mais si tout jugement est d'abord un jugement de goût particulier, comment plusieurs sentiments convergent-ils vers une seule opinion?

Comme en éthique, disons que la solution humienne pour contourner la partialité serait d'attribuer à une même nature sentimentale et la partialité et l'impartialité. Notre nature se caractérise par la partialité, la particularité, mais il est aussi un fait «que les hommes [ne sauraient] jamais s'accorder dans leurs sentiments et jugements, sauf s'ils choisissent un point de vue commun, d'où ils puissent examiner leur objet et qui permette à celui-ci d'apparaître le même à tous les hommes » (T. 591). Ceci est vrai pour l'éthique mais aussi pour l'esthétique, car nous lisons, en particulier, dans l'essai consacré à la norme du goût : « Il est naturel pour nous de chercher une Norme du Goût : une règle par laquelle les sentiments divers des hommes puissent être réconciliés, ou du moins, une décision, proposée, confirmant un sentiment, et en condamnant un autre » (OST, 268).

Et la pertinence de tels arguments est fondée sur nos observations de tous les jours qui montrent que nous sommes à ce point sociables que les sentiments moraux et esthétiques n'ont de sens que dans un contexte toujours-déjà-socialisé. Nous sommes des êtres sociaux dont les plaisirs sont toujours à partager, nous veillons toujours à ce que nos plaisirs ne paraissent pas comme des déviations vis-à-vis les appréciations plus générales

des semblables.

Mais dans quelle mesure l'intégralité du discours humien concernant la variation se conforme-t-elle à cet objectif? Il apparaît une sorte d'insuffisance du schéma de généralisation proposé par Hume. Il se révèle ce fait incontestable que si, en esthétique, on peut parler d'un point de vue général facile à rejoindre, c'est parce que l'esthétique justement, comme dirait Cassirer, se contente de peu comparativement aux sciences rationnelles où l'on ambitionne «de connaître l'objet lui-même dans la pureté de son en-soi et de décrire ses déterminations essentielles». En esthétique, on ne prétend pas dire ce qu'est la chose en elle-même, on fait état de la relation entre cet objet et le sujet percevant. Parler de l'avantage du jugement esthétique, c'est évoquer « ce privilège [qui] ne tient pas à ce qu'il *réalise* plus mais à ce qu'il *exige* moins que le jugement logique»⁶⁶.

Et Hume ne va pas sans faire écho à une telle opinion ; il classe en deux catégories principales les désaccords possibles entre les jugements, situant d'un côté les différences réglables et d'un autre celles qui ne le sont pas du tout.

Dans la première catégorie, les difficultés sont généralement dues à des malentendus langagiers, à l'imprécision terminologique dans les expressions qu'utilisent différents observateurs. Pour comprendre les différences des jugements de goût dans cette catégorie, il faut les comparer à celles en matière d'opinion et de science. En ces dernières matières, les différences n'existent qu'en apparence, car « une explication des termes termine d'ordinaire la controverse, et les adversaires sont surpris de s'apercevoir qu'ils étaient en train de se quereller, tandis qu'au fond ils étaient d'accord dans leur jugement » (OST, 227). C'est que le différend se situe au niveau des points généraux au sujet desquels une simple mise au point terminologique dévoile une réelle communauté de pensée.

En science, l'on peut considérer le cas de deux interlocuteurs A et B discutant au sujet des périodes glaciaires dans le nord de l'Europe. A peut estimer, par exemple, qu'il y a eu deux périodes tandis que B croit qu'il y en a eu onze. L'évidence, c'est que l'expression « période glaciaire » est utilisée dans des sens différents et que les interlocuteurs pourraient s'entendre s'ils se mettaient d'accord sur son usage. Comme

⁶⁶ Cassirer, E., *La philosophie des Lumières*. pp. 384-5.

chaque période glaciaire a connu de grandes et de petites avancées, de grands et de petits retraits de glace, les deux interlocuteurs doivent convenir si chaque avancée doit être considérée comme une période glaciaire en elle-même ou parfois être considérée comme une subdivision d'une autre période. Normalement, avec un usage uniforme de « période glaciaire », tous admettraient qu'il y a eu au moins trois périodes glaciaires⁶⁷. Et nos deux interlocuteurs se retrouveraient à défendre le même jugement plutôt qu'à se contredire.

En esthétique, on peut considérer la différence entre deux juges compétents connaissant les règles de l'art et ayant une certaine finesse de goût. Un regard sur différentes bases de jugement mises de l'avant par chacun, l'échange des expériences peuvent aider à éliminer le différend. Généralement deux critiques seront en désaccord parce que leurs inférences se chargent des sens que les auteurs n'expriment pas proprement.

Face à deux critiques qui affirment la beauté d'une même peinture [c'est encore plus critique si l'un voit la beauté là où l'autre ne perçoit que la laideur], peut-être verrons-nous, après analyse, que l'un croyait dire que les couleurs ont été bien choisies tandis que l'autre pensait, en disant ce qu'il dit, qu'il aime ce qui est représenté par la peinture (ça peut être une plaine qui lui rappelle son lieu de naissance). Mais ce problème peut également être résolu grâce à une clarification terminologique qui respecte le langage propre au domaine de la beauté et de l'art.

Le problème devient complexe -et c'est la catégorie des différences non réglables- seulement lorsqu'un des adversaires est compétent tandis que l'autre ne l'est pas⁶⁸ ou quand deux adversaires, tous deux incompetents et ne sachant pas de quoi ils parlent, s'opposent dans leurs choix ou dans leurs déclarations- Hume parle plutôt ici de divergences dans les attitudes, et où l'accord semble moins aisé qu'ailleurs. Hume reconnaît qu'une certaine évolution d'une incompetence à la compétence ou d'une forme de compétence vers une autre forme est possible, ce qui concourrait à améliorer les chances de convergence. Mais il ne prétend pas qu'une telle évolution garantit cette

⁶⁷ Pour plus de clarté lire Brunius, T., *op. cit.* p. 83.

⁶⁸ Ibidem ou Stevenson dans *Ethics and Language* (pp. 2 et ss.).

convergence ni que cette évolution est inversement proportionnelle à la variation⁶⁹.

Ces formes de divergences- disons indéfinies- approchent plus ou moins qualitativement celles où des observateurs divergent à cause de l'âge, de l'humeur, de l'époque et de l'origine culturelle.

C'est au sujet de ces dernières sources de variation surtout que l'Ecossois semble mentionner clairement les limites du projet universaliste des jugements de goût. « Il existe des cas où la diversité, dans la constitution interne ou dans la situation extérieure est telle que les hommes échappent entièrement à toute critique qui pourrait être faite d'un point de vue ou d'un autre » (OST, 280). La diversité peut être due à une anomalie réelle des organes ou de l'esprit. Dans ce cas, nous avons des raisons de condamner tel goût et en approuver un autre. Mais, il est des cas où aucune opinion ne peut être condamnée. Ainsi, « un jeune homme, dont les passions sont ardentes, sera touché plus sensiblement par des images tendres et amoureuses qu'un homme plus avancé en âge, qui prend plaisir à des réflexions sages, philosophiques, sur la conduite de la vie et de la modération des passions » (*Id.* 281).

Dans le même sens, telle personne sera séduite par le sublime tandis que telle autre préférera le tendre et une troisième ce qui est risible. Tout comme l'oreille de telle personne sera portée à apprécier la concision et l'énergie tandis que celle d'une autre aimera les expressions riches et abondantes, etc.

Et les raisons de désaccord sont semblables aussi bien sous cette forme que quand la source de l'opposition réside dans le fait que chacun privilégie dans le choix ce qui appartient à son époque ou à sa culture. Ce n'est pas sans effort, en effet, « que nous nous réconcilions avec la simplicité des moeurs antiques » tandis qu'« il est presque impossible de ne pas ressentir une prédilection pour ce qui convient à notre disposition, et à notre tour d'esprit personnel » (*Ibid.*). Peut-être qu'une culture aurait plus qu'une autre une grande facilité de se raviver les moeurs anciennes. Mais les écarts sont généralement notables, et le ressortissant d'une culture, face à une autre qui lui est éloignée, n'apprécie que selon les dispositions que sa culture lui a permis de conserver.

Les pièces de théâtre comme *Andria* ou *Clitia*, où la belle dame autour de laquelle

⁶⁹ Notons d'ailleurs que, chez Hume, deux personnes compétentes peuvent être irréconciliables, p. ex. quand leurs évaluations s'opposent pendant que chacune a autant de bonnes raisons que l'autre. Pour commentaires, voir Brunius, *T. op.cit.* p. 86 et Stevenson, C. L., *Ethics and Language*. p. 275.

tourne la pièce reste maintenue derrière la scène, a plu aux Anciens et peut plaire aux Italiens que les moeurs rapprochent de ce genre, mais un Français ou un Anglais, pense Hume, ne saurait en éprouver que l'ennui (OST, 282).

Les préférences ici, nous dit Hume, sont à ce point innocentes et inévitables qu'il n'est pas raisonnable de discuter de leur rectitude puisqu'il n'y a pas de norme pour en décider (OST, 281)

Rappelons, avant d'en venir à des conclusions qui découlent de ce tableau de variation, que dans l'oeuvre humienne, on peut comprendre par « différences » la non conformité d'au moins deux jugements émis au sujet d'un même objet ou encore l'éloignement entre les préférences pour des objets de goût de même nature. C'est le cas entre deux personnes dont l'une préfère Ovide tandis que l'autre va vers Tacite. Deux jugements diffèrent quand un juge pense qu'un édifice est beau tandis qu'un autre l'estime difforme. De même, il y a différence lorsque pour classer deux objets en beauté, le juge A estime que l'objet OA est plus beau tandis que le juge B porte son choix sur l'objet OB.

Mais Hume ajoute un autre sens, plus subtil, à ce qu'il faut entendre par différence de jugement de goût : nous acceptons ou condamnons souvent unanimement certains actes selon une acception plus générale du langage commun. Mais quand vient le temps d'examiner dans les détails ce que l'on apprécie et ce que l'on n'apprécie pas, il se retrouve des divergences importantes là où l'on croyait trouver l'unanimité. Dans le plus petit détail, même les objets également valorisés par plusieurs juges peuvent susciter des sentiments opposés (OST, 266).

A côté de la catégorie des différences réglables, Hume reconnaît donc différentes causes d'une certaine variabilité du jugement concernant le beau. Face à cette variabilité dues à ces causes, Hume mentionne qu'« il n'y a pas de raison (...) pour préférer l'un à l'autre. Dans ces cas là, un certain degré de diversité dans le jugement est inévitable, et c'est en vain que nous cherchons une norme pour concilier les sentiments opposés » (OST, 280-1).

La solution générale que Hume propose pour résoudre le problème de la variation, ne permet-elle donc pas de contourner tous les obstacles de variabilité?

Rappelons très brièvement le schéma humien de généralisation des jugements de valeur avant de répondre à une telle question.

En général, pour Hume, les conditions humaines font que la variation ne résiste pas au principe de sensibilité sociale. Grâce à la sympathie, aucune position différente de la nôtre dans les jugements de goût et de la moralité ne nous laisse indifférents. Notre position ne survit pas avec la même importance à la rencontre d'une rivale.

En effet, de la même façon que je partage à un certain degré le sentiment moral d'autrui, de la même façon, je sympathise avec le sentiment d'autrui à l'égard de la beauté. Je peux ressentir à un certain degré le plaisir ou la peine éprouvée par un autre que moi-même; notre nature nous prédispose à partager aussi les sentiments esthétiques. «A chaque fois qu'un objet tend à donner du plaisir à son possesseur, ou en d'autres termes, quand il est la cause véritable du plaisir, il est sûr de plaire au spectateur, par une sympathie délicate avec le possesseur » (T. 576-7).

Nous l'avons déjà souligné au chapitre premier, Hume explique cette sympathie par la régularité et l'uniformité : «les esprits de tous les hommes sont semblables quant à leurs sentiments et à leurs opérations, et il n'y a pas d'inclination ressentie par un homme qui ne puisse également affecter tous les autres à un certain degré ». Le fait que les humains se ressemblent par leurs dotations naturelles les rend capables des sensibilités communes. L'excitation dont un seul est l'objet peut se communiquer. Ainsi un beau meuble qui se trouve chez mon voisin reste beau tant qu'il lui inspire un sentiment de plaisir et par conséquent celui de beauté. Et si je devais en devenir le possesseur, je devrais en éprouver un plaisir au moins semblable. Et maintenant que l'objet ne m'appartient pas, je peux imaginer le plaisir que j'aurais eu si j'en étais le propriétaire. Je ne peux donc rejeter la beauté d'une chose simplement parce qu'elle ne m'appartient pas. « Le plaisir d'un étranger pour lequel nous n'avons pas d'amitié nous plaît (...) par sympathie »(T. 576). Et c'est la communicabilité de tout sentiment qui explique toute sympathie :

As in strings equally wound up, the motion of one communicates itself to the rest; so all the affections readily pass from one person to another, and beget correspondent movements in every human creature. When I see the *effects* of passion in the voice and gesture of any person, my mind immediately passes from these effect to their causes, and forms such a lively idea of the passion, as is presently converted into the passion itself. In like manner, when I perceive the *causes* of any emotion, my mind is convey'd to the effects, and is actuated with a like emotion (T. 576)

L'exemple de la communicabilité de la passion est celui d'une personne qui assiste à une intervention chirurgicale; avant même que la chirurgie ne commence, « la préparation des instruments, l'exposition ordonnée des bandages, la chauffe des fers, augmentées de tous les signes de l'anxiété et de l'inquiétude du patient et des assistants, auraient grand effet sur mon esprit et mettraient en émoi les sentiments les plus forts de pitié et de terreur » (Ibidem).

De même que l'anxiété d'un malade sur un lit d'opération m'est communiquée, de même un poète nous communique toute sorte d'émotions : « si le poète est habile, chaque mouvement de la pièce se communique, comme par magie, aux spectateurs: lesquels pleurent, tremblent, s'indignent, se réjouissent et s'enflamment de toute la variété des passions qui animent les divers personnages du drame » (EPM, 131). La naturelle communicabilité des sentiments contredit ainsi l'argument partialiste. Le plaisir que l'on éprouve est un sentiment d'abord personnel, mais cet aspect partial ne constitue pas un obstacle à la généralité. Si le sentiment d'un autre peut m'affecter et obtenir mon approbation ou ma désapprobation, il suscite en moi un élan de correction. Mon point de vue prévaut jusqu'au moment où un autre vient le perturber. A partir de ce moment, je ne reste pas indifférent au nouveau point de vue mais reconsidère ma propre opinion. Une confrontation est inévitable et ne laisse pas à l'état primitif mon premier sentiment.

Mon sentiment n'est pas forcément altéré à l'issue de la confrontation, mais je ressens la nécessité de lui assigner une place nouvelle qui le situe par rapport à celui de mon rival.

S'interrogeant de manière plus théorique sur la façon dont on peut unifier le caractère partial du jugement de goût et le discours général, Brunius, dans *David Hume on Criticism*, parle de contradiction seulement apparente entre la condition d'engagement personnel et le caractère de la réaction esthétique. Et il offre une interprétation, qui correspond plus ou moins à l'idée humienne de la généralisation esthétique, que la solution peut être de considérer l'engagement personnel comme une réaction usuelle qui n'a pas encore les propriétés du sentiment esthétique dans le jugement⁷⁰ ou, pour invoquer Cléro sur le même point, qui n'a pas encore passé le test de la confrontation⁷¹;

⁷⁰ Brunius, T., *op.cit.* pp. 41-2

⁷¹ Cléro, J.P. . *op.cit.* pp. 194-6

le sentiment esthétique est de nature particulière. Il a cours quand ce qui est personnel se corrige à l'avantage d'une plus grande représentativité, quand nous évaluons un objet de manière désintéressée.

Si ces affirmations sont vraies, il semble donc essentiel de noter comme clé de succès de ce schéma, « la tendance naturelle (...) de sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, quelque différents qu'ils soient des nôtres, ou même s'ils sont contraires aux nôtres » (T. 316). Cette tendance naturelle constitue la plus centrale des conditions de possibilité d'un point de vue général des jugements de goût : l'uniformité naturelle et une certaine régularité rendent possible cette tendance vers la convergence. Nous sympathisons avec tous ceux qui nous ressemblent parce que nos capacités de perception sont de nature uniformes et communicables.

Mais en comptant sur l'opérationalité de la sympathie, l'auteur s'entend-il à pallier au problème de la variation? Et si nous devons parler de réussite, serions-nous justifiés d'attribuer le succès aux seules vertus sentimentales?

Le réquisit d'une sympathie à portée universelle en tant que tel rencontre deux problèmes insolubles : 1) d'abord la sympathie en soi est une tendance neutre ; elle n'est pas un sentiment primitivement bienveillant. Max Scheler le souligne bien dans sa *Nature et formes de la sympathie*⁷² : « la sympathie pure et simple... ne tient comme telle, aucun compte de la valeur et de la qualité des sentiments des autres... la sympathie est, dans toutes ses manifestations, totalement et par principe indifférente à la valeur »⁷³. Si sympathiser, c'est reconnaître le sentiment d'autrui, être solidaire avec autrui, approuver sans nécessairement le recommander- les goûts d'autrui, alors la sympathie est effective aussi bien lorsque l'objet de sympathie est plaisant d'un point de vue impartial que lorsqu'il tend à déplaire. Sympathiser avec quelqu'un qui apprécie une chose laide, c'est toujours sympathiser, tout comme avoir de la sympathie pour le pourfendeur de son ennemi, c'est encore avoir de la sympathie même si un tel acte n'a en soi aucune valeur morale.

Alors nous devons considérer ici deux questions importantes : 1) si, moralement, la

⁷² La définition de la sympathie qu'il propose ici rencontre l'idée humienne selon laquelle sympathiser avec les autres, c'est recevoir par communication leurs sentiments même si ces derniers sont contraires aux nôtres (cf. supra ou T. 316).

⁷³ Scheler, M. *op.cit.* pp. 14-15.

sympathie n'est pas que positive, il apparaît donc que nous devons éviter d'attribuer à la sympathie des pouvoirs bien au-delà de sa sphère d'action. Si un ami nous avoue qu'il aime voir souffrir le bourreau de son frère, nous ne saurions nous fier à sa sympathie pour obtenir une impartialité requise pour l'expression de la moralité. Nous pourrions tenter de le ramener à la raison pour qu'il reconnaisse la norme et sympathise avec celui qui y fait recours. Sa sympathie envers le bourreau du bourreau n'est pourtant pas moins une sympathie. Et, si tel est le cas, la sympathie en tant que telle ne garantit pas la neutralité de point de vue qui constitue le point de vue général, et 2) il importe de se poser la question non moins importante de la compréhension même de la sympathie et qui consiste à savoir si véritablement le processus général dans lequel la sympathie s'insère est un processus essentiellement sentimental. La sympathie, en effet, est-ce toujours une communication à ce point immédiate qu'il n'est jamais le résultat d'un processus qui impliquerait aussi bien les sentiments que la raison?

Face à un observateur en désaccord total avec toute production artistique de culture différente que nous lui soumettons, nous ne saurions faire que l'objet de son antipathie attire plutôt sa sympathie sans recourir à autre chose que les sentiments eux-mêmes. En matière de jugement de goût justement, sans en appeler à certaines règles de l'art, supposant une certaine connaissance, attirer l'observateur vers une comparaison selon ces règles, élargir le palier de ses connaissances, nous ne saurions obtenir qu'il arrive à sympathiser avec ce qui lui est totalement étranger. Or toutes ces opérations qui visent à amener un juge d'un point de vue à un autre sont constitués d'un mélange d'imagination, de sentiment et de réflexion. Pouvons-nous dans ce cas attribuer aux seules vertus sentimentales les mécanismes de correction, de justification et d'auto-justification qui détachent un juge d'un point de vue partial et l'orientent vers un point de vue plus partagé?

Pour clarifier cette affirmation de la raison, si l'on peut dire, nous devons peut-être revenir à une discussion intervenue au chapitre premier où nous considérions le fait que même des partisans de Hume reconnaissent que la doctrine humienne de l'impartialité fondée sur la sympathie ne se justifie que quand on recourt à une interprétation du schéma de généralisation allouant à la raison un rôle important.

Dans *Sympathy and Ethics* de P. Mercer on lit la synthèse de toute cette dynamique : pour défendre Hume, en effet, certains auteurs aiment souligner chez lui l'existence d'un

concept positif de la raison. Ces auteurs (...) estiment que la critique humienne de la raison n'est pas une critique de la raison en tant que telle mais une critique dont le mobile fut la réfutation des théories rationalistes de ses contemporains. Sans exclure que Hume n'a pu développer explicitement les aspects de sa pensée qui défendent ce rôle actif de la raison, ces auteurs pensent que c'est surtout le style épigrammatique de l'oeuvre humienne qui a toujours obscurci sa reconnaissance de la raison.

Ainsi, selon ces auteurs, ce que Hume nie, ce n'est pas que la raison ne puisse influencer l'action, mais seulement qu'elle puisse le faire de manière directe : « la raison ne peut donner lieu à aucun motif par lui-même »⁷⁴. Rachel Kydd, par exemple, dans sa défense de la théorie humienne, affirme que Hume admet la possibilité *des jugements pratiques empiriques* affectant incidemment la conduite en même temps qu'il rejette la possibilité des *jugements pratiques a priori*. Les premiers sont des jugements qui ne peuvent être faits sans avoir des implications à ce que le juge fait. C'est le cas des jugements prompts qui peuvent être la réponse à la question « désiré-je réellement faire X ? ». C'est un jugement concernant ce qu'il serait nécessaire pour moi de faire une fois comprise la nature intrinsèque de l'action et prises en compte mes propres dispositions. Si je sais déjà que cette pomme est sucrée et juteuse et que l'action de la manger me procurera la sensation que je peux en déduire, je peux me demander si j'ai le désir de manger un tel fruit. Et la réponse à cette question est une action résultante de tout mon jugement pratique.

Parmi les jugements pratiques empiriques que la théorie humienne admet, Kydd voit également le jugement directif. C'est le type du jugement qui engendre les désirs de respecter ses promesses, d'obéir aux lois, de respecter la propriété. De tels désirs sont des résultats des jugements pratiques qui sont dans ce cas-ci directifs, des jugements de la nature moyens-fins. La fin que nous désirons instinctivement dans ce cas-ci est un état de paix et de sécurité. Comme on peut le constater, de tels jugements sont à mettre au compte des vertus artificielles tandis que les jugements prompts découlent de la notion humienne des passions calmes. Mais dans les deux cas, nos motifs d'action ne peuvent être expliqués en considérant nos seules dispositions affectives qui ne seraient pas aidées par la raison.

⁷⁴ Mercer, P., *op.cit.* p. 77

Kydd met donc en garde contre une erreur commune qui consiste à attribuer à Hume la négation totale du rôle actif de la raison. Mais si elle mène toute cette argumentation, elle ne termine pas sans souligner la prudence de l'auteur des *Traité*s qui, tout en reconnaissant un rôle actif de la raison, a maintenu que la raison à elle-seule ne saurait mouvoir.

Mercer reconnaît aussi que la philosophie humienne de l'action ne peut être interprétée en ignorant le rôle de coordination assumée par la raison, mais il critique les espoirs qu'on serait tenté de fonder sur cette analyse. Pour lui, la raison démontrée ici est purement théorétique. Et l'élément de preuve de viabilité d'une théorie de généralisation basée sur la sympathie, c'est qu'il se trouve à l'intérieur de la sympathie même un principe régulateur réellement incitatif et pas seulement théorétique. Pour lui, les jugements qui paraissent comme des réponses aux questions « quels sentiments devrais-je avoir à l'égard de X si j'étais désintéressé? » ou encore « dans quelle mesure X profite à Smith /à la communauté en général? » ne poussent l'agent à quelque sentiment ou action particuliers. Ces jugements peuvent ou ne pas influencer nos actions. Face aux conclusions qui émaneraient des analyses de Kydd, Mercer préfère donc appliquer la règle de la prudence : « Even if Hume had developed a more sophisticated concept of practical reason the same impasse would have been encountered »⁷⁵.

Ce qui intéresse directement notre raisonnement dans l'argumentation de Mercer, c'est la démonstration du fait que le mécanisme de sympathie est par lui-même neutre. Mercer appuie, par cette conclusion, notre avis selon lequel l'énoncé affirmatif du rôle de la raison dans la généralisation est sans doute ce qui manque pour compléter le schéma humien dans lequel la sympathie doit s'appliquer. C'est la surévaluation du rôle des sentiments dans la détermination morale qui a sérieusement nui au schéma humien de généralisation. Tout comme Hume ne réussit pas à démontrer que la théorie de généralisation basée sur la sympathie peut placer la raison en second plan et donner préséance aux émotions. De même l'auteur ne saurait justifier une théorie de l'action qui, dans la pratique, compartimente très strictement les rôles de la raison et des émotions.

En récapitulant ce que nous avons déjà dit au sujet de la variation, nous pouvons rappeler : 1) la résignation de « Of the Standard of the Taste » face à certaines

⁷⁵ *Idem.* p. 81.

différences et la reconnaissance d'une certaine limite au schéma de généralisation du jugement de goût. « Dans certains cas, avons-nous lu, un certain degré de diversité dans le jugement est inévitable ». Les différences d'attitude sont incontournables ; nous ne saurions rien faire devant les différences dues aux humeurs et aux tempéraments. La sollicitude de la sympathie ne semble donc pas avoir d'opérationnalité universelle. 2) que pour conduire à la généralité la sympathie opère dans le cadre d'un schéma complexe où se chevauchent l'affectif et le rationnel. Il est évident que, pour amener un observateur à se distancier de sa sympathie négative, nous ne saurions faire autrement que solliciter sa compréhension, l'inciter à un effort mental pouvant l'amener de sa perception immédiate à une appréciation impartiale. Que nous recourrions à des opérations de la raison immédiatement ou que nos motifs ne relèvent que des vertus artificielles qui sont en tant que telles les résultats des opérations antérieures de l'esprit humain réflexif. Après tout un jugement esthétique n'est-ce pas un jugement de second degré et non une simple perception immédiate ?

2.3. Conclusion

Le but de ce chapitre était d'éprouver la prétention selon laquelle la pensée humienne de l'objectivité des jugements de goût peut éclairer le schéma sentimentaliste de généralisation de l'éthique des *Traité*s. La prétention, c'est en effet, que le système aurait, à bien y réfléchir, en son propre sein, des réponses sentimentalistes aux questions essentielles que pose l'exigence du point de vue général.

T. Brunius, J.L. Mackie, voire Hume lui-même, n'estiment-ils pas que le rôle des essais esthétiques a été de clore en le précisant le système philosophique des *Traité*s⁷⁶ ?

Mais l'exercice qui vise à porter l'esthétique à la rescousse de l'éthique, n'est-il pas lui-même voué à l'échec ? Pouvons-nous nous féliciter après le parcours des passages relatifs à la beauté et aux jugements de goût, dans les *Traité*s et dans les essais esthétiques, d'avoir décelé des éléments de soutien à la thèse selon laquelle on peut rendre compte du point de vue général dans un cadre sentimentaliste ? Il nous apparaît plutôt que les principales questions par lesquelles s'est soldée notre réflexion sur l'éthique du *Traité de la nature humaine* demeurent toujours posées.

⁷⁶ Brunius, *op.cit.* pp. 17-18 ou Mackie, J.L. tel que cité à l'introduction de ce chapitre.

Pour commencer, nous avons examiné la question de la généralisation en examinant la manière dont l'unité de la théorie humienne des jugements de goût permet de l'envisager : dans la mesure où il met de l'avant le « connaisseur » comme l'incarnation de la rectitude, « *Of the Standard of the Taste* » peut être perçu comme posant trois sortes de problèmes. L'essai peut être perçu comme fondant la généralité sur un certain savoir, une certaine intelligence. Et, dans ce cas, l'esthétique humienne semble s'inscrire en faux contre l'antirationalisme et n'est pas appropriée pour éclairer un plan sentimentaliste d'explication de la généralité.

Ou alors, l'essai peut être vu comme postulant l'existence d'un « juge vrai », conforme à l'idéal, et donc comme renonçant à la pensée du point de vue général représentant une sensibilité commune. L'essai se contenterait de proposer un substitut du point de vue général, très éloigné de l'universel. Dans ce cas aussi, il ne peut aider le plan sentimentaliste éthique qui, lui, vise à l'universalité. Enfin, le principal essai esthétique, qui traite plus clairement de la généralité, ne permet de conclure ni que l'intelligence esthétique évolue selon une chaîne unique, ni que tous les experts sont supposés converger.

Comme pour appuyer ces deux dernières conclusions, Hume propose les mécanismes généraux plaçant en leur centre, tout comme en éthique, la sympathie. Mais, en des termes clairs, les propres analyses de l'auteur ne l'amènent-elles pas à reconnaître que, dans certains cas, « un certain degré de diversité est inévitable »? En pratique la sollicitude pathique n'a pas une opérationnalité universelle. Et même si elle devait l'avoir, ce ne serait certainement pas grâce à une sympathie définie comme une pure communication sentimentale.

Deux conclusions importantes semblent découler de ces considérations : premièrement Hume paraît comme n'ayant pas proposé un schéma de généralisation comparable à celui exigé pour les lois morales. C'est cela qui nous a poussé à rechercher dans les textes humiens des éléments permettant de soutenir que l'esthétique humienne n'a jamais ambitionné une généralité comparable à celle requise en matière de morale. Deuxièmement, l'esthétique humienne ne se présente pas comme une théorie sentimentaliste. Si tant est qu'il faut parler de point de vue général entre experts, on ne saurait, entre jugements de plusieurs experts, trancher sans recourir à un mode de

confrontation, un processus où l'on ne peut clairement établir de frontière entre le rôle de la raison et celui du sentiment. Peut-être est-ce une raison pour croire, dans le processus qui conduit aux jugements de goût et aux sentiments moraux, à un certain chevauchement entre la raison et les sentiments.

Chapitre 3. L'antirationalisme

3. 0. Introduction

Vu dans le cadre général de la longue tradition philosophique, qui semble avoir souvent réduit tout fondement du jugement et de l'action morale à la raison⁷⁷, le sentimentalisme s'identifie par l'antirationalisme. Il paraît comme une négation explicite et radicale de la fonction morale de la raison ou, au moins, comme attribuant un rôle secondaire à celle-ci dans la motivation des actions et la constitution des opinions morales⁷⁸.

Ainsi, l'autre manière de mettre à l'épreuve une théorie sentimentaliste revient à examiner la solidité de ses attaques à l'endroit du rationalisme contre lequel elle s'élève. Évaluer la philosophie morale du *Traité de la nature humaine*, ce n'est pas seulement juger de sa prétention à expliquer la généralité morale à partir des sentiments -ce que nous avons fait aux chapitres précédents-, c'est aussi la juger dans ses critiques des tendances rationalistes, critiques qui représentent une autre manière dont le sentimentalisme moral humien s'affirme.

C'est cette dernière forme d'examen qui fera l'objet de ce troisième chapitre au cours duquel nous entendons examiner les moyens préconisés par Hume et les Humiens en général pour contourner les obstacles qui se dressent face au sentimentalisme des *Traités*. Le *Traité de la nature humaine* prétend prouver la faiblesse des théories rationalistes en montrant que la raison ne peut être la source de la moralité. Il se caractérise par l'antirationalisme et met l'accent sur l'importance de l'affirmation « la raison est et ne doit être que l'esclave des passions » (T.415). Ce qui a conduit à deux principales critiques dont on peut dire qu'elles dominent les lectures anti-humiennes de la philosophie morale des *Traités*.

1) la critique anti-sentimentaliste qui dénonce une simplification à outrance dont

⁷⁷ Hume affirme bien devoir s'opposer à la plus grande part de la tradition. Il dit au seuil même de son argumentation antirationaliste : « on this method of thinking the greatest part of moral philosophy , antient and modern, seems to be founded » (T. 413).

⁷⁸ Nous avons expressément retenu cette interprétation comme la seule appropriée dans le cas de la pensée humienne. L'autre qui consiste à attribuer à Hume un simple rejet du rationalisme dur (ce pléonasmisme semble résolument toléré par certains commentateurs) ne s'accorde pas avec le sentimentalisme du *Traité de la nature humaine*. À la fin de ce chapitre intervient d'ailleurs une mise en relief de l'incohérence des définitions modérées de l'antirationalisme avec le fond de la pensée de Hume.

Hume se rend coupable concernant les étendues respectives des concepts de « raison » et de « passion ». Cette critique dévoile même l'incohérence humienne qui consiste en ceci que, dans ses conclusions, Hume fait abstraction d'un grand nombre de vérités qu'il affirme au cours même de sa pensée morale. À titre d'exemple, Hume identifie la raison à une découverte du vrai et du faux. Pour Stroud, le processus de découverte du vrai et du faux comprend un état mental comparable à un état émotif et qui, également, engendre des propensions ou des aversions. Et l'auteur de *Hume* considère que l'auteur du *Traité de la nature humaine* n'a pas prouvé que les propensions qui découlent de la raison ainsi définie ne sont pas source d'action. Sauf preuve du contraire, qui fait défaut, il y a donc chez Hume une incohérence si l'on ne peut attribuer aux états mentaux semblables les mêmes pouvoirs.

2) À la critique anti-sentimentaliste s'associe ce nous pouvons nommer une argumentation rationaliste : Nagel et Stroud, notamment, énoncent des arguments en faveur des pouvoirs motivationnels et justificatifs de la raison, arguments qui rejoignent en les renforçant les propos anti-sentimentalistes. Nous tentons quant à nous de montrer l'inefficacité des propos humiens à répondre aux objections que constitue cette reformulation du rationalisme.

3) Certaines relectures positives de l'éthique humienne ont déjà rendu caduques certaines sources de ces critiques. Et, à ce titre, l'on ne saurait négliger leurs apports dans l'évolution du projet humien. Sauf qu'il convient par ailleurs de souligner, comme c'est le cas aussi aux chapitres 4,5 et 6, que la plupart des voies suivies dans cette évolution débouchent sur des considérations non défendables dans le cadre des *Traités*. Essentiellement, les défenses les plus raisonnables de l'antirationalisme humien partent d'une redéfinition des rôles de la raison et du sentiment qu'elles veulent ainsi attribuer au sentimentalisme humien : dans leurs redéfinitions, elles améliorent ou se voient forcées d'améliorer le statut de la raison. Mais, ce faisant, ces nouvelles attitudes philosophiques ne nuisent-elles pas à toute possibilité de parler de sentimentalisme? Ne nous offrent-elles pas comme voie de sortie une théorie non défendable dans le cadre du projet humien?

En redéfinissant le rôle du sentiment, en en critiquant l'usage excessif par les partisans de la définition orthodoxe du sentiment, la réinterprétation modérée de

l'antirationalisme humien tend à contredire la pensée du *Traité de la nature humaine* ou, du moins, s'en éloigne. En effet, reconnaître une fonction morale à la raison, n'est-ce pas consentir que les sentiments ne sont pas les seules sources des jugements moraux? Et dans ce cas, dans quelle mesure est-il toujours nécessaire de parler de sentimentalisme?

Pour parler en termes de versions de l'antirationalisme moral, disons qu'on distingue deux principales versions de cette tendance philosophique. Il se subdiviserait en antirationalisme rigoureux d'une part et en antirationalisme modéré de l'autre. Alors que le premier ne peut répondre efficacement aux questions concernant la simplification et l'incohérence, le second s'inscrit en faux contre le sentimentalisme lui-même. Les critiques rationalistes (type nagelien, stroudien, etc.), basées sur une interprétation orthodoxe de Hume, étalent les failles de l'antirationalisme humien et se présentent comme des anti-sentimentalismes. Mais aussi un discours de réhabilitation (type *Reason and Feeling* de Shaw) donnent à la pensée humienne une orientation modérée qui ne s'accorde aucunement avec le sentimentalisme.

Nous entendons : 1) d'abord présenter les arguments antirationalistes du *Traité de la nature humaine* et indiquer ainsi la source des critiques (concernant la simplification et l'incohérence) qui leur sont généralement opposées ; 2) ensuite prouver non seulement l'inaptitude des écrits humiens à répondre à ces critiques, mais aussi montrer qu'une relecture visant à racheter Hume vis-à-vis ces critiques aboutit à une impasse. Mais avant cela, il convient de donner une mise au point sur la conception humienne de la raison et sur son antirationalisme.

3.1. Généralités sur l'antirationalisme moral humien

D'abord qu'est-ce que l'antirationalisme humien?

Très tôt, dans le système que constitue son *Traité*, Hume définit ainsi la raison : elle n'est rien d'autre qu'un instinct parmi d'autres, *nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls* (T. 179) ; elle n'a pas tous les pouvoirs que lui attribuent généralement les rationalistes, pouvoirs qui la situeraient au-dessus de la nature sensible de l'homme.

Ce langage méprisant par rapport à la raison est remarquable dès le premier *Traité* où l'on surprend également Hume affirmant, par rapport aux troubles de sa propre vie, que

seule la nature répondrait là où nous interrogeons habituellement la raison⁷⁹. On se rappellera par ailleurs les idées centrales de ce premier livre : 1) tout ce qui passe par l'esprit est avant tout une perception, laquelle se présente soit comme une impression (une perception directe au contact de l'objet), soit comme une idée (une pensée qui s'établit à l'esprit à une certaine distance temporelle de l'expérience originelle) ; 2) les impressions sont le premier fondement aussi bien de la connaissance que de la moralité. Car elles reflètent plus fidèlement la nature tandis que les idées trahissent la réalité, s'éloignent en cessant de solliciter sa présence.

Comme on peut le constater, ces idées, prises ensemble, rendent problématique toute théorie éthique plaçant la raison au centre de ses principes. Elles jettent les bases de l'antirationalisme moral et constituent le cadre dans lequel Hume pose la question éthique, question qui se présente d'abord de la manière suivante :

Now as perceptions resolve themselves in two kinds, viz. impressions and ideas, this distinction gives rise to a question with which we shall open up our present enquiry concerning morals, whether 'tis by means of our ideas or impressions we distinguish betwixt vice and virtue, and pronounce an action blameable or praiseworthy? (T. 456).

À ce niveau (au tout début du *Traité* 3), la question éthique est posée avant tout en termes d'impressions et d'idées. Plus loin, le problème est plutôt examiné par rapport à la dialectique passion /raison, muable/immuable. Mais dans les deux cas, il s'agit, comme on pourra le voir, d'affirmer le caractère inessentiel de la raison dans la compréhension de la moralité. Car sur le deuxième élan, Hume privilégie la passion à la raison, le muable à l'immuable comme facteurs fondamentaux de distinction du vice et de la vertu, tout comme au premier il privilégie les impressions aux idées. Ainsi son antirationalisme se définit comme une réaction négative à différentes doctrines parmi lesquelles celle de Samuel Clarke, reprise un peu différemment par W. Wollaston⁸⁰, selon laquelle la vertu consiste à se conformer à des idées éternelles et immuables du bien, idées perceptibles par la raison (Clarke) ; il s'inscrit même en faux contre l'idée que nos pensées peuvent expliquer les actions. Plus précisément, Hume identifie ainsi les philosophes dont il critique la pensée :

⁷⁹ On peut considérer que, pour Hume, 'nature' ici veut dire 'sentiments qui nous mettent en contact avec l'univers et grâce auxquels nous le découvrons', trouvons solution même à nos problèmes les plus sophistiqués (*Idem.* p. 269).

⁸⁰ A. Leroy dans, *David Hume*, préfère présenter Wollaston comme celui qui a popularisé le rationalisme de Clarke en Grande Bretagne. p. 207.

Those who affirm that virtue is nothing but a conformity to reason ; that there are eternal fitness and unfitness of things, which are the same to every rational being that considers them ; that the immutable measures of right and wrong impose an obligation, not only on human creatures, but also on the Deity himself : All these systems concur in the opinion, that morality, like truth, is discern'd merely by ideas, and by their juxta-position and comparison (pp. 456-7).

Il s'agit donc d'interpréter les *Traité*s humiens comme une oeuvre opposée aux doctrines des philosophes divers qui fondent la distinction de la moralité dans la raison : Ceux qui comme Clarke soutiennent l'existence des relations éternelles qu'il faut reconnaître dans la nature des choses et de certaines concordances et discordances (fitness/unfitness) entre ces relations et les sentiments et les actions humaines⁸¹, ou ceux qui comme Balguy soutiennent que Dieu a placé en nous une capacité rationnelle dont relève toute considération morale. Et la raison dont Hume tente de prouver la faiblesse représente aussi bien les idées que des principes immuables découverts par le raisonnement.

La raison dont Hume affirme l'impuissance sur le plan pratique consiste, en effet, en toute connaissance de vérité abstraite ou empirique, toute croyance, toute évaluation comparative, tout calcul rationnel, etc. J. L. Mackie le dit peut-être mieux dans son *Hume's Moral Theory* en identifiant ainsi la position humienne :

His view is that all knowledge, whether of apriori truths or of empirical facts, all beliefs, and all rational calculation are by themselves inert. By themselves none of these things, which he includes under the heading of 'reason' in a broad sense, provides a motive for action, or for inaction either. None of these items, nor any collections of items from this list alone, can motivate anyone either to do anything or to refrain from doing anything. Motivation for or against any actions requires something else, what he would call a passion or sentiment, and more particularly a desire⁸².

Et il ajoute : « we can take him to be using 'reason' (...) in the broad sense which covers all knowledge, empirical as well as *a priori*, and all valid inference or calculation »⁸³. Ce qui, comme nous le verrons plus loin, ne va pas sans susciter des questions dans la mesure où il n'est pas clair qu'une raison vue sous un angle aussi large puisse être restreinte à un rôle purement instrumental.

Dans le T.1., Hume décrit la raison comme n'étant « rien d'autre qu'un instinct

⁸¹ Voir S. Clarke et W. Wollaston in Selby-Bigge, *British Moralists* ou Cochon in *Hume Studies*, V. 20, p. 184.

⁸² Mackie, J.L., *Hume's Moral Theory*. p. 1.

⁸³ *Idem.* p.2.

merveilleux et intelligible dans nos âmes qui nous transporte à travers un certain train des idées et les dote des qualités particulières » (T. 179). Cet instinct résulte des observations et expériences passées même si nous ne pouvons expliquer pourquoi il ne résulte que de telles expériences ni pourquoi la nature elle-même le produit (Ibid.).

Dans le T2 tout comme dans le T3, identifiée à l'entendement et à la science (T.413, 466), la raison se voit attribuer deux caractéristiques : elle est une faculté démonstrative en ce sens qu'elle « considère les relations abstraites entre nos idées » ou une réflexion projective (T.413-14) i.e. la raison-prévision.

Grâce à la raison démonstrative, nous associons des faits et des inférences, nous comparons celles-ci entre elles et portons également des jugements sur elles et sur leurs relations ; nous concevons des correspondances entre les objets, entre les faits et entre tous ceux-ci et les idées qui s'y rapportent ; grâce à elle, nous percevons les rapports entre des idées présentes à l'esprit, etc. C'est la raison-science que Hume associe à la découverte du vrai et du faux. Elle établit les liens d'accord et de désaccord entre des idées et entre ces idées et la réalité. Ainsi la raison est une faculté qui ne traite que des relations en tentant de les éclairer (Lire aussi T3, part.1, section 1, pp.455-70). Mais la raison est aussi une réflexion projective (la raison-prévision) : elle est active quand nous apercevons les effets des causes sans que ceux-ci ne se matérialisent. Elle fait vivre en quelque sorte les émotions qui ne sont encore que prévues. La prévision d'un danger, par exemple, suscite en nous une émotion,

'Tis also obvious, that this emotion rests not here, but making us cast our view on every side, comprehends whatever objects are connected with its original one by the relation of cause and effect. Here then reasoning takes place to discover this relation ; and according as our reasoning varies, our actions receive a subsequent variation (T.414).

Plus tard, dans le T3, la raison est évoquée en rapport avec sa fonction morale et qualifiée définitivement comme une instance secondaire par rapport aux sentiments. On se souvient que les T2 et 3 nient à la raison et le pouvoir de causer une action et celui de prévenir celle déjà dictée par nos sentiments. Et l'auteur en déduit que les règles de la moralité ne sont pas des conclusions de notre raison (T. 457) parce que, pour lui,

Reason or science is nothing but the comparing of ideas, and the discovery of their relations ; and if the same relations have different characters, it must evidently follow, that those characters are not discover'd merely by reason (T. 466-7).

Un jeune arbre qui cause la mort de l'arbre dont il est issu est simplement jugé comme un être obéissant aux lois de la matière et du mouvement. Il n'en est pas condamné. En revanche, un jeune homme qui tue son père commet un parricide jugé sévèrement par la société qui considère que le jeune homme avait le choix de ne pas le faire. L'on sait pourtant que si la raison permet d'identifier les relations père-fils, elle ne confère pas par cette découverte sa particularité à une relation considérée comme immorale. La turpitude qui est du domaine des passions ferait au contraire toute la différence.

Ce sont là les principales caractéristiques que Hume reconnaît à la raison. Ces caractéristiques ne font pas de la raison une faculté déterminante de l'action et de la moralité ou du jugement de goût ; une action, pour Hume, ne peut être jugée du point de vue de la raison. La raison influence notre conduite de deux manières seulement : «soit lorsqu'elle éveille une passion en nous informant de l'existence de quelque chose qui en est un objet adéquat, soit quand elle révèle la connexion des causes et des effets de façon à nous procurer les moyens d'exercice d'une passion donnée. » (T. 459).

Ainsi, en réponse à la question qui introduit sa pensée éthique “ si c'est par le moyen des idées ou des impressions que nous distinguons le vice de la vertu ”, Hume fournit une réponse antirationaliste. Il estime que les distinctions morales ne relèvent pas de la raison. Et à la partie 3, section 3 de son deuxième livre (pp. 413-18), l'auteur se livre à la démonstration de cet antirationalisme, démonstration à laquelle il renvoie très clairement dès la partie I, sect. 10 (p. 314) et à laquelle il ajoute force détails au troisième livre (partie I, sect.1, p. 458) consacré à la moralité et à la justice. Il tente d'y démontrer 1) que la raison à elle seule ne peut jamais être le motif de l'action ; elle est inactive et impuissante sans la force de la passion ; elle ne saurait causer une action opposée à celle que commande la passion ou empêcher ce que celle-ci nous dicte, “ *reason alone can never be a motive to any action of the will... it can never oppose passion in the direction of the will* ”(T. 413) ; 2) que la moralité est l'oeuvre des passions⁸⁴.

⁸⁴ Dans une interprétation standard de la conception humienne du rôle de la raison (A.MacIntyre, B. Stroud, R. Cohon, etc.), Hume affirmerait l'inactivité pure et simple de la raison. Selon cette interprétation, l'important à noter dans la position du *Traité*, ce sont les affirmations selon lesquelles les jugements moraux ne peuvent être des jugements de la raison parce que la raison ne conduit pas à l'action ; le bien fondé d'un recours à ces jugements, c'est que ces derniers guident notre action. La raison s'intéresse aux relations entre les idées, elle établit ou rapporte des évidences qui n'ont aucun pouvoir

L'argumentation antirationaliste humienne vise à saper les bases du rationalisme. Elle vise, pour utiliser l'expression d'A. Rorty, à «nettoyer les écuries d'Augias»⁸⁵, remettre d'abord à leur place ses adversaires. Car l'adversaire étant éliminé, il n'est plus nécessaire d'être parfait pour l'emporter, imposer son autorité.

Par ce procès du rationalisme, Hume a créé l'espace pour un nouveau débat opposant de nos jours Humiens et non Humiens, les uns voulant nier tout fondement aux plus célèbres des affirmations qui caractérisent l'antirationalisme des *Traité*s, d'autres estimant que, malgré tout, cette attitude philosophique est fondée même si certains de ses propos ne se défendent mieux qu'au prix de quelques amendements⁸⁶. Nous tenterons d'exposer les principaux termes de ce débat, mais avant cela, voyons en quoi consiste l'argumentation antirationaliste humienne elle-même.

3.2. L'argumentation antirationaliste

3.2. 0. C'est à partir du deuxième livre du *Traité de la nature humaine*, en sa partie consacrée aux « motifs qui influencent la volonté » (T.2.3.3) que Hume énonce pour la première fois son argumentation antirationaliste. Il y élabore toute sa critique des systèmes qui identifient vertu et conformité à une raison immuable, vice et non conformité à une telle raison (qui correspond assez souvent à une idée infaillible parce que divine). Il entend prouver que la raison seule, parce qu'elle ne peut constituer le motif d'une action volontaire et que sa nature ne lui permet d'agir sur la passion en la contrariant ou en l'orientant, ne peut fonder une opinion morale. Et, plus tard, au livre III, partie I, section I, il précise les conclusions qu'il voulait atteindre par cette argumentation. Dans cette partie du livre III, il apparaît ce que nous pouvons nommer une présentation globale de la critique humienne du rationalisme moral.

L'argument du livre III nous apparaît, en effet, comme le résumé de tous les autres qui interviennent à différents niveaux de l'oeuvre humienne. Il peut donc servir à orienter la lecture des deux principaux arguments antirationalistes mieux présentés au livre II.

Les deux principaux arguments, l'argument basé sur la distinction de deux types de

incitatif. Lire Mac Intyre, A., *A Short History of Ethics*. p. 169 ou Cohon, R., « On an Unorthodox Account of Hume's Moral Psychology », *Hume Studies* XX, 2, pp. 181-2.

⁸⁵ Idem. p. 130.

⁸⁶ Broiles dans *The Moral Philosophy of David Hume* ; D. Shaw, *op.cit.*, etc.

raisons et celui de la non représentativité du sentiment, visent toutes à justifier l'idée (soutenue à la section I du livre III) de l'impuissance de la raison dans le domaine pratique : « reason for itself is utterly impotent in this particular » (T. 457). Le premier part d'une prémisse circonscrivant tous les raisonnements en deux catégories seulement dont il prétend prouver l'inactivité, prémisse que sous-tend une autre idée, peut-être inexprimée, selon laquelle aucune autre forme de raison n'existe qui puisse par elle-même conduire à l'action. Le second quant à lui met l'accent sur la différence de nature entre raison et passion et, indirectement, souligne le fait que, si les passions supposées causer l'action ne peuvent être traduites ou représentées par des propositions rationnelles, ces dernières ne peuvent donc causer une action qui, elle, suppose un pouvoir d'influence, un engendrement des propensions à la base de l'action. Tous les deux arguments ne sont donc que des composantes de l'argumentation globale qui vise à prouver que les jugements moraux ne sont pas des jugements de la raison.

3.2.1. L'argument basé sur la distinction de deux types de raison (α) :

Selon cet argument, appelons-le « α », la raison opère de deux manières différentes : par démonstration ou par projection (*probability*) et elle n'opère d'aucune autre manière. Or aucune de ces formes de raisonnement n'a d'influence sur la volonté, ne peut causer l'action ou empêcher celle qui est en cours. Il n'est donc pas infondé de soutenir que les lois morales ne proviennent pas de la raison.

Pour comprendre le sens de ces affirmations, voyons comment tout ceci se présente dans les détails. Et dans ce cadre nous suivons l'analyse de D. Shaw dont nous empruntons certains des exemples, tout comme elle représente pour nous une manière actuelle de jeter un regard sur Hume, regard qui suscite sans doute des questions par rapport à la possibilité de soutenir le sentimentalisme.

3.2.1.1. *Le raisonnement a priori ou démonstratif*

Par raisonnement *a priori* ou démonstratif, il faut entendre l'opération de l'esprit qui s'intéresse aux idées. Par exemple, dans le cas d'une équation $2+2 = 4$, c'est le raisonnement *a priori* qui est en cours quand nous nous mettons à établir le sens de $2+2$, de l'égalité, de la valeur 4 en tant qu'identique au premier membre de l'égalité. C'est un raisonnement *a priori* qui nous permet d'établir la concordance entre les deux

membres de l'égalité et à dire que la relation entre les deux est fausse ou vraie. Ce mode de raisonnement s'occupe moins des événements du monde. Cette équation n'est pas un événement qui peut se produire dans le temps et dans l'espace. Dans ce raisonnement, la raison se contente d'établir des liens abstraits entre des objets et des idées et entre des idées et d'autres idées ; elle n'a pas d'influence (directe) sur la volonté, ce préalable nécessaire à toute action.

Il existe d'autres exemples des raisonnements démonstratifs comme ceux que constituent des jugements synthétiques *a priori* du genre « si quelque chose est complètement rouge, il n'est pas possible qu'il soit vert en même temps » ou des jugements analytiques comme « tout célibataire est une personne non mariée ».

Considérant cette série d'exemples, Hume peut alors se demander dans quelle mesure se représenter mentalement « $2+2=4$ » peut influencer une action, dans quelle mesure saisir un jugement comme « rien ne peut être rouge et vert en même temps », etc. peut être significatif et incitatif. Au contraire, en voyant ces exemples des usages de la raison et le silence de la volonté qui doit s'en suivre, on devrait s'apercevoir de l'écart entre la raison et la volonté. La démonstration et la volition sont totalement disjointes (T. 413). La raison vue sous tous ces angles ne peut causer un engagement de la volonté. Hume estime que quelque chose d'autre est requis pour que la volonté s'engage : un objectif ou un besoin. Et le raisonnement *a priori* n'a de sens que comme une aide pour l'accomplissement de nos désirs.

Hume recourt à l'exemple du raisonnement mathématique pour éclairer ce point de vue. Sa question revient à se demander ce que vaudraient les raisonnements mathématiques s'ils n'étaient commandés par différents besoins liés à divers domaines de nos activités : un marchand s'intéresse à l'arithmétique pour savoir à quelle somme d'argent correspond son stock, si celle-ci lui permet de payer ses dettes et s'approvisionner. De même, un ingénieur recourt à l'arithmétique pour estimer la somme du matériel que va lui coûter une construction.

Par elles-mêmes, les conclusions des raisonnements *a priori* comme les mathématiques ou leur saisie n'impliquent pas la volonté de grandir un stock, de se procurer du matériel de construction. Le raisonnement *a priori* ne joue qu'un rôle subalterne d'informer en termes de vrai ou de faux ; il ne commande donc pas la

volonté. Le point de départ de toute volition et de l'action, c'est le désir de payer ses dettes ou de réaliser une construction.

3.2.1.2. Le raisonnement causal

Le mode de raisonnement causal ou la raison projective est en cours quand nous projetons le regard sur ce qui peut nous arriver, comme une souffrance ou une peine. Ayant projeté le regard sur le futur, nous formons des raisonnements à la suite desquels nous agissons d'une façon donnée ou modifions nos choix d'action. Nous découvrons que certaines causes ne peuvent conduire qu'à tels effets et agissons en conséquence. La raison causale nous fait découvrir les liens de cause à effet, mais ce n'est pas par elle que les choses nous affectent, " the impulse arises not from reason, but is only directed by it " (414). C'est plutôt une certaine vision de la peine ou du plaisir possible qui nous éveille, et nous incite à agir ou réorienter notre action.

Hume applique le même raisonnement aussi bien à la raison démonstrative qu'à la raison projective. Car ici aussi, il affirme que la raison ne peut influencer nos passions et nos actions directement, mais seulement indirectement comme quand les effets auxquels la projection renvoie nous affectent dans la mesure où ils peuvent correspondre à nos désirs, à nos intérêts. Ainsi, par raisonnement causal, je peux comprendre que lever ma main attirera l'attention du président de la conférence, mais je ne la lèverai que si je désire attirer son attention.

Tout compte fait, l'engagement de notre volonté ne peut être pris comme un résultat de la raison. Le raisonnement causal est en soi neutre, on ne peut le considérer comme une source d'un acte ou d'un jugement moral, à moins qu'elle s'accompagne d'un sentiment motivationnel (un désir, etc.).

Comme pour consolider toutes ces déductions humiennes, D. Shaw s'attaque aux types d'objections qui peuvent être opposées à Hume et montre comment Hume devrait y réagir ; sa défense de l'antirationalisme humien ne va pas cependant sans invoquer certaines autres faiblesses de l'argumentation humienne qu'il n'avait aucune envie de révéler. Nous ne retiendrons que deux de ces objections juste pour donner une idée de la fragilité des affirmations humiennes.

La première objection est en rapport avec les combinaisons possibles des états

mentaux motivationnels. Peut-être pourrait-on reprocher à Hume de n'avoir pas exploré la possibilité que la combinaison du démonstratif (D) et du causal (C) puisse permettre de conclure à une certaine dynamique active de la raison. En effet, se demande Shaw, Hume considère-t-il que même une telle combinaison ne serait pas à elle seule incitative? Et si tel est le cas, pourquoi Hume ne le précise-t-il pas dans sa conclusion? D. Shaw estime que Hume aurait évité tout ennui en donnant cette précision, en montrant clairement que même une telle combinaison ne peut seule expliquer que quelqu'un s'engage à agir d'une façon ou d'une autre.

Mais que dirait Hume par exemple si les rationalistes lui retorquaient qu'un des deux types des raisonnements au moins, combiné à des jugements de valeur sur des cas pratiques comme « il est bon de réduire la misère », serait incitative? Pour Shaw, la réponse humienne consiste à dire que ces jugements pratiques (*pronouncements*) ne sont pas des actes ou des états purement cognitifs. Ils impliquent certains sentiments motivationnels ou au moins des dispositions à ces sentiments⁸⁷.

Mais ces remarques de Shaw voisinent d'autres critiques dont on s'étonne qu'elles n'aient pas interpellé l'auteur. En effet, les remarques reprochant à Hume de n'avoir pas prouvé que les combinaisons de plusieurs formes de raison ou d'une forme de raison avec un jugement pratique ne peuvent produire l'action évoquent une autre idée importante, à notre avis. Cette idée consiste en la question de savoir dans quelle mesure Hume peut prouver que les idées et les passions agissent toujours séparément, si, en théorie de l'action, il ne s'agit pas plutôt de voir, comme source de l'action, un état qui peut être une combinaison confuse des éléments de la raison et de la passion, sans que ce soit nécessairement un de ces principes en particulier. Cette observation rappelle la critique que Stroud adresse à Hume quand celui-ci prétend que seules les passions calmes fondent l'action morale⁸⁸. Nous aimerions ici souligner l'arbitraire de cette tendance à isoler dans leur fonctionnement la raison et la passion, arbitraire dont le soubassement est une conception trop simplifiée de la raison, une conception très dommageable à la compréhension de notre psychologie morale. Nous revenons sur ce point au § 3.3.

⁸⁷ Shaw, D., *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy*. p. 10.

⁸⁸ Cf. *Infra*. La discussion de Stroud intervient dans *Hume*. pp. 163-8.

3.2.2. Arguments de la non représentativité de la passion (β)

Cet argument n'est pas sans lien avec le précédent, l'argument α . Tout comme celui-ci, l'argument de la non représentativité, appelons-le β , se fonde sur une conception particulière de la raison. Dans son ensemble, la raison est « la découverte du vrai et du faux », elle saisit les accords et les désaccords entre la réalité et les relations entre les idées ou entre la réalité des faits et les idées qui s'y rapportent. Cette saisie est purement de l'ordre des idées, elle s'effectue à travers des copies de la réalité. Et, à ce titre, ses objets contrastent avec ceux des passions qui ne sont pas susceptibles de ces accords. Les passions ne sont pas représentables ; elles constituent « des faits originaux, complets en eux-mêmes, n'impliquant aucune référence à d'autres passions, volitions et actions » (T.458).

La question que pose cet argument est de savoir comment la raison qui agit par représentation (des faits) peut agir sur les passions qui ne sont pas représentables. Autrement dit, comme le pense Hume –le propos est sans doute attaquable-, si une chose ne peut agir sur une autre qui n'est pas de même nature pour l'orienter ou pour la contrer, dans quelle mesure la raison peut-elle agir sur la passion qui caractérise le jugement ou l'action morale alors qu'elle n'est pas de même nature qu'elle?

Cet argument est un de ceux que Hume reprend dans le T3, après sans doute son argumentation globale. Et la plupart des affirmations qui l'accompagnent ne constituent pas moins des points les plus importants –quoique controversés- de son antirationalisme : une bonne raison pour y consacrer une étude plus attentive.

Pour commencer, nous classons ces arguments (α et β) suivant la manière dont Hume les fait intervenir l'un après l'autre. Chaque fois, Hume fait intervenir β à la suite de α . Au livre II, dans ce qui paraît comme une argumentation en chaîne, l'argument β intervient même comme une des justifications de la conclusion de α ⁸⁹.

Cette conclusion α_3 serait la suivante : « puisque la raison ne peut jamais, à elle seule, ni produire une action, ni susciter une volition, j'en infère que cette même faculté

⁸⁹ La succession est en fait la suivante : d'abord apparaît un raisonnement α en trois propositions α_1 , α_2 , α_3 dans lequel α_3 est la conclusion de α . Mais α_3 est suivi d'autres affirmations factuelles dont α_3' qui la justifient. Enfin β (dans son ensemble) intervient comme pour justifier α_3' qui n'est rien d'autre que α_3 présenté d'une autre manière.

n'est pas davantage capable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou à une émotion » (T.414-5). Par la suite, viennent d'autres affirmations destinées apparemment à soutenir cette même conclusion : « il est impossible que la raison puisse avoir l'effet d'empêcher la volition » ou encore « la raison n'a pas d'influence originelle » (T.415). Mais surtout ces autres conclusions de α et, d'une certaine manière, des introductions à β comprennent la célèbre métaphore de la raison esclave des passions considérée parfois comme résumant tout l'antirationalisme humien. À cet égard l'argument β serait un argument en faveur de la thèse centrale ; il aurait un statut de méta-discours qui justifie qu'on lui porte une attention particulière.

Hume affirme, en effet, avant le deuxième argument antirationaliste que la « raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions ; elle ne peut jamais prétendre remplir un autre office que celui de les servir et de leur obéir » (T.415). Selon certaines lectures, ce propos paraît comme « le propos » de toute l'argumentation antirationaliste humienne. Et, à ce titre, tout ce qui s'ensuit (β), c'est-à-dire la différenciation entre passion et raison et toutes les idées corollaires, paraît comme la justification de cette affirmation qui, à son tour, intervient comme une des conclusions de α .

Après cette métaphore de la raison servante des passions, β lui-même se présente de la manière suivante :

A passion is an original existence, (...) [a] modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possess'd with the passion and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high. 'Tis impossible, therefore, that this passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason ; since this contradiction consists in disagreement of ideas, consider'd as copies, with those objects, which they represent » (T.415).

Dans cet extrait, on voit clairement revenir les acquis du premier argument : conformément à sa nature, la raison ne peut s'occuper que des jugements concernant le vrai et le faux. Et si telle est sa nature, l'argument consiste d'abord à établir le contraste entre cette faculté intellectuelle et le principe sentimental dont le pouvoir motivationnel a été prouvé. Le contraste consiste en ceci que la raison s'intéresse à la vérité des assertions tandis que la passion est du domaine du senti et de l'action. Pour faire des jugements concernant la vérité ou la fausseté, la raison opère au niveau des idées qui sont des copies des impressions et ses assertions peuvent être contredites une fois confrontées

à d'autres plus vraisemblables. La passion, quant à elle, n'a pas de copie et son caractère original est tel qu'elle ne peut être ni contredite ni jugée déraisonnable par la raison.

L'originalité et l'auto-suffisance des passions sont en tout cas présentées sans équivoque dans le *Traité de la nature humaine*. La passion ne peut être déraisonnable, seul le jugement peut l'être. " Une passion doit s'accompagner d'un jugement faux pour être déraisonnable ; et même alors, ce n'est pas la passion qui, à proprement parler, est déraisonnable, c'est le jugement " (T. 416). Pourvu que son impulsion soit conforme à son objet, la passion ne peut être dite déraisonnable ; elle est autonome. La raison (c'est-à-dire l'entendement) ne peut la condamner ou la justifier (Ibid.).

La seule façon dont une passion peut être contraire à la raison, c'est qu'elle s'accompagne d'un jugement faux. Et encore là, c'est le jugement qui est faux et pas la passion. Certaines analyses déjà évoquées au chapitre consacré à l'esthétique humienne éclairent peut-être un tel point de vue : il pleut dehors, j'entre et je vous dis qu'il pleut ; vous pouvez m'opposer un autre point de vue ou confirmer le mien selon ce que vous voyez dehors. Nous serons en train de discuter de la conformité de nos propos à la réalité. Nous sommes dans le domaine de la raison-science. Et nous discutons des idées qui peuvent représenter adéquatement la réalité.

Mais si j'entre et vous annonce que j'aime les couleurs de vos murs, vous ne sauriez en juger en termes de vrai ou de faux. Même si ces couleurs vous dégoûtent vous-même ou vous paraissent étourdissantes. Mon jugement est un jugement de valeur et n'est pas du domaine de la connaissance, mais du sentiment. Et nous ne saurions le juger du point de vue de la raison. Les jugements de valeur c'est-à-dire les jugements de goût et les jugements moraux ne peuvent être dites ni vraies ni fausses.

Et c'est ici qu'interviennent des métaphores illustratives de cette conclusion, métaphores que certains considèrent comme des envolées purement rhétoriques et peu caractéristiques du raisonnement β . Il n'est pas déraisonnable, écrit alors l'auteur, de préférer la destruction du monde à la moindre blessure de mon doigt, de préférer un moindre bien à mon plus grand bien :

- 'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger;
- 'Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin to prevent the least uneasiness of an Indian or person wholly unknown to me ;
- 'Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknoweldg'd lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the latter. A trivial good may from

certain circumstances, produce a desire superior to what arises from the greatest and most valuable enjoyment... (T. 416).

Mais en affirmant l'incorrigibilité de ces genres de préférences, Hume a-t-il en tête la pensée de ce qu'il veut réellement prouver? Ou bien se permet-il quelque exagération qui va sans doute au-delà de ce qu'il croit défendable, sans perdre de vue son objectif? Dans la mesure où il apparaît comme s'attaquant à cela même que le langage ordinaire présente comme étant proprement irrationnel, devons-nous dire qu'il se laisse simplement aller en adoptant une manière forte d'affirmer le contraste naturel entre raison et passion, l'autonomie des passions vis-à-vis la raison, alors qu'il aurait pu s'exprimer plus simplement et en finir tout de même avec les rationalistes qui voulaient assujettir la moralité à la raison? En tout cas ceci constitue un des points les moins discutés de l'antirationalisme humien. Et cela compte parmi les raisons qui font que l'auteur du *Traité de la nature humaine* reste perçu comme réduisant le rôle de la raison dans la mesure où celle-ci ne peut même pas juger d'un événement passionnel.

Pour D. Shaw, ces métaphores ne sont que pure rhétorique, mais ceci est sujet à débat parce que les préférences que Hume y évoque comme étant justifiées ne s'opposent pas au rôle et à la place que les arguments α et β attribuent à la raison, un rôle instrumental, si l'on peut ainsi dire.

Shaw peut y rétorquer en disant, par exemple, que considérer la raison comme n'ayant pas assez de pouvoir, ne signifie pas en tant que tel que la passion elle-même en a assez et que son pouvoir dépasse celui de la raison, ce qui voudrait dire que Hume se contente de critiquer les excès antirationalistes et que cependant l'allure générale de sa théorie permet de conclure à un partenariat égal entre raison et passion⁹⁰. Mais comme nous essayons de le faire comprendre à travers tout ce chapitre, à cela nous répondrions en disant qu'une telle lecture s'effectue au détriment de ce qu'elle prétend sauver ; elle porte sur une doctrine en vue de la racheter, mais elle finit par la détruire. Hume n'aurait pas donné au *Traité* tous ses élans si sa conviction était que la raison et la passion fonctionnent en stricte collaboration. Et personne ne l'aurait jamais classé comme un antirationaliste. Ou, du moins, il n'y aurait aucune raison de penser à ce que nous avons

⁹⁰ Ceci est impliqué par sa logique de partenariat égal entre raison et passion que Hume aurait dû faire ressortir dans ses conclusions.

nommé « projet humien ».

On nous accordera en tout cas qu'interpréter l'antirationalisme humien à la manière de Shaw est une manière de dire que la seule façon dont on peut défendre Hume, c'est de lui prêter un profil d'antirationaliste modéré⁹¹ et donc que le projet humien tel que nous l'avons thématiqué n'est pas défendable par l'oeuvre de Hume.

Avec le schéma de la succession des arguments que nous avons à peine suggérée, il faut considérer que les deux arguments tentent de justifier ce que Daniel Shaw nomme le *Main argument*. Leur signification pour la tradition philosophique semble être de dire qu'il faut revoir le fondement de la moralité. Et, dans la mesure où celle-ci ne peut se fonder que sur deux principes, alors la négation du principe dominant dans la tradition, la raison, doit impliquer le recours au sentiment. La totalité des arguments, disions-nous, concourt au soutien de l'affirmation centrale : les lois morales, les distinctions du vice et de la vertu ne sont pas l'oeuvre de la raison. Et c'est là une façon d'affirmer que les sentiments constituent le cadre dans lequel toute théorie éthique doit se constituer. La vertu, nous dit Hume, est l'oeuvre des *passions calmes*. L'être humain n'a pas que des passions violentes. Il a aussi des passions calmes qui, se mesurant aux premières, peuvent prendre le dessus. Les passions ont donc un pouvoir moralisateur parce qu'on compte, parmi elles, celles dont la caractéristique constitue ce que nous appelons "force de l'âme" et qui correspond à ce que nous désignons généralement par "raison". Ce sont ces passions calmes qui agissent souvent sur la volonté et nous épargnent des désastres que causeraient les passions violentes. C'est la manière pour Hume d'en finir avec le rationalisme : montrer que ce qu'on attribue souvent à la raison n'est que l'oeuvre des passions ; ce que nous prenons parfois pour l'oeuvre de la raison, en termes de motivation de l'action, n'est souvent que l'effet d'une passion calme.

Pour nous résumer, disons que la démarche de β consiste à célébrer la disparité inéluctable entre la raison et la passion et à en tirer comme conséquence : 1) que la passion ne peut subir aucune loi de la raison ; 2) que la propension ou l'aversion qui engendre directement l'action n'est pas due à la raison ; 3) que la raison n'est donc pas la cause de l'action.

⁹¹ L'attitude est assez commune chez les Humiens qui préfèrent référer au ton des *Enquêtes* pour donner l'image de ce que Hume voulait défendre.

3.2.3. L'argument global

Hume présente sous forme d'un argument général ce qu'on peut considérer comme la conclusion de sa démarche antirationaliste. C'est par la suite qu'interviennent les autres arguments qui, eux, procèdent de la psychologie de l'action, sans doute pour expliciter l'argumentation générale.

Nous n'entendons pas ainsi consacrer une grande analyse à cette argumentation globale. Car, en traitant des deux principaux arguments du livre II (ce que nous avons fait aux sections 3.2.1. et 3.2.2.), nous étions en train d'examiner des éléments de cette argumentation globale. Tout au plus devrions-nous peut-être en dire quelques mots maintenant, le temps de jeter la lumière sur le contenu de cette présentation globale et de montrer ainsi que ce contenu fait l'objet de ce que les arguments particuliers présentent dans les détails. Hume énonce cet argument global de la manière suivante :

Since morals...have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason ; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason (T.457).

Ce que Hume semble nous dire dans cette vue globale, c'est que l'activité attestée des jugements moraux contraste avec l'inactivité de la raison. Les jugements de l'entendement sont trop calmes et paisibles, *calm and indolent*, pour que nos codes moraux, dont nous connaissons la capacité de gouverner nos actions, en dépendent. C'est pire fantaisie de métaphysicien que de faire dépendre ce qui est de l'ordre de l'action d'un principe inactif : « an active principle can never be founded on an inactive » (Ibid.).

La pensée et l'entendement (la raison) ne sont pas capables d'établir les frontières du bien et du mal ; supposer le contraire, c'est vouloir dire que le caractère du vice et de la vertu se trouvent en certaines relations objets-idées, idées-idées ou sont une réalité de fait découverte par le raisonnement, parce que la pensée et l'entendement ne s'occupent que de la comparaison des idées ou des inférences de faits.

En effet, selon Hume, il n'existe que quatre types de relations qui caractérisent la raison : la ressemblance, la contrariété, les degrés de qualité, les proportions de quantité et de nombre. Or ces relations se rapportent non seulement à des actions et passions humaines mais aussi à des états remarquables chez des êtres rationnels comme chez ceux

dénués de raison, des objets inanimés. L'affirmation, c'est donc que si le mérite moral était du domaine de simples relations dont s'occupent la pensée et l'entendement, même les êtres non humains en seraient susceptibles parce que, dans la plupart des cas, les mêmes relations peuvent s'établir par rapport à différents événements concernant tous les êtres de toutes les espèces.

A quiconque prétendrait que Hume n'a pas énuméré toutes les relations possibles, ce qui reviendrait à dire que les possibilités restent ouvertes quant à démontrer que la raison s'exprime sous d'autres formes de relations, l'auteur des *Traité*s indique deux conditions qui doivent être remplies pour suggérer quelque autre relation.

- Première condition : “ les qualités morales de bien et de mal appartiennent aux *actions de l'esprit* et sont tirées de notre situation à l'égard d'*objets extérieurs* ”⁹². Les autres relations devraient donc émaner de ce rapport esprit-objet et non s'appliquer seulement à l'un ou à l'autre ;
- Deuxième condition : si l'on prétend “ qu'il y a une différence abstraite et rationnelle entre le bien et le mal ainsi qu'une concordance et une discordance naturelles entre les choses, on suppose non seulement que ces relations, en tant qu'éternelles et immuables, sont les mêmes quelle que soit la créature douée de raison qui les considère [et] que leurs *effets* sont nécessairement identiques”. Il faut donc montrer non seulement que ces relations existent, mais aussi qu'elles ont un pouvoir de contrainte pour obliger la volonté humaine ou divine.

Considérant qu'il s'agit là des conditions qu'on ne saurait remplir, Hume conclut :

-que le caractère vertueux ou vicieux ne réside pas dans les relations qui constituent l'objet de la pensée et de l'entendement ;

-que la distinction entre la vertu et le vice n'est pas l'oeuvre de la raison.

La lecture humienne de Daniel Shaw, qui nous paraît assez explicite sur ce point, fait l'analyse suivante de cet argument qu'il considère comme le principal argument antirationaliste du TNH, *the main antirationalist argument* (M.A.R) :

Le M.A.R se réduit à un syllogisme simple.

1. La moralité influence les actions et les affections

⁹²Italique ajouté. Lire pp. 463-6.

2. Or la raison elle-même ne peut avoir cette influence
3. Les lois morales ne sont pas des conclusions de la raison.

Prise isolément, la majeure de ce syllogisme ne pose aucun problème et il semble à Shaw que Hume l'appuie sur des évidences empiriques et conceptuelles. Ce critique évoque des idées précises de Hume : nous sommes tous convaincus qu'apprendre des règles de morale nous pousse à agir dans un certain sens, sinon, pourquoi nous donnerions-nous tant de peine à inculquer des préceptes qui n'auraient aucune efficacité? Un anthropologue qui, observant les moeurs réelles d'une société, ne verrait rien qui ressemble au code de moralité de cette société, devrait avoir raison de remettre en cause la sincérité d'une telle société. Par ailleurs, le fait de classer la morale dans le domaine de la philosophie pratique plutôt que dans celui du spéculatif suppose que les philosophes considèrent généralement comme acquis son pouvoir d'influencer les passions et les actions (T. 457).

Mais quel est le sens de cette deuxième justification? Comment Hume qui n'a pas l'habitude de fonder son opinion sur l'histoire de la philosophie, sur ce qui est communément accepté par les philosophes peut-il, cette fois, se fier à cette raison historique? La réponse humienne consiste à dire que ce n'est pas en vain qu'une telle classification s'est faite. L'expérience courante la soutient : nous agissons toujours en tentant de nous conformer à des devoirs, nous renonçons à une action parce que nous la jugeons injuste (T. 457).

Shaw tient cependant à souligner une certaine faiblesse dans la mineure de ce syllogisme, faiblesse qui aurait dû se transmettre à la conclusion. Dans cette proposition, Hume estime que la raison, à elle seule, ne peut jamais influencer les passions et les actions. Pour Shaw, le langage modéré de la mineure aurait dû se refléter dans la conclusion tout simplement parce que dire que la raison seule n'a pas un pouvoir n'implique pas qu'en aucun cas la raison ne peut avoir ce pouvoir. Peut-être pourrait-on opposer à Hume, ajoute Shaw, que, cela étant, rien ne justifie la négation du pouvoir motivationnel à la raison? Car si l'on considère qu'une combinaison de la raison et d'autres facteurs permet à la raison d'acquérir cette capacité d'influencer les affections et les actions, il y a là un sens dans lequel on peut dire que les lois morales sont quand même des conclusions de la raison. Et Shaw continue en suggérant que l'argument

humien soit amendé et que sa conclusion soit : « les lois morales ne sont pas des conclusions de la seule raison »⁹³.

Les prémisses essentielles de cette déduction dépendent d'un présupposé selon lequel la raison s'occupe simplement du vrai et du faux, tandis que la passion est du domaine de la motivation et de l'action. Ces prémisses, comme on peut le voir, ont suscité des critiques : elles ont poussé certains commentateurs à s'interroger sur le fondement de cette répartition. Nagel, Broiles, etc.⁹⁴ ne semblent pas convaincus par les idées selon lesquelles : 1) la raison n'est concernée par rien d'autres que la connaissance du vrai et du faux ; 2) que la passion ne peut être dite raisonnable ou déraisonnable ; 3) que les passions n'ont pas de contenu rationnel. Ces affirmations dénotent une conception trop étroite aussi bien de la raison que de la passion, conception qui fait qu'on ne peut plus voir la dimension de la passion communiquant avec la raison ni se rendre à l'évidence que la raison peut susciter toute sorte d'état d'esprit, y compris la passion.

Dans la suite de ce chapitre, nous jetons de la lumière sur quelques angles sous lesquels cette césure peut être attaquée. Car, comme nous l'avons annoncé à l'introduction de ce chapitre, il s'agit de dénoncer le réductionnisme qu'une telle césure implique.

Nous entendons partir de certaines relectures de l'antirationalisme humien qui mettent toutes l'accent sur la fragilité de l'argumentation humienne (tendance rationaliste et tendance humienne modérée). Et ce même si toutes ne s'accordent pas sur le sort qu'il faut réserver à l'antirationalisme humien. C'est par l'analyse de ces lectures que nous tentons de souligner le réductionnisme humien. Mais, en plus, nous soutenons quant à nous que la lecture modérée est par ailleurs nuisible au projet humien. Au fond, le fait lui-même de proposer déjà une lecture modérée de l'antirationalisme, n'est-ce pas un signal d'alarme clair, un avertissement contre les conséquences de l'antirationalisme?

⁹³ Shaw, D., *Op.cit.* pp. 1-5.

⁹⁴ Pour l'opinion de Nagel, lire *Possibility of Altruism*, p. 64.

3.3. Perspectives d'anti-sentimentalisme

3.3.1. Des opinions rationalistes

Thomas Nagel est l'un de ceux qui critiquent le réductionnisme humien à l'égard de la raison. Si nous pouvons ainsi l'interpréter, Nagel considère que Hume commet deux principales erreurs. Ce dernier se trompe non seulement en pensant que toute motivation est le fait du désir [comme si tout désir impliqué dans le processus de l'action devait jouer un rôle motivationnel premier], mais aussi lorsqu'il établit une séparation entre raison et passion au point de penser que seule une croyance peut être jugée rationnelle et non le désir en rapport avec cette action. Pour Nagel, les deux points de vue, qui constituent l'erreur humienne, équivalent une négation de l'existence de la raison pratique⁹⁵, et ils sont insoutenables si l'on considère que ce qu'est réellement avoir une raison d'accomplir une action comprend aussi bien un aspect justificatif et un aspect motivationnel qu'on peut ramener à la raison. Quand nous pensons avoir raison de faire quelque chose, nous considérons que ce quelque chose est justifié. Et en pensant ainsi, nous sommes motivés à le faire. On ne peut donc pas toujours définir la motivation de l'action en ignorant la raison, tout comme on ne peut prétendre qu'un désir ne doit pas être évalué du point de vue de la raison.

De manière plus schématique, disons que la critique nagelienne à l'égard de l'antirationalisme humien suit une double démarche : elle se manifeste à travers une objection anti-sentimentaliste (une opposition aux thèses sentimentalistes⁹⁶ à l'égard du rôle de la raison) et se termine par une argumentation rationaliste (une manière de prouver non seulement que la raison interagit avec le désir, mais aussi qu'elle est, dans beaucoup de cas, le motif de l'action).

Le propos anti-sentimentaliste nagelien, apparaît au chapitre V de *Posibility of Altruism*. L'auteur part d'une distinction de deux types de désirs : ceux qui nous motivent à l'action aussitôt qu'ils nous affectent, comme la faim et la peur tout court (A) et ceux qui sont motivés, comme le désir de boire de l'eau avant de participer à un marathon

⁹⁵ Nagel a certainement en tête de défendre la célèbre idée kantienne de la possibilité que la raison pure soit pratique, qu'elle soit capable de déterminer la volonté sans que sa force ne lui vienne de quelque inclination (p. 64).

⁹⁶ Par « thèses sentimentalistes à l'égard de la raison » il faut entendre les différents arguments contre le pouvoir motivationnel et la fonction morale de la raison, arguments tendant, par conséquent, à montrer que seuls les sentiments ont ce pouvoir et cette fonction.

alors que peut-être l'on n'a pas soif au moment de boire de l'eau ou que boire de l'eau n'est aucunement plaisant au moment où il convient de la boire (B). Non sans concéder que ces genres de désirs qui nous arrivent simplement (la faim, la soif...) motivent des actions, Nagel tente de prouver que si certains désirs (B) sont seulement impliqués par un raisonnement, alors il faut reconnaître à la raison une fonction motivationnelle. Car, dans le cas où le jugement est la source du désir, on devrait dire que ce jugement est la véritable source de la motivation. Nagel pense, comme le montre son exemple plus haut, qu'il est difficile de prouver que toute autre chose qui motive un désir de type B doit être elle-même un désir. Il s'oppose ainsi à la tentation d'associer une ascendance causale du désir à toute action⁹⁷.

Ce point est plus élaboré sous le §5.2 ; nous le présentons ici très sommairement dans le simple but de souligner que, selon Nagel, l'argumentation antirationaliste basée sur une théorie de la motivation n'est pas solide puisqu'elle soutient à tort que la raison ne peut être le principal facteur de motivation.

Comme on peut le voir, cette objection anti-sentimentaliste prépare le second propos nagelien qu'on peut considérer comme l'argumentation rationaliste. Le but de celle-ci est de montrer que l'engagement de la volonté à partir de la raison est possible. Et afin de réaliser ce but, Nagel croit utile de mettre l'accent sur la possibilité d'agir pour une raison prudentielle. Cette possibilité, pense-t-il, prouve non seulement que nous n'agissons pas simplement par désir, mais aussi que la raison est pratique, si nous pouvons lui attribuer ce langage kantien.

L'action a des liens avec le jugement pratique et qui dit jugement pratique dit non seulement la ou les raisons de croire quelque chose, mais aussi la ou les raisons de vouloir, d'accomplir une action. Ces raisons peuvent être considérées comme seulement justificatives au sens où, souvent, elles n'apparaissent que quand on s'interroge sur l'action antérieure. Mais Nagel pense : « the judgment that one has reason to do something includes the acceptance of a justification for doing it, and (...) this is its motivational content »⁹⁸.

À titre d'exemple, le jugement selon lequel il est utile d'apprendre l'italien parce que

⁹⁷ Nagel, T., *Idem.* chap. V.

⁹⁸ Nagel, T., *Possibility of Altruism.* p. 65.

je pense que je serai en Italie dans six semaines, est la source même de la motivation de le faire. Quand je reçois une information selon laquelle je dois effectuer un stage en Italie dans six semaines, il s'en suit un raisonnement pratique du genre : en Italie, j'aurai besoin de parler italien, mais comme je ne connais pas cette langue, je dois l'apprendre pour qu'au moment de désirer la parler j'en sois capable. Je pars d'une prédiction, d'un jugement sur ce que sont les choses ou ce qu'elles seront *ceteri paribus*. Ceci me permet de voir l'action en prévision de ce désir futur comme étant fondée ; l'action actuelle en prévision du désir et de l'action futurs est justifiée et, par le fait que je la juge justifiée, je suis motivée à l'accomplir. Dans le langage stroudien, autant parler de divorce entre le sentiment présent et l'action actuelle. Je n'agis ici, dirait Nagel, que par pure considération rationnelle et non pas parce qu'agir maintenant correspond à un plaisir que j'entends éprouver maintenant.

Le jugement selon lequel j'aurai raison de parler italien d'ici à six semaines peut être vu comme « un jugement selon lequel certains actes ou désirs de ma part seront justifiés à ce moment-là »⁹⁹. Et c'est la connaissance ou la croyance dont je suis dépositaire au moment présent, la pensée selon laquelle il me faut apprendre l'italien et des considérations du genre « sinon comment pourrai-je commercer avec les Italiens? » qui me motivent à apprendre.

Qu'en est-il, pour Nagel, de la propension que je dois avoir maintenant pour que l'apprentissage lui-même soit possible? Nagel ne répond pas directement à cette question, mais on peut faire cette hypothèse que, pour lui, l'idée qu'une telle propension doit exister ne saurait nuire au raisonnement rationaliste qui inscrirait plutôt cette propension parmi les attitudes motivées et donc secondaires par rapport aux considérations rationnelles sur mon futur.

À cet égard, dire qu'un désir approprié (d'apprentissage) s'est produit n'est qu'une autre façon de dire : ces considérations rationnelles nous ont motivé¹⁰⁰.

À partir de cet exemple du futur voyageur, Nagel, qui veut montrer que la raison prudentielle est possible, peut donc tirer les conclusions suivantes :

-s'il y a désir d'apprendre quand j'entreprends l'apprentissage, il a été lui-même

⁹⁹ Nagel, T., *Idem*. pp. 63-4.

¹⁰⁰ *Idem*. p. 29, § 3.

motivé et, de ce fait, ne constitue pas la véritable source de l'action ;

-le point de départ est un jugement sur ce que sont les choses ; ce jugement justifie l'apprentissage et, se fondant sur lui, je peux dire : « je dois apprendre l'italien » ; ce qui veut dire que je suis motivé par des considérations qui se soldent par le jugement (prononcement) accompli en ce moment et non un désir (de parler italien dans le futur) qui n'a pas d'objet présent, mais seulement futur.

L'opposition nagelienne à l'antirationalisme humien en général et au réductionisme en particulier se dégage ainsi clairement dans la mesure où l'auteur croit être parvenu à une bonne démonstration de la possibilité de la raison pratique¹⁰¹, i.e. la possibilité que l'action soit le produit d'un raisonnement pratique et des jugements qu'il comprend.

Ces critiques nageliennes sont reprises de manière un peu différente dans *Hume* de Barry Stroud. Dans ce manuel, l'auteur questionne sur la rectitude de l'idée selon laquelle seul un désir, considéré comme un événement mental particulier, motive. Stroud révoque en doute l'idée selon laquelle le désir est le seul facteur motivationnel, tout comme l'ensemble de l'argumentation antirationaliste humienne lui paraît discutable.

Pour Stroud, il est certainement fondé de dire que deux facteurs sont nécessaires à la motivation, la raison et un désir ou une propension. La raison seule ne peut conduire à l'action ; pour que la motivation soit possible, il faut quelque chose d'autre en plus . Et la question importante que Stroud évoque immédiatement consiste à se demander pourquoi nous devrions conclure que ce « quelque chose d'autre » doit nécessairement représenter plus qu'une simple disposition en vertu de laquelle, une fois la croyance acquise, nous sommes dans des conditions de pouvoir agir.

Stroud en arrive à cette question en s'appuyant sur le fait que le scepticisme humien ne permet pas d'établir une relation de causalité entre deux événements distincts A et B. Dans la logique humienne, il n'y a rien dans un événement A, considéré en lui-même, qui permet de tirer une conclusion qui le dépasse de manière à le considérer comme la cause de B. C'est par habitude de voir B se produire à la suite de A que nous nous hâtons de conclure à la causalité (T. 183).

¹⁰¹ Nagel s'inscrit résolument dans une perspective kantienne. Il distingue la raison pratique de la raison théorique en ces termes : « practical reason is a reason to do or want something, as theoretical reason is a reason to conclude or believe something ». Cf. *op.cit.* p. 64, §4.

Appliqué à la question de la nature du désir qui doit compléter la raison pour que l'action ait lieu, le scepticisme humien nous place devant une alternative. 1) Ou bien nous considérons le « quelque chose d'autre » comme un événement particulier et, dans ce cas, Hume doit être vu comme contredisant en quelque sorte son scepticisme. Car il se retrouverait soit à dire que c'est le désir (événement particulier) qui cause l'action, et cela ne s'accorde pas avec sa pensée de la causalité, soit à dire que le désir complète la croyance et font ensemble l'événement complexe A qui cause B, et le résultat serait le même. 2) Ou bien alors, nous sommes tenus d'imposer à l'invocation humienne du désir ou de la propension, nécessaire à la motivation, une lecture dispositionaliste. Nous serions dans l'obligation de dire qu'une manière raisonnable de comprendre le désir humien consiste à saisir celui-ci comme représentant simplement la disposition à agir une fois la croyance établie. Et c'est cette option qui intéresse Stroud selon qui l'idée humienne de la nécessité du désir n'est raisonnable que si elle vise à dire : « la croyance seule ne peut motiver si elle ne s'accompagne pas d'un désir ou d'une préférence, sans que cela n'implique l'existence de deux événements distincts ». Stroud résume ainsi toute cette remarque :

It can be quite true that there are two parts or aspects of the production of an action –belief and desire or propensity- without desires or propensities themselves being particular mental items. A 'mere' belief alone would never lead a person to act unless that person were such that, when he gets a belief of that kind, it leads, or tends to lead, to action. And being in some such dispositional state might be all that having a certain desire or propensity consists in. It needs not be an additional mental item that itself produces the action. ¹⁰²

Tout comme, pour Nagel, parler de désir approprié à l'action ne revient, dans certains cas, qu'à invoquer le simple fait que nous sommes motivés, pour Stroud « désir » doit peut-être seulement invoquer la disposition à agir quand on est motivé.

L'argument stroudien est sans doute très ambigu. Par son biais, l'auteur entend montrer que la vérité de l'impuissance de la seule raison n'implique pas la vérité de l'existence d'un événement sensible particulier, distinct de la croyance, qui serait à la source de l'action. Mais cet argument ne nous permet de dire si, pour Stroud, Hume devait alors reconnaître que la raison est une source importante de motivation dans la mesure où elle serait le seul événement clair qui rend opérationnel tout celui qui a une

¹⁰² Stroud, B. *Hume*. p. 168. Pour suivre tout le raisonnement voir aux pages 167-8.

disposition, ou s'il pense que Hume aurait dû remarquer le fait que le « quelque chose d'autre » qui doit intervenir n'est pas réellement insensible aux jugements de la raison.

Mais comme on peut le voir, la vérité de l'une ou l'autre de ces propositions suffit à contredire le sentimentalisme. Faire du désir ou de la propension une propriété activée par la raison, c'est vouloir dire que la raison est en dernière analyse la cause de l'action. Se contenter de réinterpréter le désir autrement que comme une perception, un sentiment autonome, c'est dire qu'il n'y a pas en tant que tel de sentiment à la source de l'action. C'est mettre l'accent sur le rôle instigateur des considérations rationnelles qui sont le seul événement clairement établi.

C'est ainsi qu'on peut reformuler l'anti-sentimentalisme de la lecture stroudienne de Hume. Stroud suggère que le désir ou la propension qui suit le raisonnement ou la croyance soit pris dans un sens qui n'est pas uniquement humien ou pro-humien. En note 12 du chapitre VII, en particulier, invoquant la conception davidsonienne du désir, il affirme : « It is quite likely, for example, that the notion of desire cannot be understood separately from that of belief, and vice-versa ». Et il a tendance de là à effectuer une lecture rationaliste des textes humiens, comme quand il dit : « When Hume says that desires or propensities are passions or emotions he does not mean only that they are feelings. He is even more concerned to show that they are not arrived at by reasoning, and hence that reason alone can never produce action »¹⁰³.

Il y a en tout cas un deuxième aspect de sa lecture humienne (aux pages 160-650) qui rappelle, sinon l'argumentation rationaliste de Nagel, à tout le moins, la critique anti-sentimentaliste de celui-ci. Stroud estime aussi que Hume n'a pas démontré que la raison seule ne peut conduire à l'action.

L'argumentation rationaliste stroudienne part de la dénonciation d'une certaine inconstance qui caractérise la compréhension humienne de la notion de raison. En opposant les passions à la raison et au raisonnement, Hume semble réduire toute la raison à des propositions qui sont des entités abstraites. Et rien ne permet de penser que la raison ainsi définie peut, tout seule, causer une action. Ce concept de raison est limité, laisse de côté une grande part de ce qui est connu comme appartenant à cette faculté ; il

¹⁰³ Ibidem. Pour suivre le raisonnement, voir aussi p. 264.

ignore notamment la raison en tant que processus mental¹⁰⁴.

Dans la mesure où Hume définit aussi la raison comme la découverte du vrai et du faux, ne devrait-il pas se prêter à saisir la raison et le raisonnement comme comprenant plus que ces simples objets de la raison, ces propositions abstraites ? Et ceci ne permet-il pas d'établir un parallélisme entre les propensions ou aversions qu'engendrent les passions et celles que suscitent la raison ?

Découvrir ce qu'est une chose, c'est être en état particulier par rapport à cette chose, c'est avoir une attitude par rapport à cette chose. Découvrir la vérité d'une proposition, c'est être en état de croyance. Ce que je crois peut être vrai ou faux, mais le fait de croire lui-même (*believing*) ne le peut pas. De même qu'il en est du rapport entre ce que je crois et la passion. Quand je crois à quelque chose, je suis également dans un état non représentable comme quand je suis fâché ou haut de six pieds. Il en appert que Hume aurait dû trouver un argument indépendant pour montrer qu'un seulement des deux états (*passion & believing*) peut motiver et non un autre ? Hume, dit-il, a besoin de prouver pourquoi par exemple les sentiments particuliers ou propensions auxquels la raison ainsi conçue conduit ne peuvent causer l'action alors que ceux auxquels la passion conduit le peuvent (p. 161). À moins de montrer, ce qu'il n'a pas fait, que le « believing » comme résultat d'un raisonnement n'est pas elle-même une propension, Hume a le pari d'expliquer pourquoi un type de propension peut être vu comme motivant tandis qu'un autre ne le peut. Sinon, c'est à juste titre qu'il faut parler de simplification et de coupure arbitraire entre raison et passion, de méprise par rapport à l'influence mutuelle entre les deux principes et par rapport à leur pouvoir motivationnel.

If, as it seems, believing something can have such effects even though the propositions involved do not, and if as Hume allows, we can discover or come to believe things by reason or reasoning, then the argument considered so far does not show that it is impossible for reason or reasoning alone to cause action (161, §2).

En conclusion, les principaux problèmes de l'antirationalisme tiennent à son réductionnisme à l'égard de la raison. Et, à moins de redéfinir ce qu'il entend par désir, Hume n'est pas justifié de conclure à l'exclusivité motivationnelle qu'il accorde au sentiment. Hume devrait en être conscient d'autant plus qu'il croit fonder son idée de la généralité sur un principe sous-entendu de rectitude : mon ennemi actuel peut mériter

¹⁰⁴ Lire surtout aux pages 159-60.

mon approbation, mais aussi la sagesse d'un Grec ancien peut continuer à mériter notre respect alors que ces derniers appartiennent à une époque à laquelle nous ne nous sentons pas liés. C'est que, nous dit Stroud, il faut reconnaître que nos jugements moraux et esthétiques ne sont pas des traductions aveugles de nos sentiments actuels. Nos jugements moraux ou esthétiques sont des jugements disant ce que nous devrions ressentir en observant un objet. Ne pouvant s'identifier à des sentiments immédiats, ces jugements ne correspondent qu'à des sentiments qu'on se représente par le raisonnement¹⁰⁵. Hume reconnaît en quelque sorte qu'un certain divorce est nécessaire entre sentiment immédiat et approbation et, par conséquent, il devait reconnaître qu'un certain rôle de la raison est indubitable.

3.3.2. Un discours de réhabilitation

Nagel et Stroud s'inscrivent en faux contre le réductionnisme des théories humiennes de l'action et de la moralité quant aux rôles de la raison et des passions. Et, à se fier à leurs critiques de la philosophie morale de Hume, on ne peut que rejeter un point de vue antirationaliste. Mais, pour rendre justice à la théorie du TNH, nous ne saurions conclure ce chapitre sans examiner ce qu'un lecteur pro-humien dirait de la prétention anti-sentimentaliste.

Et comme nous l'avons dit, *Reason and Feeling* de D. Shaw constitue un bon exemple de réponse humienne aux critiques rationalistes. Sa sensibilité vis-à-vis les failles de l'argumentation antirationaliste des *Traité*s ainsi que son ambition, malgré tout, de ressortir les points positifs de cette argumentation, fait de ce livre un exemple raisonnable de réaction humienne aux critiques rationalistes.

Shaw a d'abord voulu éclaircir ce qu'il considère comme problématique dans l'économie de l'oeuvre morale de Hume, avant de montrer pourquoi la théorie humienne mérite d'être défendue et, de ce fait, pourquoi ceux qui s'y objectent se trouvent dans l'erreur. Voilà ce qui, à notre avis, en fait une étude qu'il convient de confronter aux analyses de Nagel et Stroud. Seulement, à partir de sa justification de l'antirationalisme du TNH, il convient de montrer non seulement qu'il propose une réinterprétation que ne peut justifier l'économie de l'argumentation humienne, mais aussi comment certaines tentatives de réhabilitation de Hume (ici contre les anti-Humiens surtout) conduisent

¹⁰⁵ Lire surtout Stroud, B., *op.cit.* pp. 190-92.

plutôt à la conclusion de l'impossibilité de réaliser le projet humien. Le fait qu'un discours de réhabilitation des plus raisonnables n'attribue au sentiment qu'un rôle modeste en matière de motivation et des distinctions morales justifie notre opinion selon laquelle il est difficile de rendre compte d'un point de vue moral dans un cadre sentimentaliste.

Shaw pense qu'il faut réinterpréter Hume et montrer l'omniprésence du désir, et que, par ailleurs, Hume doit être compris autrement que selon une interprétation radicale.

Et comme on peut le voir, l'interprétation ainsi proposée ne permet de conclure à la conformité humienne au projet humien.

Comme nous venons de le dire, quoique visant avant tout à souligner les points positifs de l'antirationalisme humien, D. Shaw, dans *Reason and Feelings in Hume's Action Theory and Moral Philosophy*, relève quelques interrogations que la pensée humienne n'a pas résolues et qui peuvent aider à évaluer la force de l'argumentation antirationaliste du *Traité de la nature humaine*.

D. Shaw commence par souligner l'invalidité du « Main Argument » qui résume l'argumentation antirationaliste humienne. Il lui apparaît dans cet argument une certaine incohérence : dans la conclusion le terme de raison acquiert une extension qu'elle n'a pas dans les prémisses. Hume pose dans la mineure que la « raison seule » n'a pas d'influence, mais dans sa conclusion, il ne s'agit plus de la « raison seule », mais de la raison dans son ensemble. Il y a ici extrapolation qui nécessite d'autres preuves que celles fournies par l'argument lui-même. Quelle que soit l'interprétation qu'on fait de la mineure, on ne peut aboutir à la conclusion comme celle proposée par le *Traité de la nature humaine* : « les lois morales ne sont pas des conclusions de la raison ». La mineure peut être lue comme disant que, pour causer l'action, la raison a toujours besoin de coopérer avec un facteur comme le désir (qu'elle peut susciter ou qui peut naître indépendamment). À cet égard, il n'y a pas lieu de conclure que la raison ne cause pas l'action. Au contraire, il y a un sens à dire qu'elle la cause du moment qu'elle peut être la source de tout, surtout quand c'est elle qui suscite aussi le désir. Et même quand le désir apparaît indépendamment, on ne peut dire que la raison ne cause pas l'action. On peut plutôt dire le contraire. Car il ne s'agit pas de déterminer la cause unique de l'action ; ce n'est ni nécessaire ni suggéré par l'argument humien.

À cet égard donc, on ne peut conclure que la raison ne cause pas l'action. Cette conclusion est excessive et peut même vouloir dire, ce qui alourdirait par ailleurs le fardeau de la preuve de l'argumentation antirationaliste, que la raison ne peut, sous aucune de ses formes, causer l'action. Nous disons donc que la critique de Shaw concernant le « Main Argument » consiste à critiquer le fait que Hume saute d'une extension de la raison à une autre et à conclure concernant toute la raison ce qui, logiquement ne touche peut-être qu'à une partie de celle-ci. Mais à cela il faut ajouter que Hume n'a pas montré que la combinaison de la raison et des passions ne cause pas l'action.

Voilà quelques remarques importantes qui éclairent sur la fragilité du « Main Argument » et à l'issue desquelles Shaw propose une réinterprétation de l'argument. Il suggère, sans aucune crainte de contredire Hume, que celui-ci soit compris comme disant que « les conclusions de la morale n'ont pas leur source dans la *seule*¹⁰⁶ raison ». Et ce même si ces mots n'apparaissent pas tels quels dans l'argumentation. Shaw nous invite donc à une re-compréhension du Hume des *Traité*s. Et la question légitime à se poser ici est de savoir jusqu'où cette re-compréhension peut aller sans contredire le projet sentimentaliste. Car, nous l'avons dit à maintes reprises, le propre d'un projet sentimentaliste est d'affirmer que le sentiment est la seule source de la moralité, à tout le moins, qu'il en est la principale. Mais d'après la re-compréhension suggérée, le sentiment ne constitue qu'une de ces sources ; la raison est également une source de la moralité. Un des points marquants de l'opinion de Shaw consiste d'ailleurs à voir dans l'oeuvre de Hume des éléments permettant de conclure à un partenariat égal entre la raison et la passion

Ainsi, 1) il mentionne dans son livre « as far as I can see, Hume does not think that we arrive at moral judgements by sentiment alone »¹⁰⁷. 2) Concernant le passage « to have the sense of virtue is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind... » (T. 471), Shaw dit : « I do not think that in saying this Hume means to deny that, in judging an action virtuous, we assume that our feeling of approval is being caused by something about the action which we are contemplating. It is hard to see how Hume could deny

¹⁰⁶ Italique ajouté.

¹⁰⁷ Shaw, D., *op.cit.* p. 131.

that... »¹⁰⁸. 3) À son avis, Hume aurait décrit de manière équilibrée les rôles de la raison et du sentiment¹⁰⁹ et la métaphore de la raison-esclave ne serait pas représentative du propos humien concernant le rôle de la raison¹¹⁰.

Mais pourquoi Shaw peut-il penser que cette relecture est fondée? Il ne peut malheureusement pas montrer comment l'économie de l'argument implique cette compréhension modérée. Il se contente de répondre : « I think that this is almost certainly what Hume means to be arguing for at this point in the Treatise, even if he does not fully spell it out in the (...) argument »¹¹¹.

On peut voir maintenant comment les mêmes observations (concernant les combinaisons possibles et l'extrapolation) apparaissent par rapport à α et β et comment Shaw pense que l'oeuvre humienne contient des éléments de réponse appropriés à l'ensemble des critiques. Pour éclaircir la manière dont la question se pose par rapport à α , nommons ainsi les deux types de raisonnement auxquels Hume nie le pouvoir motivationnel : D (raisonnement démonstratif) et C (raisonnement causal). Selon les *Traités 2* et *3*, en effet, aucun de D et de C ne peut de lui-même produire l'action. Quel que soit le type de raisonnement impliqué, Hume pense que l'action n'est possible que quand le désir pour la fin F existe dans l'esprit de l'agent. Mais comme le note Shaw, on pourrait bien répondre à Hume que cela ne justifie pas la négation du pouvoir motivationnel à toute la raison. Car peut-être qu'une combinaison, « D+C », peut produire l'action. Donc, pour Shaw, afin d'éliminer l'ambiguïté, Hume aurait dû démontrer en plus, ce qu'il n'a pas fait, qu'« aucune combinaison des raisonnements a priori et causal ne saurait par elle-même produire l'action »¹¹².

Cette remarque, qui consiste à éprouver d'abord la solidité des prémisses, doit susciter de nombreuses questions par rapport au poids de leur conclusion. En effet, quel est le poids de l'argument α si l'on ne peut prouver que même une combinaison des deux formes de raison n'a pas de pouvoir motivationnel et justificatif? Il y a dans cette critique aussi bien la remarque concernant les différentes combinaisons possibles et celle

¹⁰⁸ *Idem.* p.134.

¹⁰⁹ *Idem.* p. 140.

¹¹⁰ *Idem.* p.139.

¹¹¹ *Idem.* p.3.

¹¹² *Idem.* p. 6.

consistant à condamner l'extrapolation. Hume aurait déduit d'une expérience partielle une conclusion qui la déborde. Évidemment, pour Shaw, on peut contourner les difficultés que révèlent ces deux objections en interprétant Hume comme disant essentiellement non pas que la raison est réellement inactive, mais que par elle-même, quelle que soit le type de raison considéré, elle n'aurait pas le pouvoir nécessaire à la motivation¹¹³.

La seule manière pour Shaw de contourner la difficulté ici, c'est de montrer que Hume était capable d'un langage modéré, qu'il ne pouvait pas exagérer le rôle du sentiment en lui attribuant le pouvoir exclusif. Mais encore une fois, il n'arrive pas à montrer comment une telle re-compréhension peut découler de l'économie de l'argumentation qui soutient aussi que la raison n'est qu'une esclave des passions.

Par ailleurs, en niant que l'action soit le produit d'une pensée causale, Hume argumente ainsi : prendre conscience du fait que lever mon bras amènera le maître de conférence à me donner la parole ne suffit pas à motiver mon action de lever le bras si je n'ai pas le désir de parler dans cette conférence. En d'autres termes, c'est le désir pour la fin de l'action qui est décisif et non la connaissance que génère la pensée causale. De la même façon, ma connaissance du matériel nécessaire à la construction d'un pont ne saurait me motiver à en bâtir un ou à m'équiper en matériaux nécessaires à cette oeuvre si je n'ai pas un désir de le faire.

Il apparaît à Shaw qu'ici, le problème de Hume est de n'avoir pas examiné toutes les possibilités des occurrences des formes de raison (séparément et ensemble). Peut-être que la connaissance du fait qu'un pont est bâti pour approximativement 50 ans va susciter en moi des calculs sur les matériels de reconstruction accessibles et que la propension à entreprendre l'oeuvre peut venir de la somme de ces raisonnements.

Et l'interprétation salvatrice de Shaw revient ici à saisir Hume comme disant que quel que soit l'objet qui suscite notre désir et quelles que soient les émotions ressenties que le désir peut ou ne pas impliquer, de toute manière, un raisonnement causal par lequel nous découvrons qu'une action aura tel effet, nous aidera dans la performance de cette action seulement si nous avons déjà un désir indépendant pour cet effet, et ne nous aidera certainement pas si cet effet est quelque chose auquel nous sommes en tous points

¹¹³ *Idem.* p. 9,11.

totale¹¹⁴. Autrement dit, la thèse humienne est compréhensible sur ce point à condition que nous en fassions une lecture modérée : si, dans les détails, nous ne pouvons prouver l'impuissance de la raison, nous pouvons quand même dire que, seule, elle ne peut rien non plus.

Remarquons qu'avec une telle interprétation ne serait plus justifiée la thèse d'une raison qui serait seulement esclave des passions. Et l'on peut se demander si Shaw ne serait pas en train de défendre autre chose qu'un projet sentimentaliste? Selon la thèse que nous venons d'avancer concernant le « Main Argument », Shaw n'affirme-t-il pas de manière assez claire l'égalité entre raison et sentiment alors que par définition le sentimentalisme doit prôner au moins la prépondérance des passions? Que serait encore le sentimentalisme moral dans une philosophie qui prône le partenariat égal entre la raison et le sentiment dans la motivation de l'action et la distinction morale ?

Par rapport à β , en particulier, Shaw relève une autre question intéressante. Elle consiste à se demander « si le désir éveillé en nous par la vue d'un certain résultat, doit toujours en tout temps impliquer un sentiment (felt emotion) d'aversion ou de propension » et si l'attrait d'une fin ne peut consister en quelque chose d'autre que le plaisant ou le déplaisant¹¹⁵. Le problème qui suscite cette interrogation trouve son origine dans le sens que Hume attribue au désir qu'il considère comme la vraie cause de l'action. Désirer une fin, c'est la percevoir comme plaisante, et la réprouver, c'est la trouver déplaisante. Mais, pour Shaw, peut-être faudrait-il définir le désir simplement comme un attrait qu'une fin exerce sur nous sans l'identifier seulement au plaisir. Il se trouve à suggérer que certaines fois l'action est causée en dehors de toute vue de plaisir ou de peine. Cela sous-entend qu'une perspective hédoniste n'explique pas toutes les actions. Mais également ceci n'est-il pas le résultat des analyses contemporaines où de plus en plus le sentiment cesse de paraître comme une affection?

Ici également, le point de vue de Shaw nous semble basé sur une tendance qui contredit le projet humien. Car ici aussi sa conclusion nous semble rejoindre celle de Stroud selon laquelle le désir à la base de l'action n'est pas nécessairement un événement qui agit indépendamment de la croyance (Cf. *supra*). À cet égard, le désir ne serait pas ce concept explicatif de l'action ; il ne correspondrait pas à une thèse sentimentaliste. En

¹¹⁴ *Idem.* p. 12.

gros, *Reason and Feelings* reproche à Nagel et Stroud de procéder d'une interprétation standard pour la compréhension humienne. S'ils pensent qu'il y a incohérence entre sentiment et objectivité, c'est parce qu'ils ne réinterprètent pas. S'ils pensent que la raison à elle seule suffit à la motivation, ils se trompent parce que nous n'agirions jamais si les actions elles-mêmes ou leurs conséquences nous étaient indifférentes. Il convient cependant de remarquer que ni sa critique de l'anti-sentimentalisme ni celle du rationalisme ne peut soutenir l'antirationalisme. Au contraire, elles proposent une vision modérée de l'opinion humienne qui ne peut se réduire qu'à un équilibre des rôles de la raison et de la passion. Chacun doit prendre sa petite dose raisonnable de Hume, nous dit-il en conclusion de son livre comme pour dire que le premier élan de Hume n'est pas ce qui doit fondamentalement se trouver au coeur d'une pensée humienne.

Rappelons que pour Shaw, ce qu'il faut vraiment reprocher à Hume ce sont : cette affirmation excessive comme « les lois morales ne sont pas des conclusions de la raison » ou ces autres « plus rhétoriques » qu'argumentatifs comme « la raison est et ne doit être qu'esclave des passions » ou encore « il n'est pas déraisonnable de préférer la destruction du monde à la moindre égratignure de mon doigt », etc.

Shaw minimise même le poids de ces assertions dans l'oeuvre humienne; il considère plutôt que la doctrine humienne bien comprise favorise par certains arguments la thèse d'un partenariat égal de la raison et des sentiments : “ Hume's own arguments, as I try to show, lend more support to an equal partnership of reason and feeling than they do to the slave metaphor ”¹¹⁶. En d'autres termes, ce qui est mauvais dans le langage de Hume, c'est un petit problème d'excès rhétorique qui déborde des limites qui semblent s'accorder avec le contenu.

Cette manière de réagir aux critiques anti-sentimentalistes signifie sans doute que Hume lui-même aurait pu, à bien y penser, ne pas soutenir le sentimentalisme. La réinterprétation de Shaw , en disant cela, nous apparaît donc comme l'émergence d'une nouvelle doctrine qu'aucune théorie humienne ne peut endosser sans renoncer au projet humien.

¹¹⁵ *Idem.* p.11.

¹¹⁶ *Idem.* XIX.

3.4. Conclusion

Comme le montrent les réflexions de Nagel, Stroud, etc. il est impossible de soutenir le point de vue d'une analyse humienne orthodoxe de la motivation de l'action et de la distinction morale. À ce titre, reconnaître le pouvoir motivationnel de la raison paraît incontournable. Car comment justifier encore que la raison n'a pas de pouvoir motivationnel dès lors qu'on pense comme Nagel qu'un agent qui se dit justifié de faire quelque chose devient motivé de le faire ou quand on pense comme Stroud que les propensions qui viennent des croyances ont les mêmes effets que celles venant des passions, même si ce n'est pas toujours le cas?

Par ailleurs, ceux qui pensent que la théorie humienne de la motivation de l'action et de la distinction morale n'est pas circonscrite dans une analyse orthodoxe sont généralement condamnés à un virage comme celui de Shaw basé sur l'opinion selon laquelle, de toute façon, aucune interprétation raisonnable de Hume ne considère plus que la raison est totalement inactive, et qu'il s'agit maintenant de comprendre Hume comme disant seulement qu'un agent n'agit pas de par sa raison seule, qu'un certain mouvement du cœur est nécessaire à la motivation. Et on en arrive à l'idée du « partenariat égal » entre raison et passion, idée anti-sentimentaliste par excellence qui traverse tout le *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy* de D. Shaw.

Aussi pouvons-nous dire qu'à défaut de prouver qu'une perspective orthodoxe de la théorie humienne est défendable, plusieurs Humiens se contentent d'une telle lecture de l'antirationalisme humien. Ils en viennent à penser que la passion est tout de même la base de la moralité, parce que sans la passion aucune action n'est possible. Ils finissent par reconnaître que la raison joue quand même un rôle important. Et, il nous semble qu'ils finissent dans une forme de négation du sentimentalisme. Mû par son idée de « partenariat égal » entre la raison et les passions, Shaw ne semble plus reconnaître que le fond de la pensée humienne, c'est essentiellement d'établir la supériorité des sentiments, de montrer qu'il n'existe pas de jugement moral mais plutôt un sentiment moral¹¹⁷.

¹¹⁷ C'est le ton modeste attribué à Hume dans l'interprétation de l'argument α . Lire Shaw p. 9 § 3.

Deuxième partie :

Les enjeux des remises en question

Introduction

Dans la première partie de cette thèse, nous avons exploré certaines des plus importantes voies ouvertes à une théorie sentimentaliste de concilier le caractère partialiste des sentiments humains avec l'exigence du point de vue général de moralité. Nous avons surtout mis à l'épreuve la théorie humienne de la moralité, représentative, pour ainsi dire, de toutes celles qui tentent de fonder le sentimentalisme tout en soutenant l'impartialité comme premier critère de la moralité. Nous nous sommes particulièrement demandé dans quelle mesure peut se réaliser le « projet humien » dont l'antirationalisme est une caractéristique importante.

L'antirationalisme consiste en ce refus que la raison puisse jouer un rôle essentiel dans la détermination de la moralité. Pour l'essentiel, Hume, du moins celui de l'oeuvre centrale, pense que la raison est esclave des passions, qu'elle ne peut agir sur la volonté : qu'elle n'a pas de fonction morale parce que la moralité est plutôt sentie que jugée, parce que la moralité d'une action est attribuable aux passions qui sont la cause principale de toute action.

Et nous nous demandions quant à nous si une telle conception de l'action et de la moralité est défendable ; si le défi de rendre compte du point de vue général dans un cadre prenant en compte les sentiments ne mène pas plutôt au rejet de l'antirationalisme et, partant, du sentimentalisme. Nous avons ainsi terminé toute la partie I sur une note pessimiste. Nous pensions ainsi rejoindre, sur ce point, ceux qui, comme Nagel, croient à un rôle majeur de la raison objective, que les *reasons* de l'action ne peuvent se réduire aux seuls désirs.

Mais si notre effort doit être considéré comme une initiative contemporaine de déployer le sentimentalisme de type humien en tentant d'en rechercher les meilleurs arguments possibles, il ne s'agit donc pas d'émettre le verdict de l'impossibilité de la mission sans considérer les initiatives contemporaines reprenant à leur compte le projet. Il ne s'agit pas surtout d'ignorer l'existence de plusieurs initiatives actuelles dont certaines semblent clairement porter un regard plus optimiste au projet. Ce sont ces interprétations contemporaines optimistes ou pessimistes du projet humien qui retiennent notre attention

dans la suite de la thèse. Peut-être pourraient-elles permettre, en jugeant, grâce à des instruments de mesure nouveaux, la force d'une conception métaéthique sentimentaliste comme celle de Hume, jeter de nouvelles lumières sur les enjeux du projet humien.

Cette deuxième partie elle-même s'articulera autour de deux moments importants. Nous commencerons par répondre à la question williamsienne dont le sens pour cette thèse consiste à demander si l'insuccès du projet humien n'est pas la conséquence directe de la manière dont la question est posée. En soutenant le partialisme en même temps qu'il critique l'universalisme humien, B. Williams se retrouve à nous dire en quelque sorte que nous nous posons une question qui n'aurait pas dû être posée ou qui aurait dû l'être autrement. Williams semble nous dire que nous nous trompons en posant la question du point de vue général, car, pour lui, comprendre notre vie éthique, c'est saisir comment notre vie est régie par des raisons internes. Nous ne perdrons rien en vivant sans codes de moralité. De ce point de vue, Hume appartient à une tradition malheureuse des théoriciens de la *morality* qui hypothèquent leurs opinions pourtant bien solides par des ambitions généralistes.

Nous exposons quant à nous les raisons de considérer que cette voie suggérée à la pensée humienne n'est pas elle-même défendable, qu'elle ne constitue pas une bonne réorientation du projet des *Traité*s.

Mais il y a une autre manière dont les philosophes contemporains pourraient remettre en question notre démarche : ils pourraient considérer que la question du projet humien est mal posée dans la mesure où elle ne tient pas compte de toute la re-conceptualisation contemporaine du sentiment ou de l'émotion. Le point serait, par exemple, que la question de l'antirationalisme ne se pose même pas quand on considère les résultats de nouvelles recherches sur les émotions qui démontrent la richesse de celles-ci.

En examinant le sens de cette question, nous en venons à la conclusion que les reconceptualisations contemporaines du sentiment nous ramènent à la case de départ où l'alternative est toujours la suivante : ou bien nous considérons que la raison n'intervient pas dans la théorie de l'action et dans ce cas nous expliquerions mal certaines actions à moins d'invoquer des sentiments immuables à la Hutcheson ; ou bien nous considérons que la motivation est l'oeuvre des sentiments dans la mesure où ces derniers comprennent déjà la raison : dans ce cas aussi, il devient difficile de soutenir l'antirationalisme.

Ces propos (des chapitres 4 et 5) constituent des interpellations, des obstacles que nous tentons d'écarter avant d'évaluer les autres possibilités de succès du projet humien. L'objection williamsienne tout comme celle en rapport avec la re-conceptualisation du sentiment sont là de belles occasions de tester la pertinence de la question du projet, mais aussi, la possibilité pour nous d'y réagir adéquatement fait ressortir des défis importants qui justifient la poursuite de l'enquête. Il y a des thèses contemporaines qui, elles, dans l'ensemble, paraissent favorables à l'utilité du projet humien et à partir desquelles des pistes pour la réalisation du point de vue général peuvent être suggérées.

C'est dans cette veine optimiste que nous examinerons la perspective sentimentaliste évolutionnaire comme celle soutenue par A. Gibbard. Celle-ci soulève des questions qui valent la peine d'être examinées pour penser à nouveaux frais les possibilités d'un consensus au sujet de la question du point de vue général dans un cadre sentimentaliste.

Chapitre 4. Le partialisme williamsien et le point de vue général

4. 0. Introduction

La singularité de la pensée éthique de B. Williams tient principalement à une double démarcation. Démarcation par rapport aux théories éthiques traditionnelles dites rationalistes¹¹⁸ et, malgré un certain soutien au sentimentalisme moral, démarcation par rapport à la forme la plus courante de cette dernière tendance.

1) La pensée williamsienne se démarque de toutes les théories qui soutiennent que la justification des normes éthiques doit se faire en établissant une certaine distance, par rapport à l'affectivité humaine. Ces théories dites rationalistes, et que Williams appelle théories de la « morality », rejettent, contrairement au sentimentalisme, la prise en compte des sentiments parce qu'elles se fondent sur l'idée que ces derniers, divers et capricieux, ne sauraient conduire à une loi qui tienne équitablement compte de tous les humains (et qui soit ainsi convaincante). Elles prétendent que les sentiments et les émotions favoriseraient plutôt des règles partielles, et ce de telle sorte que, certains, les prenant de leur propre point de vue, les trouveraient probablement infondées, égoïstes ou non conformes à leurs attentes. Les théories rationalistes sont régies par un critère universaliste selon lequel, pour avoir l'autorité nécessaire auprès d'un individu ou d'un groupe, la norme doit paraître non pas comme résultant du point de vue d'un particulier visant ses propres intérêts, mais comme une loi, i.e. comme un principe correspondant à un point de vue axiologiquement neutre, un principe suffisamment général pour être représentatif de plusieurs autres règles de conduite.

C'est là l'approche des rationalistes selon laquelle l'impartialité est la condition d'acceptabilité de toute norme et un critère essentiel de la moralité.

Williams estime que c'est plutôt aller à l'encontre de la rationalité¹¹⁹ que de s'éloigner, pour décider des règles de conduite, de cela même que les hommes

¹¹⁸ Le terme « rationaliste » est utilisé ici par opposition à « sentimentaliste ». Pour comprendre cette distinction, se référer au débat de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle sur la question de savoir si nos distinctions morales se fondent 1) sur nos sentiments ou 2) sur des principes de la raison réfléchie ou d'une raison transcendantale. Parmi les rationalistes furent rangés ceux qui soutenaient le second point de vue (Hobbes, Pufendorf) tandis que ceux qui appuyaient le premier (Grotius, Cudworth, Hume) furent considérés comme des sentimentalistes. Lire à ce sujet Norton, D.F, in *The Cambridge Companion to Hume*. éd. 1994, pp.148-57.

¹¹⁹ Il s'agit « rationalité » en un sens très large. À ce titre, le terme désigne la qualité d'un agent qui n'agit que selon ses motifs constituant ses bonnes raisons d'agir.

considèrent comme ayant un sens dans leur vie : l'objet de leurs sentiments, leurs intérêts particuliers. C'est ainsi que, dans ce travail, nous considérons que la pensée williamsienne est bâtie sur un fond sentimentaliste; sentimentalisme entendu simplement ici au sens d'une doctrine opposée au point de vue de la « morality » en ce qui concerne la question de savoir si oui ou non les penchants personnels doivent être pris en compte toutes les fois que nous tentons de déterminer « comment il faut vivre ? ».

En effet, tandis que la « morality » répondrait négativement à cette question, le « sentimentalisme » soutient que se référer aux éléments affectifs est l'unique voie pour définir une éthique qui puisse réellement correspondre à notre nature d'êtres humains qui ont les affects comme composantes essentielles de leur être. Williams accuse d'ailleurs la « morality » de valoriser l'impartialité en partant de l'idée fausse que la moralité est la chose la plus importante dans toute réponse à la question « comment vivre ? » et d'ignorer ainsi plusieurs autres aspects importants de la réponse à cette question.

2) Mais il faut également noter la démarcation de la pensée williamsienne par rapport au sentimentalisme moral universaliste. Celui-ci met l'accent sur les éléments affectifs de notre nature, mais il dérape généralement aussi, selon Williams, dans la mesure où ses protagonistes surévaluent la morale à la manière des rationalistes, ce qui les conduit à l'impartialisme. Aristote est un bon exemple. Il est le premier classique important à avoir posé (à juste titre, dirait Williams) la question éthique en termes de dispositions naturelles, ce qui devait engendrer une conception selon laquelle notre conduite est fonction de nos états psychologiques, nos capacités. Malheureusement, pense Williams, ce classique en est venu à une vision uniformisante des sentiments et à une approche téléologique de la nature humaine, si bien que, qualitativement, sa pensée mérite les mêmes reproches que ceux adressés aux théories modernes de la « morality ». De même, l'on peut dire que Williams se démarque des auteurs sentimentalistes -mais impartialistes- comme Hume parce qu'il lui semble que l'Écossais ainsi que ses défenseurs se sont trompés en cherchant à caractériser un point de vue universel dont ils ne pouvaient pourtant trouver de fondement, laissant par ailleurs croire que les règles de conduite peuvent toutes être ramenées à une et une seule.

En effet, même s'ils prennent la moralité pour une affaire de sentiments, certains des sentimentalistes, Hume notamment, ne soutiennent pas le partialisme, bien que celui-ci

semble être l'implication normale de leur tendance ; ils ne supposent pas infondée l'exigence d'un point de vue impartial de moralité. Au contraire, leur semble-t-il, même d'un point de vue sentimentaliste, la question du point de vue général est incontournable. Hume, le plus grand défenseur moderne du sentimentalisme, n'hésite pas à affirmer : « 'Tis only when a character is considered in general, without reference to our particular interest, that it causes such a feeling or sentiment, as denominates it morally good or evil. »¹²⁰

Tel qu'il paraît sous sa plume, le sentimentalisme ne s'oppose pas au critère de l'impartialité ; l'auteur des *Traité*s estime seulement que ce critère doit être envisagé par une voie autre que la mise entre parenthèses de nos états mentaux sentimentaux, en valorisant plutôt ces derniers comme la seule source de la capacité normative.

Chez la plupart des sentimentalistes comme Hume, Gibbard, etc., notre vie pratique requiert l'impartialité. Celle-ci est possible grâce à une nature commune nous rendant aptes à ressentir aisément les points de vue que nous partageons avec beaucoup d'autres semblables. Il existe, en d'autres termes, un potentiel naturel à réguler différentes passions, au point que nous sommes toujours capables, malgré la diversité de nos sentiments d'atteindre un point de vue général, un point de vue qui représente une « sensibilité commune ».

Comme on a pu le souligner aux chapitres précédents, le problème d'une telle représentation de la normativité, c'est qu'il devient alors difficile d'expliquer, étant donné l'anti-rationalisme qui la sous-tend, comment les passions peuvent s'auto-réguler pour que se dégage un point de vue général. Au premier chapitre, en particulier, nous montrons que la régulation des passions est impossible dans la perspective du projet humien que caractérise avant tout l'antirationalisme. Dans les *Traité*s, on le sait, tout se passe comme si les passions contradictoires pouvaient tout de même se coordonner parce que certaines d'entre elles, moins utiles, deviennent passives pour laisser libre cours à d'autres plus vives et plus utiles.

Mais l'on peut tout de suite se rendre compte de la difficulté d'une telle argumentation qui exclue la raison de la motivation et de la justification. Le fait que certaines passions doivent se retirer donne visiblement de la crédibilité à la thèse selon

¹²⁰ Hume, D., *Traité III.*, éd. Selby-Bigge, p. 472.

laquelle c'est la raison -même calculatrice- qui guide notre conduite. Or, Hume ne pouvait reconnaître une telle prépondérance de la raison qui révoque en doute son projet sentimentaliste. Et nous avons par ailleurs rejeté l'hypothèse de l'existence de quelque autre schéma sentimentaliste de morale qui serait la preuve de l'accord possible entre impartialité et antirationalisme.

Au problème particulier de la généralisation que les humiens considèrent comme requise et allant de soi, Williams propose une solution différente. Il propose qu'on reconsidère l'exigence du point de vue général. L'essentiel, pour lui, est quelque chose que partage tout le sentimentalisme : la valorisation de tous les éléments de la nature, dont notre affectivité. L'affectivité rend sans doute difficile la conception du point de vue général, mais Williams objecte en disant qu'un tel réquisit n'est même pas nécessaire à la conception de l'éthique. De l'avis de Williams, un point de vue général est requis au sens où la politique, par exemple, demande que nous nous entendions sur certaines questions. Mais un tel point de vue n'est alors rien d'autre qu'un choix identifiable à un ensemble d'intérêts ou de croyances communs partagés par des individus, des groupes ou des États. En fait, l'État constitue le seul cas où les règles formelles priment sur les choix particuliers. Mais, quand on sort du cadre politique de l'État et qu'on revient à la sphère de la vie privée, il devient toujours nécessaire de se demander si, étant donné son histoire et ses dispositions, la personne n'avait pas raison de faire tel choix plutôt que tel autre¹²¹.

De l'avis de Williams, un point de vue général ne peut être envisagé autrement que comme un point de vue d'un « groupe des semblables », comme l'expression d'une opinion que différents agents défendent en même temps de manière tout à fait fortuite. Ceci n'exclut pas bien sûr que le cercle soit ouvert n'importe quand à quelque chose de différent ; une personne à l'intérieur du groupe peut réévaluer ses possibilités de choix ; il peut cesser d'appartenir au groupe qui, ainsi, ne s'ouvrirait que pour se refermer.

¹²¹ Williams est conscient qu'il est impossible de toujours privilégier les seuls choix individuels dans le cadre étatique. Mais une telle idée risque d'obscurcir encore sa pensée. L'auteur aurait un double pari: de justifier le partialisme et de montrer comment celui-ci s'estompe dès qu'il s'agit de la politique ou de la justice. C'est le poids d'un tel pari, nous semble-t-il, qui a amené Williams à éliminer de ses discussions ce qui concerne la politique. Et c'est là une option intrigante (du moins dans la mesure où dans aucun de ses écrits cette question n'est clairement traitée), parce qu'ainsi l'auteur évite de nous dire pourquoi l'impartialité est utile en politique et non en éthique, dans quelle mesure la politique ne participe pas, comme on est en droit de le penser, de l'éthique ou celle-ci de la politique.

L'intérêt d'une conception sentimentaliste tient ici au fait que nous nous interrogeons sur la possibilité d'un point de vue général à partir d'un cadre qui valorise les intérêts, les émotions, etc. Mais l'intérêt que nous avons pour le travail de Williams tient, en particulier, au fait que celui-ci propose vis-à-vis ce problème une solution sentimentaliste autre que celle de type humien que nous considérons comme vouée à l'échec. Williams répond aux sentimentalistes que la primauté des intérêts et des émotions est la chose la plus importante, qu'il ne convient pas de défendre l'impartialité moraliste à tout prix, parce qu'elle ne reflète pas réellement notre vie éthique, en ce sens qu'elle ne préoccupe pas quotidiennement l'agent qui a ses propres raisons d'agir.

Dans les pages qui suivent, nous nous emploierons à éclaircir comment, à ce titre, Williams se démarque aussi bien des rationalistes impartialistes que des sentimentalistes. Dans la mesure où l'essentiel de sa pensée éthique consiste à dire que rien ne vaut plus que les raisons internes de l'agent et qu'ainsi une éthique partialiste est la seule pouvant être soutenue, nous procéderons avant tout à une analyse de son internalisme. Dans ce cadre précis, nous releverons certains concepts importants comme les « projets de base » et la « fortune morale » qui mettent l'accent sur l'orientation partialiste de son internalisme. Nous terminerons notre exposé en montrant que le partialisme williamsien n'est pas justifié par l'internalisme ; l'internalisme peut bien aboutir à un point de vue opposé au sentimentalisme partialiste.

Dans la mesure où Williams peut être compris comme disant que l'erreur humienne, c'est de partir du mauvais point (viser dès le départ une impartialité qui n'est pas requise), nous croyons pouvoir conclure, à l'issue de notre analyse, que le partialisme williamsien ne constitue pas une interpellation sérieuse vis-à-vis le point de départ du projet humien.

4. 1. Internalisme et conception partialiste de l'éthique

4.1 .1. Une conception particulière de l'éthique

Pour saisir le fond de la pensée éthique de Williams, il faut se rapporter aux critiques que cet auteur formule à l'endroit de toutes les théories traditionnelles. Nous avons signalé que le philosophe tient à se démarquer aussi bien des rationalistes que des sentimentalistes impartialistes qu'il blâme tous de ne pas baser leurs considérations éthiques sur l'analyse de la vie telle qu'elle se mène. Il précise que la question

fondamentale d'une recherche éthique consiste en ce qu'il appelle « la question de Socrate », et qui, selon lui, ne saurait conduire ni au sentimentalisme moral impartialiste ni au rationalisme impartialiste.

La question de Socrate est, dans *Ethics and the limits of Philosophy* de Williams, celle qui marque le départ juste de l'éthique. C'est la question que nous nous posons lorsque nous nous demandons « comment doit-on vivre? ». Même si elle est, pour l'auteur, formulée dans le cadre d'une réflexion particulière (Socrate, dialoguant avec Thrasymaque s'interroge sur « la manière dont il faut mener la vie »¹²²), cette question est vue par Socrate lui-même comme une question d'intérêt général, et elle doit se trouver au centre de toute pensée éthique.¹²³ Et, selon Williams, nous devons y revenir constamment parce que notre vie est, elle même, jalonnée de moments qui la requièrent, des moments critiques différents à l'occasion desquels nous nous demandons comment agir, s'il faut rompre avec le cours de nos habitudes, etc.

Williams aime la question de Socrate. Mais s'il insiste tant sur la nécessité de revenir à la question elle-même, c'est parce qu'il désapprouve le souci d'universalité et de systématisation qui accompagnent le préjugé moraliste. Le souci universaliste et le moralisme sont les deux erreurs que l'auteur attribue aux deux tendances qu'il critique. Déjà, au temps de Socrate, estime-t-il, la vie était considérée comme un tout dont il fallait trouver un schéma rationnel. Socrate, comme la plupart des Grecs, pensa que la réponse à cette question devait fournir une plate-forme de vie à l'abri du hasard et de la fortune. Mais cela constitue, aux yeux de Williams, une grave erreur. Car, au fond, la question « comment vivre? » diffère de celle de savoir « moralement, quel genre de vie nous devons mener? » : « *doit* signifie simplement *doit*, et (...) sa signification diffère à peine de celle qu'il revêt dans la question banale « que dois-je faire maintenant? » »¹²⁴.

La réponse à la question de Socrate doit, bien sûr, énoncer une obligation. Mais Williams pense qu'elle ne privilégie pas la seule obligation morale ; la question de Socrate concerne la vie, et celle-ci comprend d'innombrables projets qui font de chaque

¹²² Allusion à une séquence de dialogue entre Socrate et Thrasymaque dans *La République* de Platon, 352d.

¹²³ Notons tout de suite que, pour Williams, le terme « éthique » englobe aussi bien la « moralité » que les questions sur la façon dont un individu doit mener sa vie, sans qu'il soit nécessaire de penser à des standards moraux. Voir sa propre distinction des concepts « éthique » et « morale » dans *Ethics and the Limits of Philosophy* ed. 1985, pp. 6-7.

¹²⁴ Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*. p.5.

individu un être différent ; la vie comprend des intérêts si divers que nul n'a à répondre à cette question comme s'il devait prendre sa vie par delà la vie. La question de Socrate est primordiale parce qu'elle est d'abord une «question pratique personnelle»¹²⁵.

L'idée sous-jacente à une telle définition de la question fondamentale de l'éthique est la critique formulée à l'égard des théories impartialistes auxquelles Williams reproche d'assigner une trop grande place à la morale, caractérisée par des lois universelles alors que ces dernières ne relèvent que de l'illusion, ne reflétant aucunement le monde pratique que nous connaissons. Williams tente d'opposer à l'universalisme moral un point de vue qui valorise toutes les dimensions de notre vie pratique ; il oppose à ce qu'il considère comme un moralisme la prise en compte de toutes les perspectives qu'un agent peut considérer pour répondre à la question « que faire? ».

L'éthique est donc, pour Williams, bien plus qu'une simple philosophie morale génératrice des règles de moralité à prétendues universelles. « La philosophie, pense-t-il, ne peut guère dire aux hommes, d'une façon qui soit générale, assurée, théorique ou totalisante, de quelle façon ils doivent vivre»¹²⁶. La moralité, qui correspond à cette perspective « qui souligne l'importance du sens de la justice¹²⁷, des obligations de

¹²⁵ *Idem*. p.18.

¹²⁶ Williams, B., « La modernité et l'échec de la morale », Canto-Sperber, M., *La philosophie morale britannique*. p. 132.

¹²⁷ Retenir ici l'identification de la justice et de la « morality ». Williams, en effet, utilise ce terme dans deux sens différents. A la page 128 de « La modernité et l'échec de la morale », le terme se rattache à l'universalisme que l'auteur reproche à la « morality ». La justice serait l'élément principal par lequel le point de vue de l'impartialité exerce un pouvoir de séduction. Le point de vue de l'impartialité se ferait valoir en visant une « justice » profonde. Et la justice aurait comme caractéristique de ne pas prendre comme point de départ le point de vue particulier. « Justice » serait ici, sous réserve de quelque nuance, synonyme d'égalitarisme et d'uniformité temporelle. Si les humains connaissent des situations sans cesse variables, la justice, pour les impartialistes, serait d'éviter de prendre en compte les particularités, parce que les variations justement ne sont pas toujours sous contrôle des individus. C'est-à-dire donc que juger quelqu'un selon sa situation particulière (en considérant par exemple l'émotion ou la fortune) reviendrait à le juger sur la base de ce qu'il ne contrôle pas; ce qui serait une injustice. C'est pour cela, semble vouloir dire Williams, que les impartialistes écartent des sujets moraux, les émotions, la chance, etc. La justice dans ce sens est une plate-forme rigide servant de critère universel de jugement. Il s'agit là, selon Williams, d'un point de vue qui prend la moralité pour la chose la plus importante de l'éthique et qui tente de la justifier par tous les moyens, notamment en mettant de l'avant des conditions d'égalité.

Williams n'est pas explicite quand il utilise « justice » dans ce sens (lire à ce sujet *La fortune morale*. p.254 ou *Ethics and the Limits*..pp. 195-6.), mais cela apparaît clairement à travers toute son oeuvre. Et cette interprétation est aussi partagée par des auteurs comme Statman dans *Moral Luck*, livre qui se termine sur un postscriptum dans lequel B. Williams semble approuver la lecture de Statman (*Moral luck*. pp.2-3.). L'oeuvre de Williams fait également apparaître « justice » dans le sens des règles générales de droit. L'acception est assez rare et l'auteur en parle très peu. Elle est reprise de manière tout à fait passagère, comme quand l'auteur reconnaît que les idéaux de la *morality* ont contribué à faire avancer la recherche de la justice dans le monde par la mobilisation des pouvoirs politiques à viser une certaine

coopération... »¹²⁸ ne suffit pas à rendre compte de notre vie éthique ; « nous comptons (aussi) sur des sentiments de proximité, de familiarité, de communauté, nous croyons en la primauté des passions et des idéaux privés, toutes les choses que les réquisits de la moralité devraient dénoncer »¹²⁹, des choses qui, sur le plan individuel, constituent l'ensemble des intérêts en vertu desquels nous agissons, donnons un sens à notre vie.

Pour Williams, l'approche de l'éthique qui accorde le primat aux intérêts dans leur diversité est la seule qui nous permet de ne pas exagérer l'importance de la morale par rapport au choix individuel. Elle nous oblige plutôt d'assigner à la moralité un rôle modeste; la morale n'a pas d'autorité partout et ne plane pas au-dessus de toutes les situations. Si bien que dans une situation de conflit entre le point de vue individuel et le point de vue moral, l'on ne peut dire d'emblée que le point de vue moral est plus défendable, ni jamais dire que le point de vue particulier est injustifié. Nous devons plutôt avoir à l'esprit les quatre possibilités suivantes¹³⁰:

1) le point de vue individuel et le point de vue général peuvent s'opposer radicalement [et le dernier n'a aucune préséance par rapport à toute exigence du premier]; 2) le point de vue général ne devrait s'imposer au point de vue particulier que s'il constitue ce qui, après délibération, est important ou plus justifié en termes de ce que l'agent considère comme son propre projet ; 3) les deux points de vue peuvent coïncider : mais cela n'est pas toujours indispensable ; 4) il y a parfois silence de la morale ; c'est là une preuve des limites de la morale et du fait que le point de vue général moraliste de

compensation de la malchance (*Ethics and the Limits*, p. 196). L'auteur tient à souligner que la justice aurait évolué vers des règles concrètes qui tiennent compte de l'injustice naturelle ; c'est ainsi, pense-t-il, que les théories contemporaines de justice font souvent valoir la compensation comme un des critères importants à intégrer dans nos règles de droit.

Mais l'auteur utilise le concept de justice principalement dans le premier sens, le plus en rapport avec ses thèmes centraux qui consistent à nier la suprématie de la morale du reste de notre vie éthique. Il convient de mentionner cette utilisation du concept de justice car elle éclaire davantage la critique williamsienne en montrant que l'auteur s'attaque à cela même que les impartialistes considèrent comme un critère fondamental de l'éthique.

¹²⁸ Idem, p. 128.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ C'est du moins ainsi qu'on devrait résumer son approche de l'éthique ; cette interprétation permet de distinguer en quelques mots la pensée de Williams de celle des « théoriciens » moralistes. Le point important à en retenir, c'est le partialisme que défend l'auteur, la conception selon laquelle les dispositions naturelles individuelles doivent être considérées comme premières dans toute conception éthique. Ces quatre affirmations sont assez clairement exprimées à partir de la page 242 de *La fortune morale*. Par rapport au point 2, lire également *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 19, § 2.

type inconditionnel n'est pas requis chaque fois que la question pratique est en cause.

Williams estime plus raisonnable d'avoir une conception de l'éthique différente du sentimentalisme de type humien et de l'impartialité selon le schéma que nous propose le kantisme (ou l'utilitarisme). Nous devrions aboutir à une conception, disons, « partialiste » de l'éthique parce que nous avons des raisons d'être sceptiques par rapport à un point de vue impartialiste de la morale¹³¹. Nous nommons partialiste¹³² sa conception de l'éthique simplement par opposition au point de vue de l'impartialité. Mais la caractéristique principale de sa conception est qu'aucune action rationnelle n'est produite si l'agent n'a pas de motivation interne et, par conséquent, qu'aucune action n'est justifiée si elle ne tient pas des raisons internes ; un agent qui agirait sans avoir des raisons internes serait, à cet égard, irrationnel¹³³.

C'est cet internalisme de la motivation que nous tentons de présenter ici, cette philosophie de l'action qui constitue la base du partialisme et sous-tend toute la critique williamsienne à l'égard des théories impartialistes. Nous indiquerons par ailleurs quelques-uns des problèmes auxquels l'internalisme se trouve confronté. Mais avant de clore cette section, nous devons revenir, pour plus de clarté, à la définition de la conception williamsienne de l'éthique. L'on gagne en clarté, en effet, en examinant comment Williams établit un contraste entre l'éthique et la « morality ». En plus de nous présenter l'éthique comme un concept trop riche pour être contenu par la « morality », Williams met l'accent sur la primauté des intérêts et des affects, qui constituent la part essentielle de la motivation ; avec ce contraste, il nous présente en quelque sorte les grandes prémisses de l'internalisme que nous tentons de comprendre :

1) L'éthique doit provenir d'une plus grande compréhension de la société. La société est un ensemble de personnes qui ont des désirs et des intérêts particuliers (individuels ou communautaires). Mais la moralité est théorétique et refuse de considérer la société,

¹³¹ Principalement, raison en rapport avec le pouvoir d'un tel point de vue. Mais il y a aussi le fait que selon Williams, la vie pratique ne serait pas saisie dans toute sa complexité. Lire Williams, B.O., Preface à *Moral Luck*. p. X.

¹³² « Partialisme », dérivé de partial, doit être pris ici simplement dans le sens de ce qui est désigné parfois sous le concept anglais « agent-related partialism ». Le partialisme ainsi désigné se distingue du favoritisme. Il consiste à dire que lorsque j'ai à choisir entre deux raisons Xr et Yr, si je suis X, je dois naturellement favoriser la raison Xr. Lire Cottingham, J., « Partiality, favouritism and morality », *The Phil. Quarterly*, V. 36, 144, p. 364 et ss.

¹³³ Du moins cela ne se déduirait-il pas de la fameuse question 3? *Moral Luck*. p. 112.

les intérêts particuliers ; 2) l'agent éthique est un agent incarné, historiquement déterminé, et qui respecte ses propres intérêts¹³⁴. Mais la « morality » propose un « je » et un « moi » abstrait qui prétend à la neutralité, à l'impartialité ; 3) l'éthique laisse ouverte les possibilités normatives ; elle ne privilégie aucune norme sur les autres: la norme peut varier dans le temps et dans l'espace. Il n'est pas question qu'une norme soit considérée comme le point d'arrivée plus important. La « morality », en revanche, met de l'avant une norme universelle, qui doit valoir de tout temps et qui a la forme de l'impératif catégorique kantien¹³⁵. Selon le mot de Williams, la moralité propose « un « je dois » valable de bout en bout »¹³⁶; 4) l'éthique doit tenter de répondre aux questions de la vie tout entière, et la vie inclut aussi bien nos préoccupations morales que nos tendances affectives. L'éthique est, comme l'étymologie du mot l'indique, le domaine de l'éthos. Un questionnement éthique s'adresse sans médiation à la vie. Il concerne la façon dont il faut vivre et la réponse à ce questionnement ne doit pas refléter une préoccupation simplement morale. Mais, à l'inverse, « la moralité exige une pureté des motivations. Elle se présente comme une exigence immédiate, un impératif catégorique de moralité »¹³⁷.

Comme on peut le voir, la pensée williamsienne peut se définir comme un partialisme. Elle nous offre une conception de l'éthique pour laquelle rien n'a de prépondérance par rapport aux intérêts particuliers. Son mot d'ordre semble être « le bien-être individuel d'abord »¹³⁸, même si ce bien-être doit correspondre à une idée moins rigide, au sens où il peut coïncider avec l'intérêt de toute une communauté ou varier sur le plan individuel même. Williams prétend que les théories impartialistes se fondent sur des illusions dans la mesure où il est difficile d'imaginer qu'une action humaine intentionnelle soit possible qui ne relève pas d'une recherche de bien-être.

La théorie williamsienne est donc basée sur une conception internaliste de la motivation morale, une conception selon laquelle l'action n'a de sens que parce que nous avons des raisons internes de la produire. Nous montrerons au paragraphe 3, en particulier, que l'internalisme lui-même est une philosophie au contour incertain qui ne

¹³⁴ Williams, B.O., *Ethics and Limits of Philosophy*. pp.68-70.

¹³⁵ Cf. formulation de l'impératif catégorique *Idem*. pp. 62-63.

¹³⁶ *Idem*. p. 189.

¹³⁷ *Idem*. p.55.

¹³⁸ Williams, B.O., « De quoi traite la morale », *La Fortune morale*. p. 72 et ss.

justifie pas particulièrement le partialisme. Mais avant cela, voyons ce qu'est l'internalisme williamsien et les principaux problèmes qu'il suscite.

4.1.2. L'internalisme chez Williams

4.1.2.1. Définition et problèmes

L'internalisme, comme mode de penser, s'oppose à l'externalisme ; il tient à l'idée que, pour être rationnelle, l'action doit se fonder sur des raisons (des motifs) exclusivement internes.

Et dans la mesure où la théorie williamsienne s'oppose à toutes les pensées impartialistes, il devient nécessaire de se demander dans quelle mesure l'internalisme favorise l'option partialiste, surtout si l'on considère le fait que même les théories auxquelles Williams s'oppose, le kantisme ou le sentimentalisme de type humien notamment, acceptent aussi l'internalisme.

C'est à cette question que nous tenterons de répondre tout au long de ce chapitre. Mais, il convient d'abord d'exposer brièvement l'internalisme de Williams; nous en profiterons pour révéler ponctuellement certains problèmes engendrés par cette attitude philosophique, même si nous ne discuterons en réalité de ces derniers qu'à la section 2.

D'une manière générale, pour l'internalisme, nous n'agissons que si nous avons des raisons internes d'agir. Les raisons internes sont les motifs, les désirs ou émotions qui incitent l'agent à l'action. Elles s'opposent aux raisons externes qu'on peut définir comme des valeurs, des évidences ou des croyances qui nous conduiraient à l'action sans qu'on y trouve son propre intérêt, sans qu'on se les approprie sous forme de désir. Williams ne dit pas ce qu'il entend par raisons externes, mais on peut extrapoler à partir de sa conception des raisons internes et déduire ce que nous venons de dire.

Voici, des éléments de l'essai « Internal and external reasons » pour se faire une meilleure idée de l'internalisme williamsien.

Les raisons internes et externes chez Williams

Dans les types d'assertion comme « A a une raison pour ϕ », (ϕ désignant n'importe quelle action), on peut avoir deux types d'interprétation de ce qui est imputé à l'agent: l'interprétation « internaliste » et l'interprétation « externaliste ». L'interprétation internaliste suppose que A, pour agir, doit avoir en lui-même des raisons internes de motivation, des désirs et des dispositions qui justifient ϕ . Ainsi, toute raison qui conduit

à φ par A doit contenir des éléments subjectifs S qui, dans A, vont se présenter comme des raisons pour agir. C'est là une philosophie internaliste, l'opposée de l'externalisme qui consiste à dire que les raisons internes de l'agent ne sont qu'égocentriques, et que pour en redresser les formulations, l'individu doit regarder le monde et s'y situer forcément, s'y ajuster¹³⁹. L'externalisme, tel que vu par Williams, suppose que l'agent est d'abord un agent moral qui s'ajuste à un monde régi par un principe prétendument objectif.

Evidemment, selon Williams, une seule de ces interprétations a du sens : la première (l'internalisme). Aussi affirme-t-il : « aucune assertion de raison externe ne peut par elle-même offrir une explication de l'action d'un agent ».¹⁴⁰ C'est que, il n'y a rien qui puisse amener l'agent à l'action, si aucune raison interne ne l'y pousse. Cela ne veut pas dire que les raisons internes sont stables. Elles se caractériseraient plutôt de la manière suivante : 1) elles ne sont pas statiques mais variables selon beaucoup d'autres conditions internes ou externes¹⁴¹. Dans la mesure où ce que l'agent considère comme raison interne peut être fondé sur une mauvaise croyance, Williams montre, par exemple, qu'une raison interne peut se trouver transformée suite à une délibération. De même, comme Williams attribue un rôle important à l'histoire, sa description des raisons internes sous-entend aussi que ces dernières sont locales et temporelles ; 2) L'agent peut, après délibération, avoir des raisons qu'il ne désirait pas au sens propre du mot¹⁴² ; 3) certains désirs comme ceux causés par la faim, la soif, l'émotion, etc. sont aussi des raisons de l'action ; ils sont évidemment aussi variables selon les moments, l'environnement, l'histoire personnelle, etc. Aucun élément externe ne saurait conduire à l'action s'il ne rencontre pas une attente S, un désir qui motive.

Par ce qui précède, on peut remarquer que le concept même de « désir » [remplacé souvent dans l'article par « reason »] s'identifie à trois principales caractéristiques : premièrement le désir peut être entendu comme une motivation à agir suite à une délibération, laquelle oblige parfois l'inhibition de certains de nos autres désirs. Ensuite, il peut être identifié à un besoin de nature psychologique (comme un simple affect).

¹³⁹ Lire aussi commentaire de T. Nagel, « Le subjectif et l'objectif », *Philosophie américaine contemporaine*. pp. 98-9.

¹⁴⁰ Williams, B., « Internal and external reasons » in *Moral Luck* p. 106.

¹⁴¹ Idem, p. 105, § 2.

¹⁴² Idem, 104, § 2 & 4;

Enfin un désir peut être une intention d'agir suite à un besoin physiologique. Mais la seule rationalité possible des actions est la rationalité des raisons internes.¹⁴³

C'est ce que Williams tente de dire dans une séquence d'auto-questionnement qu'il place à la fin de son article et à l'occasion de laquelle il essaie de démontrer que seules les raisons internes sont rationnelles quoique souvent égoïstes. Selon la réponse à l'une des questions qu'il se pose (question 3), on ne peut parler de rationalité lorsque l'action ne se rapporte pas à des éléments de motivation qui existent dans l'agent. L'homme est rationnel parce que, pour agir, il a besoin que les choses signifient quelque chose pour lui, il a besoin que cela contribue à donner un sens à sa vie, celle-ci étant faite des projets qui, dans leur ensemble, font éclore le goût de vivre. « Mes projets actuels sont la condition de mon existence, en ce sens que, à moins d'être poussé de l'avant par la force du désir, des projets ou de l'intérêt, on ne voit pas pourquoi je persisterais du tout dans mon être »¹⁴⁴. Et dans la mesure où une action s'insère dans un schéma d'accomplissement de l'un de nos projets fondamentaux, elle se trouve d'autant plus justifiée qu'aucune demande externe d'objectivité ne devrait nous en détourner, à moins justement que la solution de rechange que suggère cette demande réponde mieux à nos attentes¹⁴⁵.

Du point de vue williamsien, il n'est donc pas possible de soutenir un point de vue externaliste, point de vue qui, en morale précisément, consiste à associer la moralité à la distance par rapport aux désirs. Une motivation qui n'aurait pas d'assise à l'intérieur de l'agent n'en serait pas une. D'ailleurs, de l'avis de l'auteur, il est toujours difficile d'isoler une motivation strictement externe. Bien souvent, sinon toujours, ce qui paraît comme une motivation externe à l'agent est quelque chose qui est d'abord conçu par rapport à des motivations personnelles.¹⁴⁶

Une telle explication de l'action est le point de départ de l'éthique chez Williams, mais n'est-ce pas aussi le point critique de sa pensée? Car, comme nous le montrerons plus loin, l'internalisme partialiste est difficile à défendre. De manière générale,

¹⁴³ Idem, p.111.

¹⁴⁴ Williams, B., *Moral Luck*. p. 12.

¹⁴⁵ Dans « Internal and external reasons », il présente ce point de vue à travers une des questions qui terminent l'article : « can we define a notion of rationality where the action rational for A is in no way relative to A's existing motivation? (Rép.) No. »

¹⁴⁶ Williams, B., *Moral luck*, pp 110-111.

l'internalisme a du sens, mais il ne nous semble pas destiné à soutenir le partialisme. En outre, on ne voit pas comment, une pensée partialiste pourrait intégrer les valeurs sociales qui jouent pourtant un rôle important sur notre conscience, garante de l'éthique de quelque manière qu'on définisse celle-ci.

Avant d'aborder certaines de ces questions, il convient de noter rapidement la remarque de Schueler en rapport avec « les raisons internes et externes » de Williams. Selon Schueler, ce dernier aurait utilisé un concept imprécis de raison interne (de désir) ; les raisons internes doivent être les raisons d'une personne rationnelle, c'est-à-dire des raisons bonnes pour la personne en même temps qu'elles sont des raisons qui doivent expliquer ses actions. Schueler pense que Williams se retrouve avec cela dans un sérieux dilemme:

a) Ou bien les raisons internes doivent être décrites à partir d'une acception plus large -celle qui intègre même ce que l'agent n'aimerait pas faire pour d'autres raisons- auquel cas il ne serait pas justifié de prétendre que les raisons d'action sont particulièrement internes ; b) ou bien on en donne une acception étroite -qui les identifie aux simples motifs désirables- et dans ce cas l'on se demanderait dans quelle mesure la délibération reste encore un facteur important et dans quelle mesure seul ce qui est désirable justifie l'action¹⁴⁷.

Il nous semble cependant qu'on peut lire autrement la pensée de Williams, qui ne semble pas en réalité avoir à l'esprit une conception étroite de « désir » ou de « raison ». Les désirs ou raisons sont dynamiques (ils peuvent varier à la suite d'une délibération). En outre, les raisons externes peuvent causer l'action, mais elles n'en sont pas la cause principale : il faut qu'il y ait dans la personne des « existing motives » auxquels les raisons externes doivent se marier. Sinon, dirait Williams, l'on ne voit pas comment le partisan du principe du « ticket gratuit » pourrait se convaincre d'agir comme ceux qui tiennent à la règle de payer le billet qui permet d'utiliser un transport en commun. Si un tel individu arrive à changer de comportement, même sous pression, c'est parce qu'il est capable de sentir que quelque chose en lui l'y oblige.

La remarque de Schueler tient au fait qu'il soutient qu'une définition complète des raisons explicatives ou justificatives (qu'il désigne toutes par « desires ») doit inclure

¹⁴⁷ Schueler, G.F., *Desire*. Lire pp. 51-57.

tout ce qui est nécessaire à la motivation. Et, *a priori*, ses remarques à l'égard de Williams peuvent sembler gratuites, parce que ce dernier admet la variabilité des raisons internes selon les changements de goût, selon les pressions externes ou suite à la délibération. La conception williamsienne des « reasons » serait large à cet égard. Mais cela étant dit, une question importante se pose et à laquelle Williams ne saurait répondre : si une conception large ne suppose pas toujours l'existence des raisons externes. En effet, une conception large des raisons d'action ne suppose-t-elle pas l'interaction entre l'interne et l'externe? Comme nous le montrerons plus loin, ceci est une des raisons de penser que l'internalisme est incertain et ne peut fonder une théorie particulière.

Le questionnement de Schueler paraît plus pertinent surtout si nous nous demandons comment Williams intègre les raisons morales dans ce découpage des raisons internes et des raisons externes. La théorie williamsienne de l'action ne permet pas, en effet, de répondre aux questions suivantes : 1) convient-il d'inclure dans les raisons internes un état de conscience dont l'essentiel peut être constitué à partir des pressions externes qui ont quelque chose à voir avec l'exigence de la moralité? 2) Les raisons individuelles peuvent-elles être morales¹⁴⁸, Williams reconnaît-il qu'une conscience morale pourrait occuper un espace indépendant à l'intérieur de l'agent de sorte qu'elle puisse s'imposer parfois contre toute autre raison interne? Tout cela revient au fond à se demander si ce qui donne de la résonance à quelque pression externe ou fait agir quelqu'un indépendamment des raisons internes ne relève que des raisons strictement personnelles. Williams semble soutenir que la morale est externe et qu'elle s'oppose aux raisons internes. Il ne semble pas reconnaître, par exemple, qu'on intègre la plupart du temps des exigences sociales et que ces dernières forment une partie de nos raisons internes. Ce sont pourtant ces raisons sociales intériorisées qui rendent possibles le consentement à toute loi, parce qu'ainsi la loi est le rappel de ce que chacun reconnaît comme une interpellation qu'il ressent en lui.

Nous formerons à la section 2 les critiques importantes de l'internalisme williamsien qui font écho aux analyses de Schueler. Mais nous voudrions auparavant éclaircir aussi deux notions : les « projets de base » et la « fortune », deux éléments essentiels à la

¹⁴⁸ Williams, B., *Moral Luck*. p. 13.

compréhension de la pensée williamsienne de l'action. L'idée que l'agent fonctionne avec des projets montre pourquoi les raisons d'action doivent être considérées comme essentiellement internes et particulières. Aussi le fait de la fortune est un élément justificatif de la valorisation des projets de base individuels. Prendre en compte le fait de la fortune me permet non seulement de saisir mes limites, mais aussi de ne retenir comme valeur que ce qui a un sens pour moi.

4.1.2. 2. Projets de base et fortune

Pour comprendre la place des deux notions dans la théorie williamsienne de l'action, il faut se rappeler quelques éléments que nous avons déjà soulignés en d'autres mots : le défi, pour Williams, est de concevoir une éthique qui corresponde à la nature réelle de ceux qui la vivent. Or les êtres humains sont des êtres qui tiennent à leurs goûts et intérêts, et sont confrontés à des facteurs qui ne sont pas tous connus d'avance. Ainsi, pour les êtres humains, une loi universelle n'a pas plus de sens que les motivations particulières. Au contraire, ces dernières doivent être conçues comme premières : chacun privilégie ses motivations particulières parce qu'elles correspondent au type de vie qu'il veut mener, à son projet de base. Et c'est ce projet interne qui se trouve être la base explicative et justificative de ses actions non seulement en raison des conditions où rien ne peut être prévu, mais aussi parce que sans un tel projet, la vie elle-même n'aurait aucun sens.

a. Mais qu'est-ce qu'un projet de base ?

Même si l'auteur n'a pas lui-même défini ce qu'il entend par « ground projects », on peut dire, qu'un projet de base est l'idée de la vie que choisit de mener un agent. C'est le projet de vie qui sert de soutien à l'ensemble des actions qui ont des rapports significatifs avec la vie telle que chacun la pense. Il fournit les raisons à nos choix en tant que nous sommes des êtres rationnels.

Un projet de base ne se résume pas dans le désir d'une action simple en vue d'une satisfaction passagère. C'est plutôt un ensemble d'éléments qui, agencés, font éclore le goût de vivre. Chaque humain opère des choix de vie. Ces choix, individuels, peuvent sembler injustifiés auprès des autres, mais ils sont justifiés par ce fait que chacun accorde aux siens une importance telle que si les projets qui s'y rattachent échouent,

l'individu a l'impression d'avoir échoué lui-même¹⁴⁹.

Un coup d'oeil rapide sur un des exemples qu'utilise Williams nous permet de saisir l'importance que cet auteur attache au concept de projet de base. Gauguin (entendons ici Gauguin tel que le conçoit Williams et non le Gauguin historique) est un artiste créateur qui décide d'ignorer les exigences de son milieu social. Il tourne le dos à ces exigences parce qu'il croit qu'il ne saurait réaliser autrement son objectif principal de devenir un artiste reconnu, ce qui lui procurerait la plus grande satisfaction de sa vie et ferait oublier tous les blâmes que sa famille porte contre lui. Ce Gauguin fait son choix tout en sachant que ses proches en souffriront peut-être; mais malgré son regret, il ne peut revenir sur sa décision.

Au sens où le comprend Williams, le projet pour Gauguin de devenir un grand artiste est ici son projet de vie. Et celui-ci est si grand que l'artiste ne saurait l'abandonner même si sa famille risque d'en souffrir. Réaliser son projet, pour Gauguin, c'est se réaliser soi-même.

Mais le fait de réussir ou non ne peut être prévu. On ne saurait dire tout ce que Gauguin doit faire pour obtenir les résultats voulus. La fortune nous interdit de penser que Gauguin aurait une seule façon rationnelle d'agir. Williams pense que «la justification, s'il doit y en avoir une, sera essentiellement rétroactive»¹⁵⁰. Mais ceci implique également que tant que Gauguin est convaincu que son option est la seule qui lui convient, tant que ses propres attentes lui donnent des raisons d'agir dans un sens, on ne saurait leur opposer aucune autre raison sous prétexte qu'elle serait plus justifiée.

On revient donc avec cela à un point de vue favorable à l'internalisme partialiste. L'importance que chaque individu attache à son propre projet ainsi que le fait de la fortune donnent à penser que la rationalité est toujours une rationalité par rapport aux raisons internes, que le choix individuel reste le seul qui se justifie dans une perspective où aucun choix n'est assuré de façon nécessaire.

Si l'artiste réussit, son choix se justifiera devant ses propres yeux et ceux de l'entourage dans une large mesure. Il se sentira justifié parce que son choix correspond à l'idée qu'il a de se réaliser. Mais ses juges le jugeront aussi selon leurs propres

¹⁴⁹ Lire surtout *Moral Luck*, pp.12-14.

¹⁵⁰ Williams, B., *Idem*, pp. 24.

dispositions (affects, goûts, intérêts, etc.). S'il échoue, ceux qui pouvaient comprendre ses agissements, prenant plaisir à ses beaux tableaux, auront plus de raison de le condamner ou, du moins, ne verront rien qui atténue le tort causé. « Même si Gauguin peut, en fin de compte, se trouver justifié, cela n'entraîne pas qu'il en tire un quelconque moyen de se justifier aux yeux des autres, ou en tout cas aux yeux de tous les autres. Ainsi il n'aura aucun moyen de faire en sorte que ceux qui ont eu à souffrir de son choix perdent tout motif justifié de se plaindre. Même s'il réussit, il ne lui reviendra pas comme un droit qu'ils acceptent ce qu'il aura à dire; s'il échoue il n'aura même rien à dire »¹⁵¹.

Cela veut dire que la partialité reste la seule option rationnelle : les agents sont d'abord des individus dont les choix sont personnels; bien plus, un agent profondément attaché à un projet est à ce point justifié qu'aucune raison externe à sa vie n'aurait plus de poids à son égard, surtout s'il réussit. Mais cela veut dire aussi que ceux qui le jugent ont également leurs raisons individuelles tout aussi fondées, de sorte que celui dont le projet s'opposerait au cheminement de Gauguin ou celui qui manquerait simplement le sentiment nécessaire pour approuver les tableaux de l'artiste, n'aurait aucune raison de changer d'avis et nous n'aurions aucune raison de tenter de le lui faire changer. Chacun a son projet de vie, et ce sont les projets de vie qui donnent aux gens différentes raisons d'actions¹⁵².

b. Mais nous devons éclaircir aussi ce que Williams entend par la notion de « fortune ».

L'auteur n'indique pas clairement ce qu'il entend par la fortune : le terme utilisé est « luck » mais, selon le contexte, le mot signifie tantôt le hasard, tantôt la chance. Mais il

¹⁵¹ Williams, B., *Idem*. pp. 23-24.

¹⁵² Il faut se garder de conclure que les observateurs qui le jugent se réfèrent nécessairement à leurs propres projets de base ; ce serait là vouloir dire que l'homme n'agit que selon un projet de base. Ce qui reviendrait à éliminer des raisons d'action l'émotion ainsi que divers états d'âme. Tout comme certains actes de Gauguin seraient sans liens avec son plus grand projet, de même ses observateurs peuvent le juger simplement par quelque émotion banale ou se référant à un simple projet passable. Penser le contraire revient à supposer que l'homme n'a qu'un seul projet irréductible et omniprésent. Pourtant, il y a plusieurs projets dont nous comblons notre vie, mais qui peuvent être englobés par d'autres plus importants ou leur être auxiliaires. Ainsi la vie, même si elle a presque toujours un idéal central, peut s'entrecouper de plusieurs mini-projets. En outre, certaines actions sont liées à des projets intermédiaires ou relèvent simplement d'une émotion passagère qu'on ne saurait vraiment dire qu'elles comptent comme des projets de vie. Enfin, certains entretiennent encore des liens plus fluides avec les grands projets de sorte que le projet de base n'est pas toujours nécessairement le même : il existe plusieurs projets qui se recoupent et se transcendent de manière variable ; certains sont auxiliaires à d'autres plus importants : un homme n'a pas

y a deux autres expressions utilisées dans le sens de la fortune, ce sont: « constitutive luck », « happy/unhappy contingency ». « Constitutive luck » est l'expression que J. Lalaudier¹⁵³ traduit par « hasard constitutif ». Williams l'utilise, tout comme « happy/unhappy contingency », dans le sens de « hasard », mais elle est surtout utilisée au sens de « hasard originel ». Elle renvoie au fait que nul ne choisit les conditions de sa naissance ni les qualités dont il aimerait être dotées. Ce que nous apportons à la naissance est plutôt l'effet d'une contingence heureuse ou malheureuse, l'effet du hasard.

La question de la fortune ne peut être ignorée lorsqu'on tente de saisir le fond de la pensée williamsienne, parce que la fortune constitue une des raisons importantes de valoriser la particularité individuelle et de s'opposer aux théories favorables au point de vue de l'impartialité. Les impartilistes définissent la moralité comme si elle concernait des humains ayant tous les mêmes aptitudes et dispositions. Ils tentent d'ériger une conception de la morale basée sur les vertus universelles, comme si chaque fois, les conditions de choix moraux étaient identiques et à l'abri des aléas. C'est la destruction des sentiments qui s'ensuit, car il n'y a plus de vie qui soit vraiment la nôtre,¹⁵⁴ et l'on doit se demander si la morale n'en devient pas ainsi moins indépendante. La vie éthique semble, à cet égard, dépendre des catégories et l'on peut, pour cette raison, remettre la moralité elle-même en question.

En revanche, reconnaître le fait du hasard dans la moralité permet de saisir la juste place de l'effort humain, et seule une juste évaluation de cet effort pourrait nous éclairer sur les conditions même de la moralité.

Au lieu d'une moralité universelle à laquelle on prétendrait accéder toujours de la même manière, Williams nous propose une éthique se réclamant des préoccupations fondamentales qu'un agent rationnel peut avoir, avec ses chances et ses malchances. Williams pense qu'en reconnaissant cet état des choses, on est censé appréhender l'indépendance partielle que la morale nous donne vis-à-vis du hasard¹⁵⁵. Prenons le cas

un projet isolé qui joue ce rôle fondamental [de nous donner l'élan] ; bien plutôt c'est une nébuleuse de projets. Voir *Moral Luck*. p. 13.

¹⁵³ Traducteur de l'anglais au français des articles rassemblés sous le titre *La Fortune morale*

¹⁵⁴ *Moral Luck*. p. 38.

¹⁵⁵ *La fortune morale*. p. 255.

mentionné d'un Gauguin dont le projet échoue. S'il peut dire qu'il avait tort, c'est seulement par rapport au fait qu'il a échoué et non en fonction de ce qu'impose une loi morale. Celui qui aurait suivi un projet appréciable du point de vue moral, ne serait pas plus louable que Gauguin. Il aurait eu par hasard des dispositions à choisir ce qui est moralement bon, alors que Gauguin ne les a pas eues. Si Gauguin réussit, il pourrait se trouver lui-même justifié, « il n'aura aucun moyen de faire que ceux qui ont eu à souffrir de son choix perdent tout motif justifié de se plaindre. Même s'il réussit, il ne lui reviendra pas comme un droit qu'ils acceptent ce qu'il aura à dire ».

Il importe donc de noter que : 1) Gauguin a raison de se réjouir de sa réussite même si d'autres gens pourraient ne pas aimer ses tableaux, mais plutôt se plaindre ; 2) Gauguin est justifié, pourvu qu'il trouve qu'il avait des raisons d'agir comme il l'a fait ; 3) Ceux qui ont souffert de la solitude de Gauguin n'ont pas tort non plus de lui reprocher son absence ; 4) Gauguin peut penser qu'il avait tort mais cela ne dépend pas principalement de ce que disent les autres.

4.1.2.3. *La généralisation*

Tout cela pose bien sûr la question de la généralisation. Si l'agent williamsien n'est un « individu » justifié que par son seul projet de vie ou son intérêt, dans quelle mesure peut-il être une personne morale (c'est-à-dire concernée par l'exigence de la moralité), et comment est-il possible que la loi morale puisse avoir de l'autorité sur lui?

Voyons d'abord la possibilité de réponse à la deuxième partie de cette question. Cela nous permettra de saisir comment l'auteur répondrait par ailleurs à l'ensemble de la question.

L'une des réponses courantes et générales à la dernière partie de la question consiste à dire que toute loi morale a de l'autorité ou est justifiée¹⁵⁶ dans la mesure où elle est considérée comme destinée à répondre aux demandes des humains vivant en société, et pour lesquels c'est une option importante que d'anticiper les conflits¹⁵⁷. C'est là une réponse qui, de toute façon, part de la présomption que les humains se ressemblent et que c'est leur vie en commun qui les poussent à mettre sur pied des normes basées sur la ressemblance. Mais même si Williams ne nie pas qu'il puisse y avoir ressemblance, il ne

¹⁵⁶ Nous prenons dans ces conditions «autorité» et «justification» comme deux termes interchangeables.

¹⁵⁷ C'est la logique des vertus artificielles auxquelles pense Hume. C'est aussi l'idée hobbesienne du fondement du pacte social.

semble pas d'accord avec l'idée selon laquelle ce qui justifie la loi morale, ce sont les attentes des *humains en général*. Son point de vue est plutôt que la normalité morale ne peut être envisagée uniformément mais toujours selon la façon dont chacun envisage l'expérience en cours et le rôle que celle-ci peut jouer dans sa vie¹⁵⁸. Ainsi, un agent n'est moral que dans les seules limites de ses exigences et de son histoire personnelles.

La question se pose alors de savoir si le point de vue particulier peut s'harmoniser avec un point de vue général, et dans quelle mesure une telle harmonie tiendrait compte du caractère particulier de l'individu (tel que Williams le propose).

Pour répondre à cette question, Williams semble se demander dans quelle mesure l'exigence de la moralité ne peut elle-même être réévaluée. Il estime que la formulation d'une telle exigence a déjà comme présupposé un moralisme (une tendance à surévaluer la seule moralité de l'ensemble de l'éthique). Et cette idée paraît clairement dans un texte bref où l'auteur propose une autocritique de sa conception de la fortune¹⁵⁹.

L'auteur parle de trois questions qui auraient pu être traitées séparément pour éviter les méprises relatives à la question de la fortune, et relatives à l'essentiel des principales thèses de l'oeuvre, dont le partialisme. Dans ce texte, l'auteur reprend trois questions fondamentales dont la saisie permet d'entrevoir la réponse à notre question.

D'abord l'auteur se demande quelle place nous devons accorder à la moralité par rapport au reste de la vie pratique. Réponse -qui se dégage bien de ses écrits les plus importants- : la moralité n'est pas nécessaire ; « we would be better off without it »¹⁶⁰.

L'autre question importante est de savoir quelle importance requiert l'éthique, même au sens large, vis-à-vis les raisons personnelles. Le cas de Gauguin, de l'avis de Williams, fournit une réponse intéressante. Nous devons, selon lui, comprendre que nous ne pouvons condamner Gauguin d'avoir abandonné sa famille. Son seul succès en art ébranlerait tout ce que nous aurions comme jugements.

Enfin, est-il rationnel à un agent de regretter ses choix antérieurs, de s'auto-critiquer, même si l'on sait que le résultat dépend du hasard? Williams pense que c'est rationnel et qu'il ne peut en être autrement. Telle est la réponse. Et elle se justifie par le fait que

¹⁵⁸ Lire *Moral Luck*. pp.21-22.

¹⁵⁹ Cf. Statman, 1993.

¹⁶⁰ Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*. p. 174. Richard Brandt et Statman présentent avec raison ce bout de phrase comme la première chose qui doit être signalée dans la conception williamsienne de la moralité. Statman in *Moral luck*, p. 8. et Brandt in *Morality, utilitarianism, and rights*. p. 73.

l'individu tente toujours de répondre à ses raisons internes et qu'il n'y a pas à son égard plus grande valeur que celle-là. Ce qui revient à dire que s'il regrette son échec, il montre bien qu'il est un être qui tient à ses raisons.

Il se dégage des réponses à cette triple interrogation une surévaluation des raisons individuelles et, corollairement la relativisation des critères formels de jugements moraux. On comprend donc que, pour Williams, le point de vue général de moralité n'est même pas une préoccupation essentielle de l'éthique. « Qu'importe! dirait-il, si un plus grand nombre d'agents peut être convaincu de la justification de Gauguin par la réussite, parce que leur acceptation n'est pas nécessaire. Mais aussi, tant pis, s'ils n'étaient pas convaincus, parce que Gauguin n'a pas besoin d'être justifié aux yeux de tous, même si cela le préoccupe. Tout comme ceux-ci ne seraient pas justifiés à son égard par le simple fait qu'ils auraient voulu que Gauguin reste auprès de sa famille».

Il ne s'agit pas maintenant de dire que Williams considère le point de vue général de moralité comme un leurre. Au contraire, on peut identifier dans sa pensée un schéma de moralité. Sa description de l'amoraliste nous montre dans quelle mesure un certain degré de moralité peut être conçu chez un agent partial. Ce degré de moralité diffère sans doute de ce qu'on appellerait le point de vue général. Mais si une certaine moralité peut venir d'un tel être humain, c'est que nous devons reconnaître la possibilité pour tout agent normal d'agir aussi pour des raisons autres que purement égoïstes.

Qu'on songe à quelque stéréotype d'un film policier : le type sans foi ni loi, plutôt fascinant, qui s'inquiète de sa mère, ou de son enfant, voire de sa maîtresse. Il est encore manifestement hors de la morale, au sens où aucune considération d'ordre général n'a de prise sur lui, et qu'il est quasi dépourvu d'honnêteté et d'autres qualités similaires. Bien qu'il lui arrive de temps en temps d'agir pour autrui, cela dépend entièrement de son humeur du moment (...) cet homme-là est capable de penser à l'intérêt d'autrui, et s'il ne réussit pas à être un agent moral, cela tient (en partie) au fait qu'il est disposé à agir ainsi par intermittences et selon ses caprices. Mais *il n'y a pas d'hiatus infranchissable entre cet état d'esprit et les dispositions fondamentales de la moralité.*¹⁶¹ (italique ajouté).

Williams veut souligner le fait que l'agent partial n'est pas nécessairement un être immoral. Il veut surtout montrer que la partialité est même la base ultime d'un certain degré d'humanité qu'on peut appeler moralité. Son amoraliste, par exemple, a l'habitude d'aider les gens qu'il aime. Et quand il les aide ce n'est pas toujours parce qu'il les aime mais parce qu'il *se trouve à vouloir les aider* quand ils sont dans le besoin. Pour

¹⁶¹ Williams, B., *La fortune morale*. pp. 9-10.

Williams, ceci est un signe que notre homme a des dispositions (acquises par l'éducation ou quelque autre influence) qui peuvent s'étendre jusqu'à le mener à agir « moralement »¹⁶².

L'homme que nous décrit ici Williams diffère sans doute de ceux qui aiment et veulent aider toute personne dans le besoin ; mais on peut lui demander, dira l'auteur, un supplément d'imagination et de compréhension, élargir le champ de sa sympathie; on peut éveiller en lui une disposition charitable (qu'il a déjà) de sorte qu'il l'élève à une plus grande échelle, même envers des gens qu'il ne connaît pas. Ainsi, notre homme cesserait d'être l'immoraliste qu'il était au départ.

Ainsi, par sa description de l'amoraliste, Williams s'oppose tout aussi bien au pessimisme moral qu'à tout excès d'optimisme. Il critique le pessimisme dans la mesure où, à son avis, la nature humaine n'est pas celle que nous propose le mythe de Gygès. Le mythe de Gygès établit que si nous étions sûr de faire le mal dans l'impunité, même le plus juste des hommes n'agirait pas moralement, mais serait « pris en flagrant délit de poursuivre le même but que l'injuste ». C'est l'idée que ceux qui pratiquent la justice « agissent par impuissance de commettre l'injustice »¹⁶³.

Au contraire, pour lui, l'agent moral est en grande partie l'oeuvre de l'éducation ; et « les règles et les conceptions morales les plus fondamentales sont fortement intériorisées au cours de l'éducation, à une profondeur telle que l'absence de policiers ou de voisins sourcilleux ne suffit pas à les dissiper ».¹⁶⁴

A ceux qui s'objecteraient en disant que la morale ne serait ainsi que le fruit d'un conditionnement environnemental, Williams répond : c'est sans doute. Mais pratiquement tout ce qui fait un homme est ainsi produit, y compris son langage, sa pensée, ses goûts, ses émotions.¹⁶⁵ Ce qui prouve, dirait Williams, que la bonne volonté de l'homme ne reste pas cantonnée dans la vue des intérêts personnels, et que si l'être humain est volontiers bienveillant à l'égard de ceux qu'il aime, son affection peut être

¹⁶² Nous mettons « moralement » entre guillemets pour souligner le caractère particulier de ce qui est moral chez Williams. Ce qui est moral, chez lui, ne suppose aucune idée de rectitude parce qu'une telle idée n'existe pas formellement en éthique. Un acte moral, chez lui, est tout acte dont le sujet ne bénéficie pas lui-même directement; c'est tout acte qui vise d'abord le service à autrui.

¹⁶³ Voir Platon, *La République* II, 359a-360b.

¹⁶⁴ Williams, B., *La fortune morale* p.7.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

étendue à un plus grand ensemble, pour une bienveillance plus grande.

Mais Williams est aussi sceptique par rapport au pouvoir moral. Il pense que les règles morales ne constituent pas des impératifs sociaux auxquels l'agent n'aurait qu'à se soumettre. Pourquoi? Simplement parce que ces impératifs n'ont souvent aucune emprise sur des individus, et ne représentent pour eux aucun élément d'attrait. Pour qu'elles soient contraignantes, les lois morales doivent conduire l'humain à y voir la réalisation de ce qu'il aime. Comme nous venons de le mentionner, l'affection individuelle va au-delà du personnel pour s'étendre à la famille et peut s'étendre encore plus loin. C'est là, pense Williams, que les moralistes devraient travailler : ils devraient chercher à susciter cette affection qui incite à agir en faveur d'autrui, et l'essor moral est à rechercher dans ce sens.¹⁶⁶ Pour Williams, ce n'est pas une argumentation du type intellectuel qui peut faire d'un immoraliste un être charitable¹⁶⁷, mais seulement un intérêt à mettre en oeuvre des dispositions charitables qui sont en lui, et c'est là qu'on peut rechercher un schéma de moralité.

Il convient cependant de remarquer que ce que l'auteur appelle « moralité » n'est souvent qu'une attitude favorable à autrui. L'auteur confond en réalité charité et morale, altruisme et morale de sorte qu'on ne peut dire qu'il propose vraiment un schéma de moralité. Même la moralité minimale que comprend sa théorie représente un point de vue partialiste de l'éthique -qui, selon notre approche suscite des questions-, dans la mesure où, pour amener quelqu'un à agir moralement, on doit pouvoir susciter son intérêt, et dans la mesure où l'agent ne peut agir moralement que s'il se retrouve à aimer l'acte lui-même.

4. 2. Critique de l'internalisme partialiste

I. Le schéma partialiste proposé par Williams et dont l'essentiel consiste à rejeter toute conception de la moralité au profit d'un point de vue à ce point modeste de la morale, peut-il être soutenu?

La théorie partialiste, nous l'avons dit, se trouve au nombre des théories qui résultent d'une conception internaliste de la motivation morale. Comme beaucoup d'autres

¹⁶⁶ Williams, B., *La fortune morale*. pp. 10-11.

¹⁶⁷ Synonyme de « moralement bon », selon la terminologie de Williams.

théories éthiques subjectivistes, elle est issue d'une philosophie internaliste qu'il faut appréhender avec beaucoup de prudence. L'internalisme¹⁶⁸ est généralement défini comme une théorie de la motivation selon les intérêts particuliers. Mais cette conception est incertaine et ne justifie aucune théorie particulière. Elle est incertaine parce qu'on ne saurait vraiment déterminer les limites entre les raisons internes et les raisons externes ; elle ne justifie rien en particulier dans la mesure où, ne pouvant définir les raisons qu'elle serait la seule à valoriser, cette philosophie révèle même la faiblesse du soutien qu'elle prétendrait apporter à une quelconque théorie.

Nous tenterons de montrer que l'internalisme de Williams est lui-même mal défini. De quoi conclure que le partialisme lui-même n'est pas suffisamment défendu. Nous relèverons ainsi, dans les prochaines pages, le fait que la plupart des éléments envisagés par Williams pour soutenir l'internalisme ne justifient pas la partialité. Le rôle de chacun des éléments cités nous semble équivoque qu'on peut leur attribuer aussi de fonder l'exigence du point de vue général. Il n'y a pas, pour ainsi dire, de raison de croire que le partialisme est plus défendable qu'une théorie qui met de l'avant l'idée d'un point de vue général de moralité.

L'essentiel de l'internalisme de Williams apparaît clairement dans son texte consacré aux « raisons internes et externes ». Dans ce texte les raisons d'actions¹⁶⁹ sont essentiellement des raisons internes de l'agent : on dira qu'un agent est rationnel, et a des raisons de faire ϕ s'il existe en lui des motifs qui seront servis ou promus par cette action. Pour qu'une action intentionnelle soit considérée comme rationnelle, elle doit satisfaire à la condition de répondre aux intérêts de l'agent ; les raisons d'actions ne peuvent être externes parce qu'une raison d'action est d'abord une raison de l'agent.

A notre avis, une telle considération dénote une analyse partielle de l'action humaine et suscite des questions importantes, des questions qui révèlent les principales failles de

¹⁶⁸ Comme on peut le constater, nous décrivons l'internalisme williamsien comme impliquant ensemble l'*internalisme éthique* et l'internalisme au sens d'*exigence internaliste* de la raison pratique. L'internalisme éthique suppose que les jugements sur ce qu'un agent doit faire moralement se fondent sur l'idée que cet agent a des raisons, des motifs de le faire. L'exigence internaliste, quant à elle, réfère seulement au fait que les raisons pratiques, si elles doivent se présenter à nous comme des raisons d'action, elles doivent être capables de nous motiver, de susciter notre intérêt. L'internalisme williamsien sous-entend tous les deux concepts : l'exigence internaliste n'est qu'une exigence d'efficacité que sous-tend déjà une analyse de la vie éthique que valorise Williams, une analyse qui s'identifie très clairement à un internalisme éthique. Pour les définitions lire aussi Scheffler, *Human Morality*, p. 135, note 2.

¹⁶⁹ L'auteur précise qu'il parle évidemment des actions intentionnelles. *Moral luck*, p. 107.

l'internalisme ainsi conçu. Nous allons en faire ressortir quelques-unes des plus frappantes, particulièrement celles relatives à l'exigence de la moralité. Ces questions ont à voir avec la distinction bipolaire williamsienne [entre raisons internes et externes] : Considère-t-il l'exigence morale comme étant strictement externe? Et si c'est le cas, dirait-on qu'il saisit l'exigence morale dans tous ses aspects, de sorte qu'on doive dire que son partialisme est inattaquable?

Eu égard à cette dernière question, voici ce qu'il faut prendre en considération:

Même s'il semble que nous sommes aussi quelquefois conduits à l'action par des raisons strictement externes, il faut selon Williams, se demander si les raisons d'action externes ne sont pas déjà imprégnées de raisons internes. Autrement dit, nous dirait l'auteur, « ne faut-il pas s'aviser à ne pas prêter aux raisons externes les vertus qu'elles n'ont pas, si l'action ne devient possible qu'avec les motivations internes, et ce même si, au départ, une pression peut venir de l'extérieur? N'est-ce pas que nous nous trompons en tentant d'expliquer certaines actions par des causes strictement externes alors même qu'on ne saurait isoler celles-ci? ¹⁷⁰ ». Williams soutient qu'aucune action rationnelle ne peut être définie sans dériver de raisons existantes dans l'agent ¹⁷¹. Mais on peut se demander pourquoi Williams ne pose pas la question dans les deux sens, pour s'assurer que sa réponse acquiert une plus grande fermeté. Il aurait pu se demander également si celles qu'on considère comme raisons internes ne sont pas parfois mêlées à des raisons externes qui continuent à les façonner. Nous savons qu'un individu isolé se donnerait des raisons d'actions qui tiennent moins compte d'autrui, tandis que celui qui vit en compagnie continue à réajuster ses raisons d'actions, à se demander ce que l'entourage dirait de ses propres raisons. Même quand un agent a des raisons internes fortes, une pression externe peut jouer un plus grand rôle et l'obliger à agir dans un sens différent, parce que les rapports avec autrui ne sont pas moins essentiels dans notre comportement. Les raisons dites internes ne sont pas elles-mêmes coupées de manière brusque de ce que l'entourage nous a inculqué.

On ne peut toujours établir une distinction nette entre ce qui est proprement interne et ce qui l'est devenu grâce à autrui au fur et à mesure. Comme on peut le voir, Williams

¹⁷⁰ *Idem.* p.111.

¹⁷¹ Entendez ici « raisons individuelles ». Lire *Moral luck* . p. 112.

ne prend pas en compte toutes les dimensions motivationnelles de l'action humaine qui feraient réellement ressentir l'importance de ce qui est moral dans le domaine de l'action.

Nous pouvons donc revenir à la première question (de savoir si l'exigence de moralité est strictement une raison externe) avec une réponse positive : pour Williams, l'exigence de la moralité compte essentiellement parmi les raisons externes.¹⁷² Mais, si l'on ne peut toujours clairement distinguer les raisons internes des raisons externes, de quoi donc la pensée williamsienne pourrait-elle se prévaloir pour soutenir un internalisme aussi radical? Que pourrait encore dire Williams pour nous montrer que la morale (externe) ne joue jamais dans la motivation des actions? Comment ne pas reconnaître que la moralité nous caractérise toujours déjà, imprègne nos raisons internes, constitue au fur et à mesure des exigences de vie qui sont en nous? La réaction de l'auteur semble être ici de soutenir une opinion contradictoire avec son internalisme; elle consisterait à inférer que la moralité déjà intégrée en nous ne constitue plus un élément externe, à tel point que l'on doit dire que ce n'est plus la moralité comme telle. C'est bien ce qu'il dit en reconnaissant que les raisons subjectives ne sont pas statiques, mais peuvent varier, par exemple, suite à une délibération à l'issue de laquelle « an agent can come to see that he has reason to do something which he did not see he had reason reason to do at all »¹⁷³. Williams dit cela pour appuyer son propos selon lequel l'agent ne sera jamais conduit à l'action que s'il est motivé par des raisons internes, qu'elles soient nouvelles ou anciennes. Mais en réalité une telle prise de position contredit l'internalisme williamsien, dans la mesure où l'auteur se retrouve à soutenir qu'une partie de nos raisons internes relèvent des exigences externes.

Mise à part la contradiction engendrée par une telle prise de position, la question se pose de toute façon, de savoir dans quelle mesure une moralité intériorisée cesse d'être une moralité ou un ensemble de règles qui se met constamment à jour pour correspondre à ce qui est requis de l'extérieur à des moments différents? Toute cette argumentation vise, au fond, à montrer que si les éléments externes peuvent être intériorisés et contribuer à l'édification d'une conscience morale, il n'y a pas de raison de dire que

¹⁷² L'auteur le fait clairement entendre lorsqu'il précise : « external reason statements do not necessarily relate to morality », *Moral luck*. p. 106

¹⁷³ *Idem*. pp.104-5.

l'agent ne sera jamais mû que par ce qui est interne.

Nous venons de dire que la distinction entre l'interne et l'externe n'est pas une distinction tranchée au couteau. Il convient peut-être d'ajouter maintenant que l'internalisme williamsien n'offre pas une bonne interprétation de l'action humaine. Car, à notre avis, une description complète de la motivation humaine doit permettre de comprendre l'action comme le résultat d'une composition à deux dimensions dont la première (la dimension interne) est constituée des raisons partiales et d'une conscience morale qui interpelle la partialité, et l'autre (la dimension externe), des raisons strictement externes. Cette conscience morale est le résultat de l'influence externe. C'est elle qui sert de relais entre les raisons partiales et les raisons externes non encore intériorisées. En plus des raisons partiales et des raisons externes, il y a des raisons externes intériorisées. Ce sont celles qui constituent ce qu'on peut appeler la conscience morale et qui interagissent constamment avec les raisons partiales.

Peut-être faut-il reprocher l'inattention à Williams lorsqu'il établit le rapport entre les raisons internes et les raisons externes ; il aurait dû articuler la morale avec les raisons individuelles et se serait rendu compte de l'impossibilité de soutenir le partialisme. Un examen profond de la psychologie de l'action doit en principe faire ressortir un enchevêtrement des raisons internes et externes. Et, dans ces conditions, la présomption voulant que les moralistes risquent de prêcher une moralité (générale) impossible deviendrait problématique.

La caractérisation tronquée de la dimension interne de l'agent est sûrement la cause de l'ambiguïté particulière qui apparaît aussi lorsqu'on examine de près les espoirs de moralité que nous propose l'auteur. Cette ambiguïté montre à quel point Williams ne saurait défendre clairement son internalisme. L'auteur soutient, en effet, parallèlement, deux instances comme sources de notre moralité, ce qui semble contradictoire avec une vue essentiellement partialiste ; il s'appuie sur le fait que 1) nous avons déjà des dispositions favorables à une certaine morale¹⁷⁴ ; 2) notre éducation nous apporte des éléments qui influencent notre conduite. Ce sont les dispositions qui rendent donc possible la moralité individuelle, tandis que l'éducation joue le rôle d'inculquer un certain nombre de valeurs, de sorte que même un amoraliste peut suivre des normes qui

¹⁷⁴ *La Fortune morale*. p.11.

intéresseraient les moralistes. Mais quel rapport faut-il réellement établir entre les deux instances?

Il nous semble qu'une réponse complète à cette question révélerait l'interdépendance entre des éléments particuliers à l'individu et ceux relatifs à l'environnement social. Mais, encore une fois, ceci nuirait au soutien que Williams veut apporter au partialisme. Comme nous le disions tantôt, il n'y aurait plus de raison de croire que la partialité est plus soutenable que le point de vue général. Car l'on voit bien que les raisons partiales ne sont pas les seules qui constituent la base motivationnelle de notre action

Pour répondre à cette question, l'auteur souligne que les dispositions sont premières et que la dimension externe (l'éducation, p. ex.) ne joue qu'un rôle secondaire¹⁷⁵. Mais la question se pose de savoir dans quelle mesure la structure de ce qu'on met en priorité (l'interne) n'est pas, dans une certaine mesure, tributaire des demandes externes. En outre, Williams ne peut prétendre que les dispositions sont premières et que l'éducation est secondaire. C'est un contresens de prétendre à la fois que l'éducation ne joue qu'un rôle secondaire et de soutenir que tout nous vient de la même éducation.

Quelle que soit la réponse williamsienne à cette objection, il importe de noter, qu'on ne peut de toute façon tracer une ligne nette de démarcation entre les raisons proprement externes et celles qui sont personnelles. L'éducation et l'influence sociale sont à l'origine de certaines de nos dispositions les plus importantes. Notre vie éthique bien pensée ne peut être considérée comme le fait de notre seule constitution interne, à moins que celle-ci soit pensée justement comme le carrefour d'un point de vue partiel et d'un point de vue général.

II. Par ailleurs, nous avons retenu de la littérature williamsienne deux concepts importants que l'auteur utilise pour appuyer sa théorie partialiste, les « projets de base » et la « fortune morale ». L'idée de Williams est, en effet, que si nous prenions au sérieux ce que signifient pour chaque vie les « projets de base » ainsi que la fortune, nous verrions qu'il n'y a rien de substantiel qui puisse équivaloir aux raisons internes de l'agent lui-même. C'est ainsi que nous avons présenté les deux concepts comme deux des éléments venant appuyer l'internalisme et le point de vue partialiste qu'il inspire.

En effet, les « ground projects » comme tels méritent d'être pris au sérieux, en ce sens

¹⁷⁵ *Ethics and the Limits of philosophy.* p. 201

que leur échec signifie l'échec du sujet lui-même. Mais, l'analyse de ces projets eux-mêmes doit révéler non pas que seules les préoccupations individuelles sont les plus enracinées, mais qu'au fond de nos projets, il y a souvent la poursuite de ce qui est valorisé par autrui sans que nous l'ayons décidé. C'est là une preuve que nos projets ont des liens avec des raisons externes ; même une internalisation des raisons externes a une signification externe en termes de motivation.

Pour comprendre cet argument, il suffit de s'imaginer que nos choix de vie sont aussi conditionnés par notre environnement social. Dans une société où la profession d'avocat est plus valorisée que celle de philosophe, la raison originelle de mon choix de vouer ma vie à étudier le droit peut dépendre d'autrui et non seulement de moi-même. La raison peut être encore plus externe si mon père ne veut pas financer mes études en philosophie parce qu'il me préfère les études en droit.

Nous ne sommes pas en train de dire qu'une volonté ferme ne peut supplanter des raisons imposées par notre environnement. Nous disons simplement que l'analyse des motivations de l'action ne peut pas retracer comme raison, les seules raisons internes.

On aurait pu s'attendre d'ailleurs à une conception plus conciliatrice de la part de Williams, lui qui reconnaît l'importance de la fortune, puisque celle-ci, il nous semble, constitue une raison externe du point de vue de l'auteur. Certaines raisons internes sont profondément enracinées alors qu'elles résultent de l'éducation qui, elle, dépend de plusieurs circonstances heureuses et malheureuses qu'aucun sujet ne contrôle. Cela montre que les raisons internes sont d'une telle perméabilité qu'aucune action s'y rapportant ne peut être expliquée ou justifiée sans référence aussi aux raisons externes. Ce qui veut dire que les raisons internes et externes sont à situer parfois non pas sur deux lignes parallèles mais plutôt sur deux lignes confondues.

Williams répondrait peut-être en disant que la fortune ne représente pas une raison comme telle parce qu'elle nous frappe sans référence à rien de substantiel ; mais comment l'émotion ou un sentiment brusque peuvent-ils compter comme des raisons internes alors que la fortune ne le peut pas ?

La fortune n'offre-t-elle pas une grande raison de s'en remettre à une raison commune ? En effet, étant donné la fortune, personne n'est vraiment l'unique auteur de son action et personne n'est vraiment certain de rien. N'avons-nous pas ici une bonne

raison que d'autres évoqueraient en faveur d'un point de vue partagé par la plupart ou en faveur d'une politique commune plus ou moins distante des intérêts individuels?

J. Rawls, dans *Théorie de la justice*, ne considère-t-il pas que la chance et les inégalités naturelles sont une raison de s'en remettre à l'impartialité? Ses principes de la justice comme équité sont issus d'une situation de choix où les inégalités naturelles et la fortune ne doivent pas être prises en compte. S'il y a la chance, les inégalités naturelles, les imprévus, etc. cela veut dire pour Rawls que nul ne mérite rien avant qu'une organisation d'un système de coopération ne définisse des règles et un bien commun. Ce fait donne tout le pouvoir aux règles communes et, « il n'est [pas] nécessaire de tenir compte de la variété infinie des circonstances des positions relatives changeantes des personnes particulières ». ¹⁷⁶

Il n'y a donc pas de raison particulière de soutenir un internalisme partialiste.

Une autre façon de rendre compte des critiques que nous formulons à l'encontre de Williams est d'expliquer la position de Scheffler sur la question de la motivation. Cet auteur propose une approche de l'éthique qui, à notre avis, saisit mieux l'unité de la pensée interne individuelle et des exigences externes ; il offre ainsi des conditions intéressantes pour penser une généralisation à partir d'un cadre sentimentaliste, et il exprime en particulier comment une conception en mi-chemin entre l'internalisme et l'externalisme est la seule qui explique notre moralité. Son approche permet d'entrevoir la convergence des raisons internes et raisons externes ; mais elle montre aussi à quel point, en optant pour la partialité, Williams ne relève pas un défi important, à savoir le défi kantien auquel le projet humien se trouve confronté. Scheffler montre pourquoi l'option partialiste n'est pas d'un secours réel au problème du sentimentalisme.

Dans *Human morality*, Scheffler est préoccupé par la question : comment devons-nous comprendre l'éthique dans un univers où s'opposent ceux qui soutiennent que la moralité doit être basée sur les intérêts personnels et ceux qui prétendent que les principes de la morale ont nécessairement la préséance (*overridingness*) sur les points de vue particuliers? Il en vient à une suggestion selon laquelle le point de vue moral et les demandes individuelles sont toujours dans un état de *potentielle congruence*. ¹⁷⁷

¹⁷⁶ Rawls, J., *Théorie de la justice*. p. 119.

¹⁷⁷ Scheffler, S., *Human Morality*,. p. 4.

Trois raisons justifient ce point de vue : 1) « même si les normes morales ne coïncident pas toujours avec les intérêts individuels, celles-ci restent quand même soumises à une contrainte due à leur rôle régulateur de la conduite humaine : tout en visant la régulation pour un grand nombre d'individus, elles doivent rester cohérentes avec des éléments attrayants pour une vie individuelle », sinon elles manqueraient le pouvoir de contrainte nécessaire à toute règle de conduite. C'est toute l'idée de la morale efficace parce que justifiée ; justifiée dans la mesure où elle attire les agents individuellement. 2) Malgré la puissance indéniable de nos intérêts particuliers, des motivations faisant écho aux considérations morales peuvent émerger aussi dans le cours du développement individuel ; elles sont parfois très profondément enracinées dans la structure de la personnalité individuelle. 3) C'est une tâche sociale d'instituer un équilibre entre les exigences de la moralité et ce que les exigences individuelles de motivation réclament. Or les exigences morales dépendent d'une société dans une situation donnée, et les éléments individuels de motivation dépendent de l'éducation et de la socialisation, qui dépendent à leur tour de la situation donnée de chaque société ; il faut donc comprendre que ces deux éléments dépendent tous du fonctionnement de la société ; ce qui signifie qu'ils auraient quelque part des points de recoupement.¹⁷⁸

Aux yeux de Scheffler, si ces affirmations sont vraies, alors le point de vue moral et le point de vue individuel ne représentent pas deux éléments centrifuges, mais plutôt deux éléments en état de potentielle congruence. Pour l'auteur, les trois affirmations sont d'autant plus vraies que :

1) même si nous sommes toujours portés à privilégier ce qui nous avantage, nous ne pouvons, dans un état normal, ne pas tenir compte de la façon dont les autres considéreront notre action ou notre choix¹⁷⁹ ni ne pas souhaiter qu'il existe une réglementation qui rende plus harmonieux nos rapports avec autrui ; il y a une asymétrie apparente si nous considérons l'homme normal pour qui, la réponse de l'entourage est une chose importante¹⁸⁰. 2) nous ne sommes pas toujours des auteurs distincts et singuliers de nos décisions morales. Certains de nos choix individuels relèvent d'un

¹⁷⁸ Ibidem

¹⁷⁹ Idem. p.128.

¹⁸⁰ Idem. p.127.

niveau particulier de culture de notre société ; les institutions véhiculent ou nous font assimiler un certain nombre de valeurs, si bien que quand nous décidons même en regard seulement à notre psychologie individuelle, ce n'est pas sûr que nous décidons en dehors d'une certaine culture commune, de certains points qui sont partagés par beaucoup d'autres.

Ainsi Scheffler nous propose ce qu'il appelle une *conception modérée* de la morale : modérée par rapport au *Claim of Overridingness*, selon lequel l'unité de la morale et des demandes individuelles est à expliquer par rapport au fait que la moralité a de la prépondérance sur l'intérêt privé, et modéré par rapport à la conception partialiste de la morale, celle qui prétend que la morale demande trop, s'arroge une fausse supériorité, (*is too stringent*).

Sa conception postule un recouplement entre l'individuel et le moral. Si la morale doit s'intéresser à la façon dont on devrait vivre en société, on ne peut dire qu'elle ne tient pas compte de l'individu. De même, les considérations morales ne doivent pas être traitées comme quelque chose de paradigmatique ; certains cas demandent l'acceptation de disproportions¹⁸¹. Les principes moraux ne sont pas sans appel ; même quand un principe s'impose sur les autres, il y a bien d'autres principes qui compétitionnent pour la reconnaissance ; en cas de moindre doute, nous continuons à nous demander si notre option constituait toujours le meilleur choix¹⁸². Mais l'essentiel à noter ici est l'aspect critique d'une partialité à la Williams, l'opposition à l'idée de privilégier l'individuel par rapport au point de vue général de la moralité.

Scheffler ne s'oppose pas totalement au partialisme. Au contraire, il soutient en quelque sorte une partie de la théorie williamsienne. Scheffler soutient, tout comme Williams que les principes moraux ne sont pas sans appel et qu'une bonne conception de la morale s'adresse d'abord aux hommes tels qu'ils sont. Il approuve le côté positif de l'approche williamsienne qui veut que les lois morales ne se réduisent pas à des règles sans intérêt pour la personne. Avec son approche sentimentaliste (qui inclut les émotions dans la vie éthique), Williams partage ce vœu de tenter de fonder la morale sur la nature humaine et non sur une raison pure sans lien avec notre lot quotidien.

¹⁸¹ *Idem.* p. 119.

¹⁸² *Idem.* p. 50.

Mais Scheffler ne s'identifie pas moins comme un critique ; la plupart de ses remarques à l'endroit de Williams rejoignent en quelque sorte les critiques que nous avons formulées tantôt contre l'internalisme williamsien. Elles constituent une autre façon de dire que l'internalisme ne justifie pas le partialisme moral.

L'auteur de *Human Morality*, paraphrasant sur ce sujet C. Kosgaard¹⁸³, nous fait d'ailleurs remarquer que même des auteurs impartialistes accepteraient bien l'internalisme, si par celui-ci il faut entendre une exigence de raisons sur le plan individuel. Les kantien, notamment, accepteraient bien l'internalisme dans le sens où « les raisons pratiques si elles doivent nous donner des raisons d'action, elles doivent être capables de motiver une personne rationnelle »¹⁸⁴. C'est aussi à peu près l'idée de J. W. Dye dans « Kant as Ethical Naturalist » qui montre que Kant en particulier n'ignore pas que la loi morale doit procéder de la propre raison individuelle de l'agent.¹⁸⁵

Tout ce que l'on peut dire, en terminant, c'est que le partialisme ne constitue pas une doctrine viable. Elle relève d'une mauvaise compréhension de l'action humaine et de la moralité : de l'action, parce qu'il est impossible de penser que la motivation de l'action rationnelle ne relève que des motifs internes, du moins, au sens où Williams les prend ; de la moralité, parce que la morale générale n'est pas seulement quelque chose que, du point de vue personnel on néglige ; la moralité comme le dit Hume, est une matière qui ne nous est pas indifférente.

Et en tant que doctrine non viable, le partialisme ne peut se constituer comme une objection raisonnable aux théories impartialistes.

¹⁸³ Auteur de « Scepticism About Practical Reason », *Journal of Philosophy*. 83, 1986.

¹⁸⁴ Scheffler, S., *op. cit.* p.135, note 2.

¹⁸⁵ *The Journal of Value Inquiry*, v. 12, 1978, p.125.

Chapitre 5. Le sentimentalisme et les deux concepts du sentiment

5.0. Introduction

Les théories éthiques contemporaines se réclamant du projet humien ont comme point de départ une psychologie internaliste de l'action d'après laquelle, expliquer une action, c'est établir un lien entre celle-ci et un sentiment qui la sous-tend, justifier une action, c'est prouver que l'agent avait un sentiment qui l'a poussé à accomplir cette action ou de viser à la conséquence qu'elle entraîne. La raison personnelle qu'a un agent d'accomplir une action devient l'unique fondement de celle-ci. Dans certains cas, dans l'émotivisme en particulier, ce fondement est défini en des termes qui présupposent une négation implicite ou explicite de l'importance des états mentaux cognitifs, états considérés comme jouant un rôle simplement secondaire. La distinction du bien et du mal ainsi que les énoncés qui correspondent à cette distinction expriment des sentiments particuliers d'approbation, de désapprobation (la colère, l'admiration), etc. qui constituent la source et le fondement de divers points de vue moraux¹⁸⁶. Dans d'autres cas, elle comprend ces autres états ou, au moins, en est accompagnée.

En conséquence, il ne convient pas d'assimiler le sentimentalisme humien contemporain à une conception homogène du rôle du sentiment dans la motivation et la justification de l'action. Le modèle humien est complexe et ne se prête pas à une interprétation unique : mis à part le fait que Hume lui-même n'a pu indiquer clairement le rapport qu'il établit entre le sentiment et les autres concepts, dont la passion qu'il utilise

¹⁸⁶ R. De Sousa distingue cette tendance philosophique d'autres théories du rôle moral des émotions comme le fondationnalisme qui prétend que certaines émotions ont un pouvoir fondationnel, "servent de moteur psychologique par rapport au comportement moral". La compassion, la pitié, la sympathie et l'amour nous dirigent vers un comportement altruiste; la colère et l'indignation nous poussent à corriger l'injustice ; le regret, la honte et la culpabilité nous poussent à nous réformer nous-mêmes. L'émotivisme est également distingué du cognitivisme axiologique au sujet du rôle des émotions en morale. De Sousa définit cette dernière tendance comme une perspective selon laquelle l'émotion constitue un mode de perception et de connaissance ; l'émotion n'est pas seulement, comme le dirait M. Nussbaum ou C. Tappolet, un simple échauffement du sang ; l'émotion n'est pas "une réaction aveugle et irrationnelle", elle permet de sentir les valeurs Cf. *La couleur des pensées*. L'émotivisme par rapport au rôle moral de l'émotion renvoie simplement aux théories réductionnistes par rapport à la fonction de l'esprit réflexif, les théories qui, logiquement, rejettent l'idée que la critique ou la recherche de l'objectivité peut fonder ou influencer la production du jugement moral ou comme (Lire R. De Sousa, "Les émotions morales", *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, pp. 484-88).

de manière dominante¹⁸⁷, on peut lire le *Traité de la nature humaine* comme faisant intervenir le sentiment dans au moins deux acceptions différentes : tantôt le sentiment évoque de purs affects, tantôt il se manifeste comme un concept étendu et vague utilisé pour désigner tous les états psychologiques y compris ceux qui s'identifient à la raison. D'une part, c'est Hume lui-même qui affirme le caractère primitif des passions, faisant plutôt penser que la passion n'a rien à voir avec la pensée, mais c'est également lui qui conçoit les passions comme des impressions de réflexion consécutives de part en part à des idées¹⁸⁸. Il existe déjà dans l'œuvre humienne une question importante de la compréhension du sentiment qui n'a pas été résolue, et qui n'est pas sans lien avec la disparité contemporaine des tendances sentimentalistes. Aussi un grand nombre de ses successeurs utilisent-ils « sentiment », « émotions », « passions » pour évoquer de manière variable tous les processus mentaux opposés à la raison dans le *Traité de la nature humaine* en tentant de se situer autour des deux interprétations possibles.

Pour certains protagonistes du sentimentalisme, le sentiment, le fondement de l'action et de la moralité, correspond à une attitude favorisant la satisfaction d'un besoin, l'assouvissement d'un appétit, etc. et tout ce qui relève des croyances et de la réflexion est à classer parmi les atouts (distincts du sentiment) qui n'ont qu'un rôle instrumental. Les croyances et la cognition ne sont pas nécessaires (ils sont secondaires) tandis que le désir (vu comme l'élément caractéristique du sentiment) l'est, constitue le préalable nécessaire à toute action. Cette conception du rôle du sentiment se distingue plus nettement quand on considère la question de la justification. En effet, les défenseurs de cette tendance poussent plus loin cette approche en rattachant à ce lien « désir-action » l'opinion selon laquelle ce qui tient d'un désir est justifié, qu'elle coïncide ou non avec l'opinion morale : les considérations de moralité ou de justice ne constituent pas en elles-mêmes des raisons d'agir¹⁸⁹. C'est la version dite "orthodoxe"¹⁹⁰ de la psychologie

¹⁸⁷ Pour J.L. Mackie ce silence s'explique par le fait que Hume ne s'est pas intéressé à traiter des questions de sens ou le fait que, à l'époque de Hume, de telles questions ne pouvaient être menées avec autant d'ardeur qu'aujourd'hui (Lire *Hume's Moral Theory*, p.68). Thomas Hearn dit presque la même chose dans son article "General Rules and The Moral Sentiments in Hume's 'Treatise' ", *Review of Metaphysics*, XXX, 1, p..57.

¹⁸⁸ Cette ambiguïté humienne est analysée plus en détail sous le point 6.1.

¹⁸⁹ Schueler, G.F. *Op.cit.* p. 3.

¹⁹⁰ Le qualificatif est utilisé par Benn dans *A Theory of Freedom*. Il qualifie ainsi toute théorie pour laquelle le désir constitue l'unique source de motivation. La tendance ainsi qualifiée s'oppose à celle, modérée, qui pourrait reconnaître le pouvoir motivationnel d'un ou des principes cognitifs.

humienne de l'action qui fait paraître le sentiment plus comme une attitude affective ou désirante¹⁹¹, comme un état mental qui se caractérise par le désir.

Les passages les plus provocateurs sur lesquels s'appuient les protagonistes du sentimentalisme orthodoxe aujourd'hui reviennent à Hume qui, au cours de son argumentation antirationaliste, mentionne : "la raison ne peut jamais, à elle seule, ni produire une action, ni susciter une volition" ; "[elle] n'est pas davantage capable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou à une émotion" (T. 414-5.) ; "la raison est et ne doit qu'être l'esclave des passions" ; "quand j'ai faim, je suis réellement sous l'emprise de la passion et, dans cette passion, je ne me réfère pas davantage à un autre objet que lorsque j'ai soif, suis malade..."(T.415).

Nous l'avons vu aux chapitres précédents, le résultat d'une telle conception du rôle des sentiments est le scepticisme moral qui apparaît dans les deux principales orientations du sentimentalisme : l'hédonisme et le partialisme. Nous avons relevé les failles du partialisme éthique en faisant ressortir les faiblesses de l'internalisme qui le sous-tend, et comme nous le verrons, sous le point 6.2., une définition hédoniste du sentiment est tout aussi inefficace. Aussi pouvons-nous affirmer qu'avec cette première manière de définir le sentiment, il devient difficile d'expliquer par le sentiment des situations où un agent agit contre ses propres intérêts ; on se retrouve face à un risque, comme le note De Sousa, de laisser inexplicables " des discussions qui semblent invoquer l'objectivité, la rationalité, et la distinction entre le vrai et le faux ... tout énoncé conditionnel comprenant un antécédent moral [devient inintelligible] "¹⁹². Et avec le scepticisme moral, le projet humien marqué par la valorisation des sentiments aussi bien que par la défense d'un point de vue de l'impartialité semble poussé vers des horizons encore plus lointains.

Comme nous l'avons vu plus loin, la meilleure issue pour ne pas basculer dans le scepticisme moral consiste en la postulation d'une nature rigide, l'appel à des sentiments

¹⁹¹ Il apparaît sous la plume de Mackie que certains des obstacles à la clarté de la pensée humienne relèvent du fait que l'auteur des *Traité*s utilise indifféremment "sense", "sentiment", etc. Mais Mackie ajoute qu'une lecture minutieuse des *Traité*s et des *Enquête*s permet de comprendre qu'en utilisant ces deux termes Hume pense à "feeling" qui, dans le vocabulaire anglais renvoie plus clairement aux sentiments en tant que passions ordinaires (Mackie 65-6), incluant désirs et inclinations et n'entretenant pas de rapport nécessaire avec la pensée.

¹⁹² De Sousa, R., idem, p. 484.

originels qui fonderaient nos divers choix et engagements moraux. Mais également, n'avons-nous pas noté qu'une telle option contredit le principal point de départ du projet humien qui consiste en un concept séculier du sentiment?

Cependant, tout en se réclamant également de Hume, d'autres philosophes tiennent à attribuer au concept humien de sentiment un contenu vague et plus étendu. Certains Humiens considèrent les sentiments comme le principal fondement des actions et de la moralité pour la simple raison qu'ils entendent par "sentiment", "émotion", davantage qu'une pure appétence ou une réaction affective qui ne présuppose quelque état cognitif, quelque réflexion. Dans ce sens, une thèse sur laquelle s'accordent certains critiques de la théorie humienne établit que pour constituer l'explication et la justification de nos actions, de nos opinions morales, le sentiment doit être défini autrement que comme une simple impulsion non réfléchie i.e. non imprégnée par l'entendement. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les travaux comme celui de J.Oakley, sans compter de nombreux autres dont ceux-là qui, comme Solomon, ne voient dans le sentiment qu'un phénomène cognitif, un jugement¹⁹³.

Avec cet élan de redéfinition des notions comme «sentiment», «émotion», il semble que de nouveaux espoirs peuvent être fondés pour le sentimentalisme moral. Le sentiment est défini dans des termes qui invoquent une psychologie de l'action plus complexe, mettant en scène tout ce qui est nécessaire à l'explication de la motivation et de l'impartialité. L'émotion comprend des composantes intellectuelles qui s'ajoutent aux dimensions affectives (Oakley), c'est l'équivalent de la perception et donc d'un mode de connaissance (De Sousa, Nussbaum, etc.). Mais, si l'on peut affirmer comme Ogien et Paperman qu'« en donnant une sorte de valeur cognitive aux passions, on risque de les affaiblir »¹⁹⁴, alors l'identification de l'émotion à quelque chose qui déborde du domaine purement affectif pose un autre problème. En effet, une définition de l'émotion à ce point large ne s'oppose-t-elle pas à l'antirationalisme qui caractérise la théorie humienne ?

¹⁹³ Joel Marks résume très bien les différentes tendances : lire « On the Need for Theory of Desire » in J. Marks (eds), *The Ways of Desire*. pp. 2-3. Les mêmes précisions sont données par M. Nussbaum à travers une brève présentation des conceptions non affectivistes de l'émotion : « some hold that the relevant beliefs are necessary conditions for emotion, some that beliefs are both necessary and sufficient, some that they are constituent parts of what the emotion is, some that the emotion simply is a certain sort of belief or judgment », lire « Emotions as Judgments of Value », Gifford Lecture 1, draft 4/94, ms.

¹⁹⁴ Paperman, P. & Ogien, R., *La couleur des pensées*. p. 15.

Dans la mesure où, dans un concept large, cognitif, désir et affect interagissent, comment établir que c'est toujours l'affectif qui est déterminant de la motivation et de la distinction morale?

En clair, telle qu'elle s'exprime aujourd'hui, la théorie humienne fait face à un dilemme. En privilégiant l'interprétation " orthodoxe " du rôle des sentiments, elle ne peut rendre compte du point de vue général qu'en présumant une nature rigide du désir à laquelle pourtant Hume s'oppose de manière très claire ; en favorisant une interprétation large, elle court le risque de présenter le sentiment autrement que comme une instance autonome par rapport à la raison.

C'est ce dilemme que nous tentons d'éclairer et qui nous permet de rejeter la thèse selon laquelle un concept contemporain quelconque du sentiment permet de secourir le projet humien.

Dans un premier temps, nous tenterons de montrer que les écrits de D.Hume laissent ouverte la question de la compréhension du sentiment et par conséquent qu'elle renferme déjà les germes du dilemme qui guette toute théorie contemporaine du sentimentalisme moral. Ensuite nous expliquerons comment les deux principales versions, la version "affectiviste" (James-Lange, etc.) vs l'interprétation large du concept de sentiment (J. Oakley *et alii.*) représentent les deux termes de l'alternative dont l'un ne permet de rendre compte du point de vue général sans s'opposer au caractère ordinaire de la passion humienne tandis que l'autre conduit à la contradiction de l'antirationalisme. Enfin, nous reviendrons à l'hypothèse de départ qui consiste à dire que chacune des objections émises contre chaque option incite plutôt à critiquer l'antirationalisme.

5.1. L'ambiguïté en héritage

Nous l'avons à peine mentionné, à bien des égards, la disparité entre les théories humiennes contemporaines reflète bien l'ambiguïté qui a marqué le *Traité de la nature humaine*. Hume n'a pas laissé de réponse claire à la question de savoir si les passions doivent être définies comme des attitudes primaires, de purs instincts irréfléchis ou si elles doivent être vues comme des événements complexes d'interaction entre des états mentaux réflexifs et non-réflexifs. Aussi les sentimentalistes humiens contemporains se classent-ils par rapport à deux possibilités de définition du sentiment, au point qu'évaluer

la défense du projet humien aujourd'hui, ce n'est pas procéder à un rapprochement linéaire entre Hume et ses successeurs contemporains.

À moins d'établir qu'une des deux définitions possibles¹⁹⁵ est plus proprement humienne qu'une autre, évaluer le progrès du projet humien aujourd'hui revient à examiner l'évolution de deux types de sentimentalisme, à apprécier les moyens dont disposent actuellement chacun d'eux pour contourner les obstacles auxquels Hume s'est heurté.

Ce faisant, il nous semble qu'analyser l'ambiguïté –telle qu'elle paraît dans le TNH– du concept humien de la passion est un préalable pour saisir plus profondément le dilemme dans lequel conduit les tentatives sentimentalistes contemporaines de redéfinition du sentiment, de l'émotion. On peut voir comment chacune des définitions humiennes du sentiment porte en elle les germes de la confusion, voire de la contradiction que de nombreux sentimentalistes contemporains ont reprises en héritage.

Premièrement, on peut attribuer à Hume une conception affectiviste des passions : on peut lui attribuer de définir les passions comme de purs instincts naturels ou des réactions primaires à des excitations physiques ou mentales qui apparaissent à l'agent comme un besoin à satisfaire ou comme un ennui dont il faut se débarrasser. L'activité humaine viserait donc seulement à établir un équilibre organique et mental, à éviter les ennuis qui agacent et à satisfaire des besoins qui arrivent instinctivement. En langage du sentimentalisme orthodoxe, cela veut dire que l'explication de l'action humaine se fonde sur le désir de se faire du bien en évitant les ennuis et en visant la conquête de ce qui nous plaît.

En effet, dans le TNH, Hume affirme :

A passion is an original existence, (...) [a] modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possest with the passion and in that emotion have no more a reference to any other object, than when Iam thirsty, or sick, or more than five foot high (T. 415).

Dans cette définition, Hume semble souligner la non représentativité de la passion. La passion n'est rien d'autre qu'une réaction immédiate à une impression. La passion est

¹⁹⁵ Nous opposons définition affectiviste et définition large. Mais d'autres comme E. Radcliffe appréhendent l'ambivalence de la conception humienne du sentiment en termes de définition sentimentaliste vs lecture basée sur l'idée de l'observateur idéal. Lire à ce sujet : E.S. Radcliffe, « Hume on Motivating Sentiments... », *Hume Studies*. 20, 1, pp. 37 et ss.

vécue, expérimentée, et c'est une maladresse de philosophe que de tenter de la définir, dans la mesure où définir suppose toujours l'existence d'un *definiens* et d'un *definiendum*. On ne saurait recourir à aucun objet, à aucune image pour éclaircir à celui qui ne sent rien ce que nous sentons. On sent quelque chose ou on ne le sent pas, et la passion est une existence première, non représentable, une apparition immédiate d'un ennui dont la personne aimerait se débarrasser ou d'un désir qu'elle aimerait satisfaire. Ainsi dans l'explication de l'action, il n'est pas nécessaire d'entrevoir une pensée, une instance différente de l'instinct ou de l'affect.

Mais alors, que peut bien vouloir dire cette immédiateté? À quoi l'immédiateté de la passion peut-elle bien renvoyer sans se confondre avec ce que Hume nomme par ailleurs « sensation première »?

Alors qu'au livre I Hume distingue entre les perceptions, les impressions et les idées, dans le livre consacré aux passions, il indique que les impressions, à leur tour se divisent en deux catégories; elles comprennent des impressions originales (primitives) et des impressions secondaires (des impressions de réflexion) ; ce sont ces dernières qu'il nomme passions. Ainsi, par rapport à la passion définie comme un événement immédiat, quelle serait la place d'une sensation première? Quelle est la place des sensations immédiates, comme la sensation que cause une brûlure, l'effet physiologique ressenti quand mon organisme réagit de la manière que je devrais considérer comme impliquant la nécessité de manger, etc¹⁹⁶. Les sensations sont-elles des passions ou des étapes préalables à la production des passions? G.Lange et W.James confondent toutes ces deux impressions, et Oakley attribue cela à une influence humienne dont il tente d'établir une attitude affectiviste. Mais toujours est-il que la compréhension des sensations premières comme des passions est contredite par les propos selon lesquels « les douleurs et les plaisirs ... sont la source des passions » (T. 276). Ceux-ci ne peuvent être en même temps des passions et leurs propres sources. Ce qui suppose qu'il faut distinguer entre les impressions immédiates les sensations premières et les passions ; comprendre les passions, ces impressions non représentables, autrement que comme des sensations.

¹⁹⁶ Nous préférons ici des formulations longues et maladroites aux mots simples « faim » ou « douleur », car il se pourrait qu'une analyse profonde nous permette d'établir que la faim ne peut équivaloir une pure sensation d'un vide à l'estomac et qu'elle peut être définie comme un état qui implique en plus de la sensation une attitude plutôt psychologique, tout comme il n'est pas évident que la douleur doit s'identifier à une sensation immédiate de brûlure.

Mais nous devons d'abord examiner la caractérisation de chacune de ces impressions (les sensations d'un côté et les passions d'un autre), d'une part pour cerner la définition des sensations premières, et d'autre part pour distinguer clairement celles-ci de la passion à laquelle Hume assigne également l'immédiateté.

Voici, en effet, comment Hume caractérise ses deux catégories d'impressions :

1) les impressions originales (les sensations) sont telles qu'elles naissent dans l'âme sans quelque perception qui les précède ;

-on doit ranger parmi les impressions originales tous les plaisirs et douleurs corporels ;

-elles apparaissent sans autre introduction ;

-elles dépendent des causes naturelles et physiques.

2) les impressions secondaires, elles, procèdent de quelque impression originale ou de son idée ;

-les passions et autres émotions qui leur ressemblent appartiennent à cette catégorie

(T. 275-7).

Donc les sensations que Hume considère comme des impressions originales ne sont pas des passions elles-mêmes, mais des événements qui relèvent des dispositions naturelles des organes confrontés à une excitation. Les sensations premières (i.e. les douleurs et les plaisirs) doivent tout au plus se définir comme des étapes initiales au processus de la production des passions. Et si elles méritent d'être prises en considération, c'est qu'elles constituent une étape sans laquelle aucune passion ne serait possible : « dans ses perceptions, l'esprit doit commencer quelque part » (T. 275). Et les impressions originales constituent ce point de départ ; c'est la source des passions et d'autres émotions semblables (T.275-6). Voilà donc que même quand on aimerait définir la passion en mettant l'accent sur son apparence d'irréflexion, on ne peut se méprendre sur la distance qui la sépare d'une sensation organique : la passion est un état d'esprit, et comme état d'esprit, elle ne peut se confondre avec une pure sensation physique. Ne serait-il pas étrange, en effet, d'appeler passion notamment l'effet physique d'une brève électrocution, qui, même désagréable comme sensation, peut s'évanouir sans laisser quelque sentiment? L'audition d'un bruit soudain constitue-t-elle à elle-même une passion, ou faut-il un certain travail de l'esprit pour que naisse une passion? Très peu de raisons en tout cas semblent militer en faveur d'une interprétation des sensations

premières comme étant des passions; la secondarité est le propre des impressions passionnelles, si l'on peut ainsi dire.

La place des sensations premières (les douleurs, les plaisirs) étant établie, que dire maintenant de l'immédiateté des passions? En effet, la distinction entre sensation (comme impression primitive) et passion (comme impression secondaire) ne suppose-t-elle pas qu'on doive attribuer à la passion le seul caractère réfléchi? L'analyse ne semble-t-elle pas montrer que c'est l'*effet* d'une sollicitation interne (par l'état des organes, par une idée) ou externe qui constitue la passion? En d'autres termes, y a-t-il d'autres raisons de considérer des passions comme des impressions non représentables?

Lorsqu'apparaît ce qu'on peut considérer comme la définition affectiviste humienne de la passion, l'auteur des *Traité*s tient à distinguer deux notions différentes de la notion de passion. Celle-ci inclut « des désirs originels et des tendances généralement calmes ».

« [These are] either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children ; or the general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such »(T. 417).

L'ensemble de ces désirs et tendances sont originels. L'être humain peut ne pas les développer à un degré voulu, mais dès lors qu'ils existent, ils constituent des « passions bien réelles » (ibid). Les passions sont également des émotions violentes. Celles caractérisées par la violence ne sont pas nécessairement différentes quant à leur nature de celles classées comme des désirs calmes. Tout est fonction du lien qui peut être établi avec la volonté. Quand celui-ci occasionne un mouvement d'emportement, la passion est violente, tandis que quand il entraîne un mouvement doux, la passion peut être considérée comme calme. Et au nombre des passions calmes peuvent figurer : le ressentiment, le désir de vengeance, la crainte, etc. (T. 417-8).

On remarque d'une part que Hume n'hésite pas à situer parmi des dispositions originelles les passions de la première catégorie. Et l'on ne peut douter que l'auteur entendait par là que ces passions n'avaient pas besoin d'intermédiaire rationnel ou de transition. Elles sont implantées originellement. Nous les avons ou ne les avons pas! Et l'expression de passion comme « existence première » semble prendre toute sa signification dans cette affirmation du caractère originel. Il y a donc bel et bien place pour une définition affectiviste, même si son existence signifie confusion dans le T2.

Cléro, dans sa *philosophie des passions chez David Hume*, relève non sans raison une caractéristique autre que la primitivité de la passion en ce sens et qui ne fait que renforcer l'idée de cette primitivité. Il fait valoir que le caractère primitif « engage un autre discours-celui de l'impulsion, de la force- qui l'oppose radicalement à l'univers des représentations »¹⁹⁷. Pour Cléro, en effet, le discours de la force ne semble pas bien s'accorder avec celui de la passion en tant que réflexion. La compréhension de la passion comme « impression de réflexion », nous dit-il, « [porte] à l'envisager comme une sorte de saisie sans doute propre à l'affectivité mais qui tend, au moins dans certains cas, à une "présentation" (une certaine façon de se rendre présent avec déjà l'esquisse d'une mise à distance) ». Alors le discours de la force tend à nous présenter la passion comme étant tout au plus "accompagnée" de jugement et d'opinion ; il s'oppose, pour ainsi dire, à celui de la représentation¹⁹⁸.

Ce faisant, ajoute Cléro, et à juste titre, « on ne voit plus comment cette dernière direction pourrait mener vers la sympathie, ou vers la reconnaissance d'une saisie appréciative du sentiment »¹⁹⁹. Dès lors qu'on aborde la passion comme première, on ne peut pas ne pas se questionner sur le problème de la généralité. Autant dire que la définition affectiviste suscite la question de savoir dans quelle mesure un point de vue général est possible, comment la communication inter individuelle peut se réaliser tant il est vrai que nous sentons toujours le monde selon nos dispositions propres.

On sait que la réponse humienne à une telle question consiste à dire que la sympathie constitue le principe qui résout ce problème. Rappelons qu'à une telle assertion nous avons réagi en posant la question de savoir quelle nature la sympathie devrait avoir pour réaliser un tel objectif²⁰⁰. Ce à quoi une théorie humienne devrait répondre, pour rester dans la même perspective de la passion purement affective, en disant que la sympathie elle-même est une passion et qu'il s'agit seulement de voir dans quelle mesure chacun de nous peut l'avoir : être capable de l'éprouver permet de réaliser la communication inter individuelle et ne pas l'être est un défaut qui nuit à la sensibilité morale.

Une des conséquences d'une telle réponse est de conduire à une idée fort controversée

¹⁹⁷ Cléro, J.P., *Op.cit.* p. 32.

¹⁹⁸ *Idem.* p. 39.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ Rappelons que c'est là une question fondamentale au premier chapitre.

du spectateur impartial et doué de sympathie dont l'inconvénient est d'écarter certaines personnes comme n'étant pas des juges compétents. Du moins, c'est là une implication évidente d'une telle conception de l'interindividualité. Pour l'instant, nous laissons de côté cette dernière question qui pourrait nous entraîner vers des pistes encore plus glissantes, nous éloignant ainsi de notre objectif direct qui est de montrer qu'une des définitions encore aujourd'hui confrontées au problème de la fiabilité peut être considérée comme remontant à Hume. Il suffira de retenir la seule réponse qui s'impose du point de vue des *Traité*s et qui semble être de dire : heureusement que chacun est né avec un tel instinct. Et, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, ceci ne va-t-il pas à l'encontre de la théorie humienne des passions selon laquelle la passion n'est pas un instinct originel que quelque génie aurait placé en nous?

Voilà une première image qui alimenterait peut-être mieux les théories orthodoxes du sentimentalisme humien. Il est clair qu'elle conduit à un type, au moins, des problèmes importants que rencontrent les théories affectivistes contemporaines et dont l'essentiel se résume dans la question de savoir comment le purement affectif peut générer un point de vue général sans contredire le schéma humien. Il faudrait une définition originaliste de la passion pour que l'affectivisme ait un sens. Et cela va à l'encontre des propos humiens contre l'idée de la passion comme un pouvoir supposant un don divin.

Cette tentative de définition de la passion (comme un instinct primitif) semble ne pas avoir de lien direct avec ce qu'on peut nommer, en parodiant Benn, la définition contemporaine orthodoxe du sentiment. Car dans la majorité des théories sentimentalistes orthodoxes contemporaines, pour valoir comme une raison d'action, il n'est pas nécessaire que le sentiment, l'émotion, le désir soit immédiat ou originel; l'important, c'est qu'il précède l'action, qu'il renvoie à la propriété désirante. Mais l'intérêt de rapprocher la définition affectiviste de Hume avec la conception orthodoxe contemporaine réside en ceci que, en cette dernière aussi les raisons autres qu'affectives (désirantes) ne comptent pas dans le fondement de l'action : nous agissons pour nous faire du bien, pour écarter les ennuis et combler nos besoins.

Mais aussi, Hume conçoit les passions comme des impressions de réflexion, c'est-à-dire comme des impressions qui dépendent des idées. Les problèmes que suscite cette deuxième possibilité de définition des sentiments dans les *Traité*s sont ceux-là même que

rencontrent les philosophies contemporaines qui visent à un élargissement du concept comme l'émotion dès lors que celles-ci prétendent à l'accomplissement du projet humain.

En effet, c'est un défi immense que de prétendre à l'antirationalisme dès lors que l'on préconise une conception du sentiment dont l'idée est une composante essentielle et qu'on peut même définir celui-ci comme un complexe d'idée et d'affect. Comme on le verra plus loin avec Oakley, l'émotion ne comprend-elle pas aussi bien l'affectivité, la cognition que le désir?

Il n'est donc pas difficile d'établir de parallélisme entre le risque couru par Hume quand il semble pencher vers une telle définition et les enjeux de l'élargissement contemporain du concept de l'émotion qui tient lieu de la passion et du sentiment.

Considérons maintenant le principal passage où Hume tente de définir la passion comme une impression de réflexion. Il ne s'agit plus, pour définir la passion, de distinguer seulement les impressions de sens et les impressions secondaires (celles-ci étant les passions). Entre ces deux, le passage fait apparaître une étape intermédiaire, l'idée, qui constitue une copie de la sensation première. Bien plus, c'est l'idée (la copie) de la douleur ou du plaisir qui 'produit' la passion qui, par ailleurs, peut être à nouveau copiée et devenir une idée susceptible d'engendrer une nouvelle passion :

An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them (T. 7-8).

Le texte fait paraître la passion comme une impression secondaire. Elle n'est pas le produit immédiat de l'affectation des sens, mais celui de l'idée qui découle des sensations résiduelles de cette affectation. L'impression qui frappe les sens produit une sensation brute, celle-ci laisse à l'esprit une idée qui, à son tour, produit une nouvelle impression. C'est à ce niveau d'impression que se situe la passion humaine, parce que la passion est essentiellement réflexion, c'est-à-dire un retour de l'impression à l'âme.

Tout de suite, une clarification mérite d'être apportée : quelle distance peut-on établir entre cette définition et l'autre que nous considérons comme affectiviste? Peut-on

conclure au sujet de la définition de la passion comme impression de réflexion qu'elle diffère clairement de l'autre déjà analysée, et qui fait paraître la passion plus comme quelque propriété primitive de l'homme? Les conditions dans lesquelles Hume fait intervenir sa définition de la passion comme une instance originelle ne présupposent-elles pas déjà cette deuxième définition? En d'autres termes, y a-t-il lieu de parler de l'unité de la définition humienne de la passion? Ou bien y a-t-il plutôt ambiguïté? Ou est-ce une apparence d'ambiguïté que des commentateurs exacerbent, engendrant ainsi dans la pensée humienne un malaise qui n'est pas supposé s'y trouver?

Dans un certain sens, et à l'avantage de la cohérence de l'oeuvre, on peut dire que la définition humienne de la passion comme une impression consécutive à une idée n'a jamais été contredite dans les *Traité*s. Au tout début du *Traité 2*, lorsqu'il distingue impression originale et impression secondaire (qui est passion), il note en passant que les impressions secondaires ou réflexives « sont telles qu'elles procèdent de quelque impression originale, soit immédiatement, soit par l'interposition de son idée » (T2, 275 et 276)²⁰¹. Par cette affirmation, on voit bien qu'il ne s'agit pas de nier le caractère réflexif de la passion, que Hume n'a jamais omis de mentionner ce caractère. Et ce même si l'auteur persiste par ailleurs à rappeler l'existence des passions qui seraient des impressions originelles²⁰².

Avec une telle définition de la passion, on est certes loin de la théorie kantienne de la connaissance qui compte quatre niveaux de notre prise de conscience du monde : la sensation, l'entendement, l'imagination et la raison. Mais, on trouve ici bien des raisons de se demander quels fondements l'antirationalisme aurait dans une telle définition où la passion naît seulement du rebondissement de l'idée à l'âme. La présence de l'idée à l'origine de la passion ne suggère-t-elle pas que toute approche du monde invoque des idées? Ne rend-elle pas nécessaire l'idée selon laquelle une action injuste à mon égard provoque en moi un sentiment de désapprobation à cause de l'idée de la place que cette action semble m'imposer en société? Une telle suggestion a du sens surtout quand on tient compte du fait que Hume lui-même évoque une chaîne possible des réflexions. Mes passions peuvent être à nouveau copiées par l'imagination et devenir des idées qui, à leur

²⁰¹ Soulignement ajouté.

²⁰² Et c'est peut-être là, disions-nous, qu'il faut voir l'ambiguïté de la pensée humienne de la passion.

tour, peuvent engendrer d'autres impressions.

Pour réagir à cette objection, il se pourrait que les Humiens affectivistes veuillent rétorquer en nous opposant un avis du genre : même quand Hume inscrit dans son analyse de la passion un passage par une idée, il reste toujours constant dans la mesure où sa passion est plus fondamentalement constituée par ce qui lui donne la force motivationnelle, à savoir, le côté impulsif de la passion. Un Humien pourrait même aller plus loin en disant que même si l'idée participe de la nature de la passion, elle est tout de même insignifiante dans la structure de la passion qui, elle, est essentiellement force. Ce qui est à peu près la même chose que dire que l'idée n'est pas ce qu'on trouve au plus profond de la passion, qu'elle ne fait que la précéder ou l'accompagner sans ajouter rien à sa force (T. 414).

Comme on peut le constater, de tels jugements se fondent sur au moins trois présupposés difficiles à soutenir. Ils présupposent en premier lieu que la passion ne peut se définir que par rapport à l'action; ils sous-entendent par ailleurs la compréhension de la raison comme une instance non dynamique; ils se fondent enfin sur la thèse de la supériorité du désir dans la compréhension de la passion, dans la mesure où justement tout s'évalue en fonction de l'action.

Dans la mesure où toute passion ne suppose pas nécessairement une action, à moins que la passion elle-même soit définie comme étant déjà une action, le premier présupposé semble insoutenable et nous n'allons pas nous y attarder. Le présupposé qui consiste à rejeter toute propriété dynamique à la raison, à penser que les idées et leurs mises en relations n'ont pas la force nécessaire pour causer une action est également faux. Car il suppose une coupure nette entre le rationnel et le non rationnel dans la psychologie de l'action, coupure qui, malheureusement n'a pu être démontrée. Et si cette coupure est problématique, nous ne voyons pas non plus comment le présupposé de la prééminence du désir peut être justifié.

À la suite d'une analyse qui nous paraît très juste, Barry Stroud conteste cette coupure maladroite qui viserait à séparer radicalement le rationnel de l'émotif²⁰³. Car, pour lui, non seulement le cognitif semble expliquer un grand nombre de nos actions, mais aussi face à l'argument selon lequel l'action n'est possible que quand il y a 'propension' et

²⁰³ Stroud, B., *Hume*. pp. 154-5.

'aversion', il tient à montrer : « Hume still has not established that to acquire a belief by reasoning is not in itself to have a propensity or aversion »²⁰⁴.

Y a-t-il d'autres critères qui justifieraient la supériorité de l'affectif dans la compréhension de la passion?. Le critère de la préséance chronologique est basé sur l'analyse selon laquelle, un processus en vue de l'accomplissement d'une action ne peut commencer avant que je ne désire l'action elle-même. Le désir au sens du vouloir est premier et, de ce point de vue, il domine tout autre élément qui concourt à l'accomplissement de l'action. Mais un recours à un tel critère pourrait plutôt, dans le cadre plus restreint de la passion, s'inscrire en faux contre la préséance de l'affectif, dans la mesure où nous avons montré que, finalement, la passion ne peut être autre chose qu'un événement subséquent à l'idée et même au raisonnement. Non seulement les idées sont antérieures à toute passion, mais, en plus, on ne voit dans quelle mesure il est justifié de prétendre qu'elle cesse d'opérer aussitôt que la passion est en cours, si brève soit-elle ni que l'idée ne peut jamais être le point de départ.

L'autre sous-critère, qu'on peut nommer critère de la différence de nature, consisterait à dire que la passion est l'idée sont de deux natures différentes et qu'ensemble ils ne peuvent faire que deux éléments distincts, ce qui nous ramènerait à la case de départ. Mais la viabilité d'un tel sous-critère serait établie si l'on pouvait montrer que la passion est à proprement parler de nature simplement affective. Or nous venons de relever un enjeu important qui domine la psychologie humienne de la passion : on ne peut prouver que l'idée qui introduit la passion s'arrête dès que la passion commence, qu'elle cesse de fonctionner dès lors que les autres dimensions de l'esprit se mettent en branle.

Tout compte fait, cette autre manière de définir la passion oppose Hume à un double questionnement : il est à la fois difficile de dire en quoi la passion est compatible avec un schéma antirationaliste de la distinction morale et d'expliquer pourquoi la motivation de l'action n'est pas attribuable à la raison si elle peut l'être à la dimension affective qui, à ce titre, est simplement secondaire.

En suivant la manière de penser de Cléro, on pourrait tendre vers une réaction qui semble être de dire que la présence de l'idée dans le schéma ne contredit pas le caractère antirationalnel de la passion : 1) si la réflexion précède ou suit l'idée- Hume tient à le

²⁰⁴ *Idem.* p. 163

préciser- c'est qu'elle n'est pas une idée ; 2) si l'idée intervient avant ou après la réflexion -qui est passion-, elle ne change rien à la nature de cette passion. Ainsi ressentir passionnellement, ce n'est pas raisonner, « c'est sentir (autrement) ce qu'on sent; ou ce qu'on pense (qu'on a senti)²⁰⁵. Cette tentative de solution par Cléro a du sens si et seulement si la raison est identique à une idée simple et inactive. Mais tel n'est pas le cas même dans le langage de Hume. Son argumentation antirationalisme laisse transparaître une définition de la raison qui rappelle la complexité qui est en cours dans cette deuxième forme de définition. À la sensation succède une idée qui, elle, génère une attitude.

S'il est fort hasardeux de concevoir la passion, à la manière de Solomon, comme étant seulement une croyance ou une idée, en revanche on peut se demander pourquoi un sentiment qui suit une sensation ne peut être vu comme une sorte d'unité multidimensionnelle constituée d'affect, d'idée et d'une ou des tentatives d'en sortir? Il nous semble que le rejet d'une telle proposition doit être prouvée.

Peut-être que Hume s'accorderait bien avec cette dernière affirmation tout en disant que l'idée et la réflexion sont secondaires dans la mesure elles n'ont pas la force de l'attrait dans la motivation morale. Mais premièrement pourquoi croire qu'une idée seule ne peut engendrer l'action, et deuxièmement, pourquoi la raison, elle, ne serait jamais vue comme étant plus importante surtout quand il s'agit de moralité où la question de la justification devient plus centrale?

Dans tous les cas, la passion humienne semble laisser libre cours à une ambiguïté à laquelle nous reviendrons avec l'examen de quelques efforts contemporains de contourner le dilemme auquel les écrits humiens font face.

5.2. Le sentiment comme une attitude purement affective

Paraphrasant le livre de E.J. Bond, *Reason and Value*, qui résume le principe humien d'explication et de justification, Benn nous réfère ainsi à la source de la moralité humienne :

According to this Humean orthodoxy, without a motivating desire or attitude one could never have more than a conditional reason to perform some act Φ : " there is a reason to Φ if you want to Φ or if Φ is a means to satisfying some other desire that you have ²⁰⁶.

²⁰⁵ Cléro, J.P., *Op. cit.* p.35.

²⁰⁶ Benn, I.S., *A Theory of Freedom*. p. 22; Bond, E.J., *Reason and Value*. p.3.

Le désir est ici le facteur décisif de la motivation; il constitue le fond des sensibilités immédiates ou médiates qui poussent à l'action. Ses propriétés sont peut-être multiples, mais un seul caractère lui donne la préséance par rapport à toute autre chose qui participe du fondement de l'action : la force motivationnelle. Nous agissons pour éviter ce qui nous nuit ou nous ennuie, pour conquérir ce qui nous plaît. À cet égard, c'est donc une incorrection de dire qu'une pensée motive. Ce qui motive, c'est ce qui régit cette pensée, c'est le désir. La pensée, elle-même, est inactive.

Il y a donc, si l'on s'en tient à cette psychologie de l'action, une tendance à comprendre la cause de l'action dans le sens de l'attrait que Φ peut exercer sur l'agent A; il y a une tendance à parler de désir, source de motivation, seulement dans le sens où je peux dire que je veux Φ ou sa conséquence. C'est ainsi que Bond ne voit tout simplement pas de différence entre les deux termes anglais, *desire* et *want*²⁰⁷.

En soutenant que le désir constitue tout ce qui motive l'action, la théorie orthodoxe humienne s'oppose à toute autre psychologie qui mettrait sur le tableau de la motivation la pensée, la raison. Elle exclue la raison du domaine motivationnel et embrasse de ce fait le point de vue humien. Or, dans les analyses précédentes, nous ne pouvions affirmer que la psychologie humienne de la motivation réduit toute la cause de l'action, le sentiment, au désir. Dans ces conditions, on devrait dire que si cette approche de la motivation est sentimentaliste, alors elle part d'un concept réduit du sentiment, elle suit le modèle affectiviste de la psychologie de l'action.

L'intronisation du sentiment, ici désir, est justifiée en morale parce que, celle-ci étant pratique, ce qui est essentiel, c'est ce qui meut, c'est ce qui a la force motivationnelle. Et la passion qui se produit lorsque nous visons un plaisir, une joie, ou celle qui advient et nous retient face à une peur ou à un ressentiment, constitue la seule force motivationnelle.

Comme nous l'avons souligné dans la partie introductive de ce chapitre, il y a deux obstacles à cette définition : a) elle ne permet d'expliquer l'objectivité des jugements de valeur; b) elle se contredit/est menacée par la circularité, comme on le verra encore plus loin.

Pour comprendre certaines des nombreuses questions que suscite la conception du

²⁰⁷ Bond, E.J., *Idem.* p.9.

sentiment sous-jacente à cette psychologie de l'action, récapitulons d'abord en quelques lignes les analyses qui ont été faites concernant sa signification en éthique. Ces analyses résument ainsi les principales thèses du point de vue humien de la rationalité pratique : 1) a) pour qu'une action ait lieu, une motivation est nécessaire; si je ne désire pas accomplir une action, il est impossible que je sois motivée à l'accomplir. Et la motivation, c'est le fait du désir²⁰⁸ ; b) une action est justifiée par le fait qu'elle correspond à mon désir ; agir selon les impératifs moraux est rationnel si et seulement si j'ai le désir de le faire; 2) si quelque chose d'autre peut motiver l'action, il ne le peut que de manière oblique, parce qu'il ne joue un certain rôle que dans la mesure où il peut servir à consolider le désir d'accomplir une action.

C'est par ces thèses que le sentimentalisme affectiviste répond à la question de savoir pourquoi l'affect peut être considéré comme la cause par excellence de l'action. L'hypothèse 1 (a et b) en particulier tente de répondre à l'objection par rapport au caractère fondationnel du désir, tandis que la seconde, qui n'est pas sans lien avec la première, consacre l'exclusivité de son pouvoir.

Mais si l'on entend par « désir » l'état mental qui est en cours quand je veux quelque chose, comme quand je désire déguster un verre de vin ou quand je veux me débarrasser d'un ennui corporel, i.e. quand je vois le désir dans une perspective de simple appétence, celui-ci aurait-il ce pouvoir exclusif de constituer la « reason »²⁰⁹ de l'action en tant qu'explication et justification? Si tel est le cas, les actions qui ont une certaine valeur morale sont-elles produites à cette même condition?

1ère objection : P.H. Nowell-Smith dans son *Ethics*, dénonce le réductionnisme d'une telle conception de la motivation. Cette conception aboutit à une psychologie simpliste du genre : quelque chose est à faire seulement si je le veux (tendance hédoniste). Mais également, elle finit par cautionner les théories partialistes (égoïstes) : ce qui est à faire, c'est qui correspond à mes seules attentes. Une théorie de l'action comme celle-ci implique, si l'on peut ainsi comprendre Nowell-Smith, deux types d'attitudes philosophiques qui n'ont rien de la psychologie de l'action des sociétés telles que nous

²⁰⁸ Schueler, G.F., *Op.cit.* pp.2-4.

²⁰⁹ Dans son *Ethics*, P.H. Nowell-Smith parle de « good reason » comme étant l'ensemble des principes qui, une fois mis en place, il n'est plus nécessaire de se demander « pourquoi avoir fait x? », « que doit-on faire? ». Une bonne raison comprend aussi bien l'explication que la justification de l'action. p. 105.

les connaissons²¹⁰. Peut-être qu'on devrait encore s'arrêter sur les deux types d'attitudes que le réductionnisme contemporain semble impliquer (l'hédonisme et l'égoïsme) : on pourrait montrer que les élans affectivistes contemporains n'aident pas à la résolution des questions que suscite le projet humien.

2ème objection : Dans *Possibility of Altruism*, Nagel tente de rejeter tout simplement l'idée que toute action intentionnelle dépend d'un désir motivationnel. Il rejette par le fait même les thèses 1 et 2 qui dépendent de cette réduction de la motivation. Son propos commence avec le point suivant: "the assumption that a motivating desire underlies every intentional act depends, I believe, on a confusion between two sorts of desires, motivated and unmotivated"²¹¹. Il pense que si l'on distingue désir motivé et désir non motivé²¹², il est possible de révoquer en doute l'idée d'une présence toujours déterminante du désir à toute motivation. Le désir non motivé, tel est le cas de la faim, de la soif, etc. Le désir motivé, par contre, c'est le cas du désir de faire de l'épicerie après avoir découvert qu'il n'y a rien d'appétissant dans le réfrigérateur. Ce dernier désir est motivé par la faim. Et, dans beaucoup de cas, il n'est pas nécessaire qu'un autre désir le sous-tende.

Alors, pour que l'affirmation selon laquelle le désir est la cause et la justification de tout acte soit vraie, deux conditions doivent être remplies, selon Nagel : 1) il faut que par "désir" on entende aussi bien le désir motivé que le désir non motivé ; dans le cas contraire, on est obligé de concéder qu'il y a des actions qui n'ont pas comme cause le désir ; 2) il doit être approprié de sous-entendre l'existence d'un désir à toute autre chose qui peut motiver la poursuite d'un but, ou convenable d'identifier tout ce qui peut motiver comme étant le désir de réaliser ce but²¹³.

L'idée de Nagel est qu'en fait, dans le cas d'un désir motivé, ce désir ainsi que la motivation qui lui correspond doivent avoir les mêmes raisons. Et dans ce cas, il lui semble que prétendre qu'il faut nécessairement un désir préalable non motivé doit être prouvé.

L'objectif de Nagel n'est pas de nier la nécessité logique d'un désir en toute

²¹⁰ Nowell-Smith, P.H., *Ethics*. p. 319.

²¹¹ Nagel, T., *Possibility of Altruism*. p. 29.

²¹² Allusion à la distinction aristotélicienne dans *Éthique à Nicomaque*, III, 3, où il est établi que plusieurs désirs et croyances sont consécutifs à la décision et à la délibération, contrairement aux autres désirs que nous subissons simplement, comme les appétits et d'autres émotions.

²¹³ Ibidem.

motivation, mais seulement de souligner que tout désir n'est pas motivant. L'existence d'un désir ne signifie pas pouvoir motivationnel ; l'explication peut résider dans quelque chose d'autre qu'un désir.

On peut éclairer cet élan nagelien par l'analyse qu'en fait Schueler dans son ouvrage intitulé *Desire*, même si son interprétation de Nagel paraît sur certains points discutable. Schueler présente métaphoriquement cette distinction entre désir motivé et non motivé. Il propose l'image d'une ligne de fer qui sépare deux usages du terme " désir ". Le premier usage, qu'il appelle le sens des philosophes, se rapporte à un concept vague qui invoque n'importe quoi qui génère la motion, qui donne l'impulsion nécessaire à l'action, « whatever moves someone to act »²¹⁴. Le plus important dans ce concept est le vouloir qui peut comprendre autant le désir au sens de l'envie de faire quelque chose qu'une simple attitude positive qui facilite l'accomplissement d'une action. Le deuxième usage, celui du désir qui tombe au-delà de la ligne de fer est motivé. Et s'il paraît nécessaire dans la logique de l'action, il ne peut être évoqué comme sa source motivationnelle.

Car prenons que ça ne me tente pas d'effectuer un déplacement pour participer à une réunion des parents dans une école ; j'ai plutôt envie de rester à la maison lire un bon roman en me balançant dans une chaise confortable. Dans ces conditions, rester à la maison est ce que je désire vraiment, tandis qu'effectuer un déplacement est contraire à mon désir. Mais je me dis que je dois quand même aller à cette réunion parce que c'est ma responsabilité de parent ou de membre d'une communauté. Le fait que je décide d'y aller peut entraîner un désir. Je pourrais par exemple penser que tant qu'à y aller, il vaut mieux prendre ma voiture plus tôt pour y arriver avant huit heures. J'ai un désir qui, dans le langage de Schueler tombe de l'autre côté de la ligne. D'un côté de la ligne, j'ai ou non une attitude positive à l'égard de ce que je dois faire, et de l'autre, il y a ce désir qui n'apparaît aucunement comme motivationnel, mais seulement comme un désir qu'explique autre chose que le désir lui-même, par exemple le fait que j'ai la responsabilité de participer à cette réunion ou la pensée que si je ne le fais pas, personne d'autre ne saurait l'accomplir. Alors, d'une part, ce qui est contraire à mon désir l'emporte quand même lorsque je décide d'agir, mais d'autre part, ma décision d'effectuer un déplacement crée un désir de partir plus tôt, lequel désir semble naître

²¹⁴ Schueler, G.F., *Op.cit.* p. 1.

d'une raison purement instrumentale. Il en est de même si je décide de participer à un marathon cet après-midi et que je crois que cela requiert que je boive de l'eau quelques heures avant la course. J'ai le désir de boire de l'eau, mais c'est un désir motivé par autre chose, à savoir la décision de courir et la croyance que le fait de boire avant la course me prédispose à courir dans des conditions appropriées.

Pour Nagel, en effet, dont le but n'est pas de nier que le désir participe toujours à l'action, mais plutôt de questionner sur son pouvoir motivationnel, les thèses affectivistes sont insoutenables dès lors que l'on peut prouver que le désir n'a pas toujours de fonction motivationnelle. « If we bring these observations to bear on the question whether desires are always among the necessary conditions of reasons for action, it becomes obvious that there is no reason to believe that they are »²¹⁵. Si l'on ne peut douter du fait que certains désirs sont motivés, doit-on donc affirmer que tout désir motivé succède à un autre non motivé?

En quelque sorte, Schueler appuie le questionnement de Nagel, mais en particulier, il tente également de montrer qu'une définition plus compréhensive du désir, qui inclurait dans le terme toutes ces attitudes complexes qui précèdent l'action, permettrait de contourner la question nagelienne. Mais, comme annoncé plus haut, nous montrerons à la section suivante que même une définition plus large, et en particulier le remplacement de « desire » par « emotion » qu'on estime plus compréhensif, n'apporte pas au sentimentalisme le secours voulu dans la mesure où il contredit l'antirationalisme. Et si l'on pense comme Mackie²¹⁶, on peut se demander ce que serait le sentimentalisme sans antirationalisme.

Par ailleurs, De Sousa estime qu'un deuxième problème affaiblissant la conception affectiviste du sentiment consiste en ce que celle-ci se contredit ou, disons, fait face à une circularité : puisqu'elle ne peut présupposer que toute expression d'émotion est une expression d'une attitude morale, alors il faut bien faire un tri entre les émotions. Du coup la question revient à se demander comment un tel tri est possible si l'on n'envisage pas de critère préalable²¹⁷.

Si toutes ces objections sont donc fondées, n'est-ce pas qu'on ne saurait définir une

²¹⁵ Nagel, T., *Idem.* p. 30.

²¹⁶ *Op.cit.* p. 64.

²¹⁷ art.cit. p. 485.

émotion autrement que comme un complexe qui présuppose la pensée entre autres choses? À la faveur d'une telle question, doivent être considérées les « définitions nouvelles », selon le langage de Leighton, des définitions cognitivistes qui semblent avoir marqué toutes les théories de l'émotion au cours de la deuxième moitié du siècle.

5.3. Le sentiment pris au sens large

Nous avons souligné plus haut que les écrits de Hume sont eux-mêmes suggestifs de l'élargissement du concept du sentiment; qu'ils préludent la reconceptualisation contemporaine de l'émotivité. Dans ce sens, on ne s'écarte pas nécessairement de la ligne de pensée humienne quand on affirme aujourd'hui que les émotions sont irréductibles à de pures réactions physiologiques, à des attitudes irrationnelles. Les émotions ont cessé de constituer ces « forces aveugles, provenant de quelque partie animale de notre nature et qui ne participe pas au jugement. »²¹⁸; elles sont de moins en moins considérées comme « des états mentaux induisant en erreur parce qu'ils ne sont pas complètement contrôlés par la vertu ou la volonté rationnelle de la personne »²¹⁹. On parle de plus en plus de l'émotion comme d'un système cognitif complexe²²⁰.

Une démarche, parmi plusieurs, qui aura lancé cette reconceptualisation revient à Nowell-Smith qui a vite fait de montrer que le terme désir ne saurait représenter tous les états mentaux qui causent l'action, de critiquer le caractère réducteur d'un tel terme. Cette réduction, pense-t-il, nous expose au risque comme celui couru par Hobbes qui a ainsi sélectionné un tel mot dont l'usage est limité et l'a appliqué dans une perspective inhabituelle et plus large²²¹. Le prix à payer consiste en ce que Hobbes ne peut offrir ce que Nowell-Smith nomme *an adequate account of all motives*. Le terme 'désir' ne permet pas de rendre compte de toute la motivation. L'idée est non seulement qu'on se trompe dès lors qu'on identifie le fondement de l'action au désir –et en cela il importe peu que Hobbes reconnaisse que le désir fonctionne en coopération avec une raison calculatrice-, mais aussi que le terme de désir ne peut représenter tout ce que comprend le

²¹⁸ Nussbaum, M., "Les émotions comme jugements de valeur" in *La couleur des pensées*. p. 24.

²¹⁹ Idem. p. 26.

²²⁰ Voir à ce sujet: Oakley, J. dans *Morality of the Emotions*. Chap. 1. Solomon in *American Philosophical Quarterly*, V. 25; Zeemach, E.M., « What is an Emotion », *American Philosophical Quarterly*. 38, 2, 197 c.1.

²²¹ Nowell-Smith, P.H., *Op.cit.* p. 111.

processus émotif qui joue dans la motivation de l'action. C'est une telle réduction, estime Nowell-Smith, qui a conduit beaucoup de philosophes à rejeter le désir dans l'explication de l'action dans la mesure où l'interprétation qui était liée au désir réduisait celui-ci à un ou des événements organiques, à de pures sensations; ce qui renvoyait à l'idée qu'agir selon les désirs ce n'était point agir librement²²². C'est ainsi que Nowell-Smith proposera le terme plus vague de " pro-/con- attitude ". Le terme positif, pro-attitude, vu le large champ de son application, offre selon lui, une explication impeccable de l'action. Une raison impeccable est celle qui, une fois donnée, l'on ne peut plus demander pourquoi l'action a été accomplie. Elle en offre en même temps et l'explication et la justification. À titre d'exemple, si quelqu'un a fumé une cigarette, il est juste et suffisant de dire « c'est parce qu'il entendait jouir du plaisir que cela lui donne ». Une deuxième question après une telle réponse serait inutile, ou tout simplement, toute explication additionnelle ne relèverait que du superflu. De même, il n'y a pas d'explication supplémentaire à donner si, à la question de savoir pourquoi j'accepte de vivre avec un/une partenaire qui a un mauvais caractère, je réponds « c'est parce que je l'aime ».

Beaucoup d'autres attitudes ainsi que certaines combinaisons d'attitudes donnent des réponses finales à la question « pourquoi A a-t-il fait Φ ? », et elles ne peuvent toutes se réduire au simple désir. Sans doute le terme « désir » est compris parfois de manière encore plus large au point qu'il peut parfois faire office de tout ce qui fonde l'action. Mais, pour éviter la confusion, Nowell-Smith croit que le remplacer par un autre plus générique est plus approprié. « Pro-attitude » explique et justifie l'action si aucune autre raison opposée (une " con-attitude ") n'en triomphe. Les « pro-(con-) attitudes » comprennent tous les états mentaux qui fondent l'action : elles varient entre le simple sentiment de plaisir/de peine que procure l'action et des objectifs très divers²²³. Un terme générique est plus important que le mot désir qui ne peut inclure tous ces états mentaux.

Une telle réflexion et beaucoup d'autres semblables constituent la source d'une certaine évolution qui va du simple élargissement du concept de sentiment à l'attribution à celui-ci du caractère cognitif en tant que propriété unique. Ainsi, d'une part, « les émotions cessent d'être considérées comme des réactions aveugles et irrationnelles » (M.

²²² *Idem.* p. 115.

²²³ Pour la liste des pro-(con)-attitudes, lire Nowell-Smith, *Idem.* p.112.

Nussbaum) ; la conception de l'émotion qui permet de comprendre son rôle dans notre vie morale doit pouvoir représenter le phénomène émotif comme un complexe impliquant aussi bien le cognitif, le désir ainsi que l'affectivité (Oakley, *Morality and the Emotions*). Et, d'autre part, certains comme Deigh soulignent que « la tendance cognitiviste domine actuellement l'étude philosophique des émotions, et [que] cette domination est l'effet d'un grand malaise qui a marqué les conceptions affectives du phénomène émotif »²²⁴. R. Solomon dit la même chose en précisant : « les 20 dernières années voire davantage ont été marquées par le triomphe de la théorie cognitiviste de l'émotion »²²⁵.

Dans l'espace restant, nous entendons examiner brièvement ce que les définitions larges de l'émotion supposent comme rôles respectifs de cette dernière et de la raison. Par définitions larges de l'émotion nous entendons aussi bien les conceptions de cette dernière comme celles que nous offrent J. Oakley et M. Nussbaum que les définitions cognitivistes. Nous ne nous attarderons pas cependant à cette dernière catégorie dans la mesure où elle fait moins problème par rapport à notre hypothèse selon laquelle toute conception large de l'émotion comprend une part de raison trop grande pour s'accorder avec une théorie antirationaliste; il n'y a pas de risque que cette hypothèse se vérifie seulement dans une théorie large en général alors qu'elle ne le pourrait dans une théorie cognitiviste.

À travers une analyse d'un type de conception large de l'émotion, en l'occurrence celle de J. Oakley, nous pensons montrer qu'au lieu d'avancer le projet humien, une définition large en général fournit des armes pour la destruction de ce dernier, en ce sens qu'elle paraît incompatible avec l'antirationalisme qui, pourtant constitue une pièce essentielle de la théorie du *Traité de la nature humaine*.

Dans son livre *Morality and the Emotions*, le but visé par J. Oakley est de montrer que les émotions sont pertinentes dans notre moralité²²⁶. Celles-ci jouent un rôle fondamental dans notre vie morale, et leur valeur est comparable à celle qu'on attribue aux actions elles-mêmes. Ainsi la pensée de Oakley concernant la nature de l'émotion se veut critique par rapport au « desire/belief model » d'une part, modèle qui n'assigne pas

²²⁴ Deigh, J., «Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics* (104), 824.

²²⁵ Solomon, R.C., « On Emotions as judgments », *American Philosophical Quarterly* (25), 183.

²²⁶ Oakley, J., *Morality and the Emotions*. p. 1.

adéquatement aux émotions leur rôle moral²²⁷, et par rapport aux kantien (contemporains) d'autre part qui, tout en reconnaissant quelque valeur instrumentale aux émotions [en ce qu'elles aident le motif du devoir en nous emmenant à agir correctement], manquent de reconnaître « que la valeur morale de certaines émotions peut être indépendante de l'action bonne, source de motivation »²²⁸.

Cela étant, Oakley ne peut que s'opposer (chap.4) à ceux qui pensent que les émotions excluent toute responsabilité morale de notre part. Pour lui, nous pouvons quelquefois exercer le contrôle sur nos émotions dans un sens profond, quand nous tentons de développer nos capacités émotionnelles, et donc peut-être bâtir notre caractère et notre sensibilité dans un sens moral remarquable²²⁹. Aussi sommes-nous estimés/méprisés selon la qualité de nos émotions. Nos émotions peuvent être considérées comme des composantes essentielles et consistantes de notre caractère moral : nous avons une raison fondamentale de chercher à les améliorer.

De telles idées concernant la place des émotions dans notre vie morale supposent un concept large de l'émotion ; ce qui permet 1) d'identifier celle-ci comme une capacité que nous pouvons améliorer et 2) de la percevoir comme une dimension susceptible de transcender le simple désir personnel.

Dans *Morality and the Emotions*, l'émotion est avant tout un complexe qui implique de façon dynamique trois éléments interreliés que sont : le cognitif, le désir et l'affect. Par *cognitif* il faut entendre non seulement les croyances, mais aussi des aspects cognitifs moins forts que la croyance : la composante cognitive de l'émotion doit être entendue comme renfermant une variété de voies d'appréhension du monde, croyances, saisies, pensée et imaginations ; il faut avoir en tête un concept large qui évoque tout cela, touche aux domaines du conscient et du non conscient²³⁰.

Pour le *désir*, notons qu'il n'a pas toujours besoin de s'exprimer dans notre comportement, il peut même ne pas être conscient ou ressenti comme réclamant un espace²³¹. Je peux envier votre maison luxueuse et prétendre que je ne la désire aucunement alors qu'à l'oeil de tout observateur attentif, mon comportement traduit bel

²²⁷ *Idem.* p. 2.

²²⁸ *Idem.* p.4.

²²⁹ *Idem.* pp. 3 et 4.

²³⁰ *Idem.* p. 15.

²³¹ *Ibidem.*

et bien cette envie. De même, je peux être fâché contre un geste supposé susciter en moi le goût de vengeance et manquer ce désir parce que je suis occupé à autre chose : l'émotion ne s'exprimera pas à proprement parler. Plus simplement disons que les émotions n'ont pas de sens dans une définition qui n'inclue pas le désir même si nous ne sommes pas toujours conscients de son existence. « La peur serait analysée comme la connaissance d'un mal imminent et un désir de l'éviter (évidemment) avec certains affects appropriés comme être alarmé, « hyped up » ». La colère est l'équivalent d'être peiné par la connaissance du mal fait à nous ou à autrui et d'avoir envie de se venger²³².

Enfin, l'*affect* correspond à une condition corporelle ou psychique dans laquelle nous nous trouvons et qui est en lien dynamique avec les autres composantes avec lesquelles il constitue l'émotion²³³. C'est le « ton mental » qui nous affecte quand nous avons une motion et pénètre de façon particulière nos perceptions, nos désirs et actions dans le sens dont nous ne prenons pas parfois conscience²³⁴. L'exemple d'un affect est l'excitation qu'on éprouve, par exemple, en voyant un ami de longue date; il peut être purement corporel ou psychique; il peut ne pas paraître quelquefois.

Dans la logique de l'ouvrage, cette trilogie (cognitif, désir, affect) est incontournable à toute tentative adéquate de la compréhension de l'émotion. Un seul des trois éléments ne permet de distinguer entre elles deux émotions; mais même deux seulement de ces composantes ne rendent pas adéquatement compte de toutes les propriétés de l'émotion.

Pour soutenir une telle opinion, Oakley évalue tour à tour les différentes combinaisons possibles des définitions qui ne comprendraient pas ensemble toutes les trois composantes, et il montre comment chacune de ces combinaisons laisse échapper au moins une qualité importante du phénomène émotif.

1) En définissant l'émotion comme l'équivalent de l'affect, on est embarrassé par le fait que deux causes différentes peuvent causer des affects semblables. En effet, certains protagonistes de la réduction de l'émotion à l'affect disent qu'une émotion se distingue d'une autre par leurs effets physiques ou psychiques particuliers. À titre d'exemple, pour Lange, la peur diffère de la colère par ses caractéristiques. La peur engendre des palpitations dues aux convulsions musculaires, la sécheresse buccale, le tremblement des

²³² Ibidem.

²³³ Oakley, *Idem.* p. 14.

²³⁴ *Idem.* pp. 11 et 14.

membres tandis que la colère engendre le gonflement des vaisseaux sanguins, la production accrue de certains liquides comme la salive, une respiration irrégulière.

Mais si ces changements physiques peuvent aussi découler des émotions différentes, comment prétendre que les émotions se remarquent par ces effets? Evoquant une démonstration qui a été menée par Cannon dans son article « Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage »²³⁵ Oakley rappelle : « ...these bodily changes may also be felt in various non-emotional states, such as chilliness, hypoglycaemia, and fever »²³⁶. Cela revient à dire qu'avec une définition réduisant l'émotion à l'affect, il est difficile de distinguer entre elles deux émotions, parce que même les effets physiques peuvent succéder causalement à deux états d'esprit différents l'un de l'autre.

2) Nous ne devons pas non plus définir l'émotion comme comprenant seulement un mécanisme cognitif : on ne saurait expliquer d'où vient par exemple l'impulsion motivationnelle (le fait du désir), on ne saurait parler d'émotion.

3) L'émotion ne peut s'identifier au seul désir : les liens entre l'émotion et l'action seraient difficiles à expliquer si une dimension cognitive et une excitation nécessaire devaient être bannies du processus.

Oakley rapproche par ailleurs en les associant deux à la fois des trois composantes, anticipant ainsi l'objection qui consisterait à dire qu'il n'est pas nécessaire que toutes ces composantes fonctionnent ensemble. Son opinion est qu'ignorer une seule de ces composantes compromet toute compréhension du phénomène émotif :

4) En comprenant dans l'émotion l'affect et la cognition sans inclure le désir, on n'échappe pas à des formes de difficultés dont certaines ont été effleurées plus haut : les conceptions de l'émotion qui ne font référence à aucun désir ne sauraient distinguer les unes des autres certaines émotions. Par exemple, si la peur due à la vue d'un serpent devait être définie comme étant seulement la cognition du serpent et une certaine agitation, on ne saurait alors distinguer la peur d'un sentiment différent qui consiste dans la connaissance du serpent et l'excitation due à l'intérêt qu'on avait de le voir. De même il serait difficile d'expliquer certaines émotions comme l'amour dont les composantes doivent inclure le désir d'être avec l'autre personne, de lui faire du bien, de jouir de sa

²³⁵ In Calhoun & Solomon (eds), *What is an Emotion*.

²³⁶ Oakley, J., *Op. cit.* p. 19.

compagnie. Tout comme cela semble s'inscrire en faux contre un principe important, à savoir que quand on agit émotivement, on agit sous l'impulsion du désir.

5) En mettant ensemble l'affect et le désir et en ignorant le cognitif, on se trouve pris avec le questionnement sur le fait qu'une affection dans ce sens peut ne rien changer parce qu'il y a un manque de conscience nécessaire à l'émotion.

6) Enfin le cognitif et le désir qui ne seraient pas réunis avec l'affectivité donneraient une image de l'émotion qui ne comprend pas de disposition favorable à l'action.

Une autre manière pour Oakley de souligner la nécessité d'un lien dynamique entre les trois composantes (le désir, la cognition et l'affect) consiste à souligner certains des avantages de son mode de définition²³⁷ :

1) parce que les émotions impliquent des désirs: nous avons un sens clair dans l'explication des actions : l'impulsion s'explique [non sans lien avec la pensée de la personne et le degré de son excitation] ; 2) parce que les émotions comportent une grande dimension d'affectivité, on comprend pourquoi il est souvent dit, parlant de la situation émotive: « nous sommes touchés », « excités », etc. ; 3) cette voie permet aussi d'entrevoir des angles sous lesquels nous parlons de rationalité de l'émotion. Par exemple, on peut parler d'une peur injustifiée (irrationnelle) parce que fondée sur une fausse croyance, irrationnelle parce que non proportionnelle à la menace, parce qu'impliquant un désir inapproprié ; 4) Les différentes classifications des passions deviennent faciles à comprendre : selon l'implication du désir, nous avons des passions actives ou passives. La colère peut être considérée comme active parce qu'elle implique un désir de vengeance tandis que le chagrin serait passive dans la mesure où on peut l'interpréter comme le désir d'être laissé tout seul ou un désir tardif que les choses auraient dû se passer autrement²³⁸ ; les émotions peuvent être classées comme calmes ou violentes selon les propriétés de leur élément affectif. Ainsi l'admiration peut être considérée comme une émotion calme, impliquant des sensations plus ou moins stables d'intérêt et de fascination tandis que la peur serait classée comme une passion violente en raison de l'agitation qui la caractérise²³⁹ ; enfin des similarités conceptuelles peuvent être établies entre les émotions en raison de leur rapport à la cognition : certaines envies

²³⁷ Oakley, J., *Idem.* pp. 34-5.

²³⁸ *Idem.* p. 35.

²³⁹ *Ibidem.*

peuvent être rapprochées avec l'indignation dans la mesure où les deux se rapportent à la connaissance d'un avantage non mérité acquis par autrui. De la même façon une relation peut être établie entre l'orgueil et la honte : dans les deux cas, les émotions partent de la connaissance des qualités que nous considérons comme se rapportant à nous ; 5) Le modèle de définition proposé par Oakley aide à une compréhension plus profonde de l'importance morale des émotions.

5. 4. Observations

Un bref commentaire qui mérite certainement d'être fait sur cette théorie de l'émotion se rapporte à la composante cognitive que Oakley met sur la scène. En parlant du cognitif comme une composante essentielle de l'émotion, Oakley a en tête une représentation large qui inclut aussi bien les croyances que les idées ou les pensées, etc. Aussi nous semble-t-il justifié de faire une hypothèse selon laquelle ce que Oakley entend par « cognitif » inclut des opérations mentales que Hume prendrait pour des opérations de la raison.

Et à partir d'ici une déduction D paraît inévitable : si une similitude peut s'établir entre l'idée humienne de la raison et la conception oakleyenne de la composante cognitive de l'émotion, alors le concept de l'émotion dans *Morality and the Emotions* s'inscrit en faux contre un des buts visés par le projet humien, l'antirationalisme.

Avant d'aller plus loin, notons qu'une interprétation adéquate d'Oakley doit retenir, entre autres choses, deux affirmations en rapport avec son concept de l'émotion. Oakley s'oppose d'abord à l'idée que l'aspect cognitif ne serait qu'un antécédent moins important qui précède l'émotion. Ensuite, et essentiellement, il soutient que, sans composante cognitive, il n'y a pas d'émotion au sens propre. S'il est vrai que ces affirmations sont attribuables à Oakley, nous devons donc garder à l'esprit cette idée des dimensions cognitives inséparables d'autres composantes de l'émotion, sans oublier par ailleurs que la définition que nous venons de donner du cognitif est assez large au point qu'on peut se demander en quoi celui-ci diffère de l'ensemble des opérations généralement prises pour des expressions de la raison.

Cela veut dire que des pensées et des saisies relevant de la raison (au moins au sens de

Hume) apparaissent chez Oakley comme des composantes toujours présentes dans l'émotion. Une d'entre elles au moins doit être présentes chaque fois qu'une action se décide.²⁴⁰ Et voilà que la conception de l'émotion par Oakley nous entraîne purement et simplement à la négation même du sentimentalisme, en ce sens qu'il n'y a plus de sens à parler de sentimentalisme si la raison est considérée comme figurant nécessairement parmi les fondements de l'action. La tradition philosophique, de manière générale, n'associe-t-elle pas au sentimentalisme l'idée que l'action peut se produire grâce au seul sentiment et à l'absence de la raison?

Mais avant de clore cette section, il convient d'examiner le poids de quelques objections possibles contre D, contre l'opinion selon laquelle le concept oakleyen de l'émotion compromet le sentimentalisme humien.

La première objection serait de dire que les pensées et les jugements qui interviennent dans le processus émotif sont à ce point spontanés qu'ils ne doivent pas nécessairement évoquer un raisonnement en tant que successions d'arguments pour ou contre une opinion. Ainsi les éléments cognitifs d'Oakley n'auraient rien à voir avec la raison au sens de Hume. Mais une telle objection semble difficilement soutenable pour les raisons suivantes :

a) non seulement Oakley estime qu'il n'y a pas d'émotion dès lors qu'une des composantes n'intervient pas, mais aussi, il ne fait pas seulement état des émotions de courte durée, mais traite également de celles de longue durée comme l'amour et le chagrin ²⁴¹. Dans ces conditions, on peut dire d'une part que tout processus émotif comprend le cognitif et d'autre part que le cognitif n'est pas toujours de courte durée. S'il paraît raisonnable de minimiser la durée des composantes cognitives dans une émotion spontanée comme la colère, la peur, etc., il doit l'être moins s'agissant des émotions qui s'étalent sur de longues périodes, subissent de nombreuses influences, prennent parfois des formes nouvelles dont on peut dire qu'elles résultent des nouvelles croyances qui,

²⁴⁰ Nous parlons ici d'action plutôt que de l'émotion elle-même dans la mesure où l'intérêt pour l'émotion tient à ce qu'elle est considérée comme le fondement de l'action. Oakley souligne aussi ce fait in *op. Cit.* p.34.

²⁴¹ L'auteur renvoie à plusieurs reprises à ces genres d'émotions, soit lorsqu'il veut souligner que les affects ne sont pas seulement corporels mais aussi psychiques et s'étendent aussi longtemps possible que durent l'émotion (p.7), soit pour évoquer la manière dont une émotion survit en nous alors que certaines sensations l'accompagnant généralement tombent dans le subconscient (p.8), soit pour indiquer comment,

elles, se tissent à la suite des pensées produites pendant même que la passion dure.

b) une deuxième objection qui aurait comme importance de soutenir la première [concernant l'immédiateté] pourrait nous opposer l'idée selon laquelle les dimensions cognitives en jeu dans le processus émotif sont le résultat historique d'une accumulation des expériences et des réflexions et que ces réflexions ne sont que des antécédents brefs et inactifs lors de l'action, inactifs en comparaison avec le désir et l'affect qui semblent plus actifs.

Mais, encore une fois, en affirmant l'existence des émotions durables, le livre de J. Oakley rend inoffensive une telle objection. Car en effet, comment pourrions-nous effectuer un découpage définitif entre les moments d'intervention de différentes composantes sachant que certaines émotions durent et se recomposent? L'objection suppose qu'on soit capable d'établir, dans un concept de l'émotion, quand celle-ci commence, si le raisonnement s'arrête quand elle commence et à quel moment il s'arrête, cesse d'être active immédiatement avant, pendant et après l'action. La raison ne peut-elle pas être considérée comme étant toujours présente dans l'émotion, même si, comme les autres composantes, l'affectif et le désir, elle peut dans certaines conditions s'exprimer dans l'inapparence ou n'agir que dans une seule de ses nombreuses dimensions? Peut-être faut-il souligner que ce qui donne justement une certaine sagesse aux émotions, ce qui fait qu'elles ne sont pas des *Up-set feelings*, c'est qu'elles sont en tout temps une synthèse des affects, des désirs et du cognitif au sens de la raison.

Tout compte fait, Oakley entend affirmer l'importance morale des émotions, mais en revanche son concept de l'émotion ne peut être vu comme consolidant une théorie antirationaliste. Son tour de force semble être de rendre inutile la distinction raison-passion dans la conception du fondement de l'action. Il suggère plutôt une conception unifiée de l'esprit et de l'action. Et si l'esprit doit figurer comme une unité, alors une théorie antirationaliste suppose une dispersion inacceptable de l'esprit.

En observant les nombreuses démarches philosophiques contemporaines pour valoriser l'émotion, on peut se demander s'il reste encore des possibilités pour un projet antirationaliste. Comme cela paraît dans les écrits d'Oakley, un esprit concessif semble

dans le cas de l'amour, les excitations de début cèdent progressivement la place à des attitudes plus sereines (p. 11).

élire domicile au milieu de nombreuses repensées du sentiment. La conception de l'émotion comme une manière de voir le monde et comme un mode de connaissance est devenu caractéristique de la majorité des théories contemporaines. Elle semble tendre plus constamment vers un rapprochement de l'affect et de la raison, au point qu'on devrait se demander s'il reste de la place pour une conception du sentiment favorable à l'antirationalisme.

La tendance est à la réunification de l'esprit. Même M. Nussbaum qui croit que provoquer une émotion, procéder narrativement dans l'apprentissage ou dans la transmission des opinions, donne plus de force à la compréhension et au jugement, termine un de ses articles sur les émotions en posant le problème en termes de « questionner la distinction tranchée entre penser et sentir »²⁴².

²⁴² Nussbaum, M., art. cit. p. 210.

Chapitre 6. La perspective évolutionnaire ou l'antirationalisme en question

6.0. Introduction

Le travail accompli à travers les chapitres précédents représente une critique du sentimentalisme moral en général et du sentimentalisme moral humien en particulier. Il s'agit maintenant de le compléter en jetant un regard sur les forces et faiblesses d'une théorie évolutionnaire.

Parmi les raisons qui justifient ce dernier choix figure une opinion de plus en plus partagée selon laquelle la théorie évolutionnaire qu'expriment mieux les travaux d'Allan Gibbard, S. Blackburn (parmi les non-cognitivistes) ; McDowell, Wiggins (parmi les cognitivistes) constituent les meilleurs héritages contemporains du sentimentalisme²⁴³. Et selon le critère de rapprochement au sentimentalisme traditionnel, c'est la tendance non-cognitivistique qui semble plus intéressante. Du moins, logiquement, elle seule semble promettre ouvertement de ne pas trahir le sentimentalisme par des manières de penser propres aux rationalistes.

Aussi notre objectif consiste-t-il à examiner dans quelle mesure ce nouvel élan du sentimentalisme concourt ou non à la défense du projet humien, si ce néo-sentimentalisme sait préserver l'idée défendue par le sentimentalisme selon laquelle les valeurs se fondent sur des sentiments. Par ailleurs, notre analyse ne portera que sur le principal livre d'Allan Gibbard qui passe aujourd'hui comme un des chefs de file de l'éthique évolutionnaire.

Telle qu'elle se présente dans *Wise Choices, Apt Feelings*, la théorie évolutionnaire entend, grâce à son analyse expressiviste de la régie normative, relever un grand défi que n'a pu relever le courant expressiviste antérieur. Mais quel est ce défi?

Dans le cadre de son émotivisme, A. J. Ayer a écrit : "in saying that a certain type of action is right or wrong,...I am merely expressing certain moral sentiments"²⁴⁴. L'émotivisme en général ne répond pas directement à la question "qu'est-ce qu'un jugement moral ?" : il ne donne pas d'explication du genre "X est bien signifie que..." ; une telle démarche invoquerait des présupposés *a priori* qu'on ne peut analytiquement établir. Il soulève plutôt la question de savoir quel sentiment est exprimé par l'énoncé "X

²⁴³ D'Arms, J. & Jacobson, D., « Sentiment and Value », *Ethics*. 110 (july 2000), p. 724.

²⁴⁴ Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*. New York, Dover Publications, 1952, p. 107.

est bien »²⁴⁵. Pour un émotiviste, dire qu'une action, une croyance est bonne, c'est dire qu'elle produit un sentiment d'approbation dans l'esprit de celui qui parle. Un jugement moral est donc l'expression d'un sentiment d'approbation ou de désapprobation.

Si telle est la principale opinion de l'émotivisme, celui-ci, pense Williams, doit résoudre un grand défi. Nous pouvons nous servir du lien qui existe entre jugements et sentiments moraux pour comprendre la particularité d'un jugement moral, pense Gibbard, mais il ne s'agit pas de réduire le jugement au sentiment. Par exemple, nous pouvons dire qu'une action est mauvaise lorsqu'elle suscite la colère, mais nous n'aurons pas dit dans quelle mesure la colère est appropriée pour cette action. Identifier jugement et sentiment nous expose, selon lui, à une circularité qui nuit à la compréhension de notre régie normative. On peut bien, nous dit-il, évoquer des sentiments particuliers comme la colère ou la culpabilité pour caractériser les jugements moraux, « mais il faut que nous comprenions déjà les jugements moraux si nous voulons caractériser la culpabilité et la colère »²⁴⁶. Car nous éprouvons parfois de la culpabilité sans avoir moralement mal agi, tout comme nous pouvons éprouver de la colère contre une action sans nécessairement penser que son auteur a mal agi.

Ainsi Gibbard prétend étendre la stratégie expressiviste de la définition du jugement moral pour contourner cette circularité. Et selon D'Arms et Jacobson²⁴⁷, cela représente un double défi pour Gibbard : pour se démarquer des émotivistes et contourner les difficultés relatives à la conception du point de vue général, Gibbard doit préciser la nature de l'état mental qu'est l'acceptation d'une norme de manière à montrer que celui-ci ne coïncide pas avec un simple désir, autrement notre démarche serait circulaire²⁴⁸, et cet état mental ne serait pas la source de la cohérence et de la justification interpersonnelle (nous avons, pour notre part, démontré cela en critiquant le sentimentalisme moral humien). Gibbard doit par ailleurs montrer qu'un tel état mental n'est pas un fait attesté par le jugement (il n'y aurait pas de différence entre un jugement scientifique et un jugement moral, l'expressivisme ne

²⁴⁵ Lire Gibbard, A., *Sagesse de choix et justesse des sentiments*, préface de l'éd. Française de 1996, p. VII).

²⁴⁶ Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings*. p. 148.

²⁴⁷ D'Arms, J. et Jacobson, D., *Ibidem*.

²⁴⁸ Pour comprendre le piège de la circularité ici, faire un parallélisme avec le point de *Wise Choices* (p.148) selon lequel évoquer un état émotif pour caractériser un jugement moral suppose qu'on comprenne

serait pas fondé). Car il faut distinguer le jugement lui-même d'une assertion cognitive, sinon celui-ci n'aurait pas de lien conatif, et l'expressivisme coïnciderait avec le descriptivisme²⁴⁹.

La force de la théorie gibbardienne doit être examinée par rapport à ce défi. Et de là une réflexion peut être mise en marche pour évaluer dans quelle mesure son expressivisme peut ouvrir de nouvelles voies à une théorie humienne; on peut se demander si la théorie gibbardienne contient un schéma de la généralité ou d'explication de la généralité qui prend sérieusement en compte les sentiments sans détruire l'élan antirationaliste. Notre propre thèse consiste essentiellement à relever le fait que malgré ses racines sentimentalistes, la théorie gibbardienne s'inscrit en faux contre l'antirationalisme. Ce qui revient à soutenir notre point de vue selon lequel le projet humien, dont un des buts est de faire valoir les sentiments comme source des opinions morales, ne peut être mené à terme si l'on ne renonce pas à ses élans antirationalistes.

Pour atteindre de tels objectifs, nous commençons par présenter l'approche expressiviste comme une tendance sentimentaliste. Nous essayons, en d'autres termes, de rendre compte de nombreuses raisons de penser que cette approche s'inscrit dans le cadre du projet humien qu'elle tente de continuer. Ensuite intervient une analyse du schéma de généralisation proposé par cette approche et une relecture de l'analogie gibbardienne entre la coordination biologique et la coordination conversationnelle. De là nous soutenons qu'en établissant le pont entre le tableau darwinien et le schéma gibbardien de la généralité, on peut se rendre compte de la limite du sentimentalisme moral dans le cadre évolutionnaire. Les normes objectives apparaissent comme des règles d'une certaine autorité, des règles qui s'imposent même quand on ne les accepte plus parce qu'elles sont plus justifiées. Elles apparaissent comme des règles qui ne peuvent être justifiées en termes de "parce que je le désire" mais plutôt en mettant de l'avant l'importance des raisons qui franchissent le test de l'impersonnalité. Les normes morales objectives y paraissent comme les faits des succès délibératifs.

Mais, en pratique comment se fonde l'objectivité? Quand nous disons qu'un acte est bon,

déjà ce qu'est un jugement moral. La suite des arguments gibbardiens ne permettent cependant pas de conclure qu'il a réussi à éviter cet écueil.

²⁴⁹ Stevenson avait déjà souligné la nécessité de bien distinguer un jugement moral d'une attestation des faits. Et à ce sujet, il mentionnait l'importance de prouver que le jugement moral n'a pas comme seule finalité de satisfaire une curiosité scientifique (*Philosophical Review*, LIX, 293).

nous exprimons notre acceptation de la norme qui l'autorise; quand nous disons qu'il est rationnel (objectif), nous exprimons notre acceptation de la norme supérieure qui dit à tous de respecter la norme (inférieure) qui autorise l'acte. Toutes les actions et tous les jugements rationnels (objectifs) sont des actions et des jugements que soutiennent des normes supérieures de cette nature. Nous soutenons quant à nous qu'une telle définition ne favorise pas l'antirationalisme. Car ou bien nous voyons l'acceptation des normes supérieures comme un état sentimental avec un rôle instrumental et nous ne pouvons rendre compte de la rationalité humaine. Ou bien nous la voyons comme la résultante d'un raisonnement et, d'une part, l'antirationalisme devient impensable et, d'autre part, il devient même inutile de penser un état autre que l'acceptation des normes ordinaires.

Nous soutenons ainsi que dans le cadre de la pensée gibbardienne il est impossible de soutenir un point de vue antirationaliste. Cette démonstration intervient d'ailleurs après que nous ayons relevé le rejet explicite gibbardien de l'antirationalisme.

6. 1. Une théorie sentimentaliste

D'une manière générale, l'expressivisme se définit comme un émotivisme, i.e. comme une philosophie réduisant les opinions morales à des attitudes émotionnelles²⁵⁰. À ce titre, il peut être rattaché aux théories humiennes pour lesquelles la distinction du bien et du mal est le fait des sentiments. De nombreuses affirmations de la théorie gibbardienne justifient un tel rapprochement. Comme celle faisant valoir que " la moralité concerne les émotions morales qu'il est sensé d'avoir dans une perspective d'engagement plein et impartial " ²⁵¹. La moralité, chez Gibbard, "concerne les sentiments (de culpabilité, le ressentiment...)" ²⁵², tout comme chez Hume, elle concerne les sentiments de peine/plaisir.

Dans une théorie humienne, le sentiment de plaisir est le critère du bien, celui de peine correspond au mal. Et, dans une certaine mesure, une telle approche trouve des échos dans l'expressivisme gibbardien : une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle suscite ou non

²⁵⁰ Gibbard ne se considère-t-il pas lui-même comme s'étant inspiré de l'émotivisme éthique dont il tente d'étendre les stratégies ? (Préface éd. Franc. P. VII) ; S. Blackburn in *Ethics*, 102, 1992 (342 et 3) considère la pensée gibbardienne comme une actualisation de l'éthique humienne via les théories de Darwin, Stevenson et Hare. D'Arms et Jacobson (art.cit.) confirment aussi cette appartenance.

²⁵¹ Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. p. 128.

²⁵² *Idem*. p.6.

un sentiment de colère, de culpabilité²⁵³. La question morale y est posée avant tout en termes de “se sentir coupable”, “susciter la colère”, bref, en termes des sentiments : “morality concerns moral sentiments : the sentiments of guilt and resentment and their variants. Moral wrongs are acts to be avoided on pain of these sentiments.”²⁵⁴

Mais malgré cela ne serait-il pas abusif d’identifier la doctrine gibbardienne de l’éthique au sentimentalisme moral humien ?

Nous devons peut-être procéder à une réduction des deux théories de manière à clarifier leurs liens en partant de leurs principales thèses. Car, en effet, même si Gibbard et Hume visaient des objectifs assez éloignés, on peut tout de même risquer une réduction qui les situent tous les deux par rapport aux mêmes questions.

La principale question que se pose Hume dans son livre concernant la morale consiste à se demander quelle est la source de notre moralité. Dans ce livre, Hume tente d’expliquer comment nous distinguons le bien du mal, et on peut dire que la réponse à cette question lui permet de répondre à celle concernant l’origine et la nature des normes morales. La distinction du vice et de la vertu dépendent de nos sentiments, selon David Hume. Le bien est source de plaisir tandis que le mal provoque la peine. En parlant des lois morales, on peut donc dire qu’elles consistent en des normes qui interdisent les actes causant de la peine et ordonnant ceux produisant le plaisir. Les lois morales se fondent sur notre propension à favoriser ce qui fait plaisir et à éviter ce qui cause de la peine.

Gibbard quant à lui pose une question beaucoup plus large. Il se demande non pas seulement ce qui constitue la caractère moral des nos actes mais plutôt comment nous devrions nous comporter de manière générale. Et ceci inclut sans doute des préoccupations qui ne sont pas nécessairement morales. Ce qu’il faut sentir ou ce qu’il faut faire, c’est ce qui est rationnel, ce qui est sensé. On dira, par exemple, qu’il est sensé de se défendre contre une attaque ou qu’il n’est pas sensé de se fâcher contre l’annonceur d’une mauvaise nouvelle. Mais comme certains actes sensés ne peuvent être jugés ni bons ni mauvais moralement- ces deux exemples l’illustrent bien-, il faut donner une description plus précise du bien et du mal moral. Et pour Gibbard, le bien est ce qu’il est sensé de faire au risque de se sentir coupable, de provoquer la colère ou la rancune. Ces sentiments, la colère et la

²⁵³ *Idem* pp. 51-2.

²⁵⁴ *Idem* p. 6, 42, etc.

culpabilité constituent des critères pour la distinction du bien et du mal moral. Ils nous donnent des éléments pour la définition des normes, car si nous savons ce qu'il ne faut pas faire, nous avons une idée de la norme ; si celle-ci n'est pas connue, nous pouvons essayer de la formuler.

Le rationnel (pris au sens de ce qu'il est sensé de faire) est ce qui préoccupe chaque individu qui se demande " comment vivre ", " quoi faire ", etc. Et cela se traduit dans nos sentiments. Certains actes tendent à causer la honte, d'autres la fierté ; certaines produisent la culpabilité, d'autres la satisfaction. Mais comme on peut le constater, la particularité d'une norme morale est cernée grâce à certains sentiments qui sont pris comme des repères. Et cela semble poser un problème de justification. Ce dernier se pose d'abord dans les termes que nous avons mentionnés plus haut : " évoquer la colère et la culpabilité pour la caractérisation des jugements moraux suppose que nous comprenions déjà les jugements moraux " ²⁵⁵. L'expressivisme est exposé au risque de circularité.

Gibbard tente de proposer une solution à ce problème en évoquant une sorte de commune mesure qui représente ce que nous appelons habituellement normal.

The concept of guilt is given by a cluster of circumstances in which it will normally be felt, by a set of normal expressions, and by tendencies to action it normally stirs. In a culture with the concept in its repertory, people will see themselves from time to time as feeling guilty, and will tend accordingly to fit themselves to the concept ²⁵⁶.

Mais dire cela ne suppose-t-il pas également que nous comprenions déjà ce qui est considéré comme normal ? Gibbard croit que nous sommes arrivés, par un long processus évolutionnaire à considérer comme étant bons ce qui est plaisant d'un point de vue coordonné. Tandis que Hume tente de dégager le critère du sentiment de l'individu actuel, tout en soumettant que si nous n'avions pas les bons sentiments, nous n'aurions pas été capables de vivre en société et donc de vivre, Gibbard dégage le même critère du même individu tout en plaçant celui-ci dans un contexte qui lui a donné des aptitudes à considérer certains actes comme suscitant réellement du plaisir et d'autres comme provoquant plutôt la colère et la culpabilité.

Une telle analyse est donc éminemment humienne en ce qu'elle fonde la moralité sur le sentiment. Elle peut donc bel et bien se réclamer du projet humien. On voit Gibbard dans

²⁵⁵ *Idem* p. 148.

²⁵⁶ *Idem* p. 150.

Wise choices, Apt Feelings comme soutenant, à la manière de plusieurs autres sentimentalistes, qu'affirmer la bonté ou le vice d'un acte, c'est simplement décrire ou exprimer la réaction affective qui le sous-tend ou qu'elle peut susciter. Et agir moralement bien, c'est agir de manière à ne pas se sentir coupable et à ne pas susciter la colère.

Bien des affirmations gibbardiennes dévoilent ce sentimentalisme et notamment, celles qui tendent à montrer qu'une approche ne partant pas de notre psychologie de l'action ne saurait éclaircir notre régie normative. Il s'agit notamment des propos comme : « Il n'y a pas de fondement à une formulation a priori de l'éthique »²⁵⁷, propos qui ne représentent rien d'autre qu'une affirmation négative du fait que "les principes normatifs fondamentaux peuvent être acceptés ou rejetés à partir des considérations personnelles"²⁵⁸, etc.

Une autre façon de voir pourquoi les sentiments qui sont normalement particuliers sont importants pour la compréhension de la morale est d'examiner d'abord ce que veut dire morale pour Gibbard.

Dans la tradition philosophique, toute définition que nous pouvons donner de la morale se ramène, selon Gibbard, à un au moins des deux concepts. Elle peut être définie au sens le plus large. Dans ce cas, dire qu'un acte est moralement correct, c'est simplement dire qu'il est "rationnel". Moralité ici est synonyme de rationalité pratique dans le sens le plus plein du terme. Dans ce sens, l'on ne peut se demander s'il est rationnel de faire ce qui est moralement correct, parce que "moralement correct" signifie déjà "rationnel"²⁵⁹. Dire que quelqu'un agit moralement bien, c'est affirmer qu'il agit selon les normes de rationalité qui, *a priori*, sont des normes du bien. Et ce même si un tel schéma d'action n'est pas celui que l'agent poursuit toujours inmanquablement.

Seulement, une telle approche ne donne pas les raisons pour lesquelles ce qui est rationnel comme sentiment ou comme jugement peut être vu comme étant moralement correct. C'est parce qu'elle ne prend pas en compte des actions rationnelles qui n'ont aucune signification morale, voire qui peuvent s'opposer à ce qui est désirable moralement.

La moralité peut également être entendue dans un sens restreint. C'est-à-dire comme un des côtés de la rationalité en général. Notons qu'on parle de rationalité ou d'irrationalité aussi bien au sujet de celui qui "traîne à ne rien faire durant une journée où il avait prévu de

²⁵⁷ *Idem.* p. 30.

²⁵⁸ *Idem.* p. 37.

²⁵⁹ Gibbard, A., *Idem.* pp. 40-41 ou "Wise choices, apt feelings" in *Moral Discourse and Practice*, pp. 180-1.

faire une bonne randonnée" ²⁶⁰ que de celui qui vole, se parjure, etc. La particularité du concept restreint, c'est qu'il permet de distinguer ce qui est proprement moral de ce qui ne l'est pas.

Mais qu'est-ce qui caractérise un acte moralement bon ou mauvais?

La moralité au sens strict évoque des critères en vertu desquels certains actes sont blâmables et d'autres acceptables. John Stuart Mill est cité en exemple comme offrant le concept de la moralité distinguant clairement celle-ci de toute idée de rationalité : " dire qu'un acte est mauvais, c'est dire qu'il devrait y avoir une sanction contre son accomplissement, une sanction légale, d'opinion ou de conscience " ²⁶¹. Telle est la définition du mal en général dont on peut déduire celle du bien moral, et, dans la perspective de Mill, le critère de cette sanction consiste dans le principe du " plus grand plaisir " ²⁶². Gibbard propose qu'on se contente de la définition au sens restreint dans la perspective de Mill et qu'on tente d'en donner une interprétation plus plausible. Il s'agit de lever l'ambiguïté qui persiste dans les deux distinctions des concepts moraux.

Quelles propriétés doit donc avoir un acte pour qu'il soit fondé de le juger blâmable d'un point de vue rigoureusement moral? Mill propose le critère de reprochabilité légale, de conscience ou du point de vue de l'opinion commune. Mais ceci requiert d'autres précisions pour comprendre la nature de ce qui est rigoureusement moral?

L'exemple suivant ²⁶³ permet de relever un détail important : j'ai fait vérifier les freins de ma voiture hier, mais, ce matin, en conduisant un ami à un centre d'achats, les freins lâchent et je frappe mortellement un piéton. Prendre ma voiture s'est avéré être mauvais, mais peut-on dire moralement mauvais au sens propre? Au sens objectif (c'est-à-dire compte non tenu des faits inconnus) prendre ma voiture a été mauvais. Mais au sens subjectif (c'est-à-dire à la lumière de ce qu'un observateur a de bonnes raisons de croire), l'acte n'est pas blâmable, et il n'y a aucun sens pour moi de me sentir coupable. Ainsi pour Gibbard, un acte est moralement mauvais s'il est blâmable subjectivement, s'il est sensé pour moi de me sentir coupable et pour d'autres d'être en colère contre moi. La rectitude morale d'un acte se mesure à la possibilité d'associer à celui-ci non seulement une colère de l'observateur mais

²⁶⁰ Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feelings*. p. 41.

²⁶¹ Gibbard, A. *Idem*. p. 181.

²⁶² Gibbard, A., *Idem*. pp. 42-45; 51.

²⁶³ Gibbard, A., *Idem*. p. 42.

aussi la culpabilité de l'agent. On ne peut parler de moralité lorsque ces sentiments ne semblent pas applicables.

Bref : comme nous l'avons déjà indiqué, il n'est pas mal à propos d'attribuer à la philosophie gibbardienne une identité sentimentaliste. Sans doute qu'il nous semble par ailleurs fondé de soulever des questions par rapport à ce rapprochement, surtout quand on sait que Gibbard ne s'est jamais fait prévaloir de l'antirationalisme qui constitue pourtant une caractéristique importante du sentimentalisme. Mais ce rapprochement nous paraît toujours sensé. Les éléments du rapprochement étant clairs et indéniables, on doit plutôt prendre positivement cette différence par rapport à l'antirationalisme. La différence est justement une indication que même des théories qui ont des racines humiennes peuvent rendre justice à la raison en ce qui concerne sa place dans l'explication et la justification des opinions morales. L'intérêt de cette recherche n'est-il pas, sous un certain angle, de prouver qu'on peut partir du même point que Hume et ne pas s'enfermer dans les cloisons de l'antirationalisme?

6. 2. La généralité

Nous l'avons vu, Gibbard estime que la question de la moralité doit être rattachée à celle de la rationalité. Il considère que nos propositions évaluatives sont toujours des affirmations de rationalité. Car la personne qui dit qu'un acte est bon, dit d'abord qu'il est bon pour elle, même si par ailleurs son affirmation comporte quelque prétention d'autorité. Elle se trouve d'abord à dire que l'acte a du sens pour elle, qu'il est, à son avis, la chose qui répond le mieux à ses attentes, à la question posée. Concevoir les questions de législation morale comme des questions de rationalité permet de comprendre la morale comme un domaine pour lequel les humains ont grand intérêt²⁶⁴.

Mais ce faisant, les jugements de valeur doivent différer souvent, voire s'opposer. On sait que des jugements personnels peuvent n'être que purs reflets des orientations existentielles: je choisis ce que je veux quoi qu'il arrive²⁶⁵. À titre d'exemple, je peux considérer comme étant plus sensé de m'imposer une diète mortelle au lieu de garder une forme replète qui me permet de rester en vie. D'autres pourraient trouver irrationnel un tel

²⁶⁴ *Idem.* pp. 279 et ss.

²⁶⁵ *Idem.* pp 167-8.

choix de vie, c'est-à-dire ma préférence inconditionnelle de garder la ligne alors qu'un tel choix paraît rationnel pour moi et constitue peut-être la seule chose qui donne un sens à ma vie. Je pourrais même soutenir qu'il n'est pas rationnel d'imposer mon choix à d'autres pour diverses raisons, et exprimer mon acceptation des principes qui interdisent une diète mortelle, mais je peux malgré cela continuer à soutenir que mon choix est rationnel quoi qu'on en dise.

Il y a donc rationalité et rationalité. Car nous ne voyons pas toujours les choses sous un même jour. "L'importance pour nous de nos idéaux ainsi que l'ambivalence et les désaccords les concernant font que les questions de rationalité (doivent être considérées comme) cruciales."²⁶⁶ Elle n'est pas sans importance la question qui consisterait pour une personne à se demander comment rationnellement éliminer ses propres ambivalences, comment rationnellement aplanir ses différences vis-à-vis d'autres personnes rationnelles. Ainsi, aborder la question de la moralité sous l'angle de la rationalité, c'est la considérer à sa source, en relevant dès le départ la principale difficulté avec laquelle elle naît, la question de la généralité.

Comment donc un point de vue général concernant le rationnel/l'irrationnel est-il possible? Dans l'analyse gibbardienne de la régie normative, la question du point de vue général se pose en des termes qui nous sont déjà familiers : dans les jugements scientifiques, on le sait, les faits permettent de départager différents jugements. Mais, en éthique, qu'est-ce qui fait qu'un jugement soit approprié de manière à faire valoir la norme qui la sous-tend comme étant justifiée ? Autrement dit, qu'est-ce qui constitue le poids axiologique d'un jugement? Si tout jugement peut sembler approprié aux yeux de celui qui l'émet, qu'est-ce qui fait qu'une norme générale peut être acceptée par plusieurs? La question se ramène à celle qui a fait l'objet de la première partie de cette recherche, à savoir comment différents individus peuvent soutenir une opinion morale commune si tant est que ce sont les passions personnelles qui fondent nos jugements?

Dans la mesure où sa théorie fait valoir les sentiments comme des guides moraux, Gibbard se pose la question de la généralité plus fondamentalement encore. Il s'interroge sur la pertinence des sentiments moraux eux-mêmes en tant que guides pour des jugements moraux qui auraient des ambitions de généralité : "comment évaluer les sentiments comme

²⁶⁶ *Idem.* p. 167.

étant des guides moraux lorsqu'ils sont parfois en conflit, et qu'ils apparaissent un par un sans avoir une raison d'être claire et unique[?] »²⁶⁷. Dans sa critique du cognitivisme²⁶⁸, Gibbard estime que le rôle d'une théorie éthique est d'expliquer les jugements moraux, et cela veut dire : expliquer l'existence des sentiments moraux spéciaux en des termes qui ne requièrent pas une préconception des jugements moraux²⁶⁹. Quand on dit que la colère et la culpabilité caractérisent les jugements moraux, cela ne suppose-t-il pas " que nous comprenions déjà les jugements moraux " ?²⁷⁰ L'idée ici est d'établir le fondement de nos opinions qui serait le plus indépendant possible. Le présupposé est qu'un tel fondement expliquerait l'ascendance de certaines opinions sur d'autres et qu'un tel fondement est bon parce qu'il est acceptable par la plupart qui la trouve meilleure.

En abordant ce questionnement, Gibbard, tout comme Hume, estime que la tendance sentimentale à la partialité et la généralité des jugements moraux ne sont pas inconciliables. Essentiellement parce que nos passions ainsi que nos règles morales relèvent d'une même réalité; ce sont tous des phénomènes naturels. L'affectivité ainsi que les normes morales sont toutes à considérer comme un phénomène biologique, le résultat d'un processus naturel d'affinement. L'être humain, tout comme les autres animaux, est le résultat d'une évolution qui a généré en lui aussi bien des passions partiales que des tendances à rechercher des normes. Il faut se rappeler ici que, dans la pensée humienne, le naturel qui fonde le moral ne comprend pas des facultés comme la raison. Dans quelle mesure alors l'élan sentimentaliste gibbardien renforce-t-il ce projet?

Tout comme Hume adopte comme stratégie d'attribuer à une même origine la partialité et l'impartialité sentimentale, un peu comme pour dire qu'en examinant plus profondément notre nature, nous pouvons trouver des éléments explicatifs de notre moralité sans recourir à autre chose que le cours ordinaire de nos expériences, Gibbard souligne que notre capacité d'accepter les normes aussi bien que nos émotions, " doit être vue comme une adaptation biologique humaine " et que les capacités à coordonner les sentiments font partie de

²⁶⁷ *Idem.* p. 254.

²⁶⁸ « Toward Fin de siècle », *The Philosophical Review*. 101, 1, 149 et ss. Le cognitivisme soutient que des propriétés évaluatives sont des caractéristiques du monde indépendantes des capacités humaines et de leurs sensibilités. Il s'oppose au non-cognitivisme qui nie que les jugements de valeur soient susceptibles de vérité. Pour plus d'éclaircissement, lire D'Arms, J. et Jacobson, D. dans « sentiment and value », p. 730.

²⁶⁹ Gibbard, A. *op.cit.* p. 151

²⁷⁰ *Idem.* p. 148.

l'équipement normal dont l'homme est doté, comme les capacités à marcher et à courir »²⁷¹. Mais la question est de savoir quels éléments de notre équipement naturel Gibbard considère comme actifs dans la formation de nos opinions morales, si seuls les sentiments peuvent être considérés comme constituant nos opinions morales.

L'analyse gibbardienne de notre vie éthique part de la présomption qu'il faut avant tout reconnaître 1) la personne humaine, sa pensée, ses sentiments ainsi que ses actes comme faisant partie de la nature ; 2) notre tendance naturelle à nous conformer aux normes ; 3) la nature humaine comme un univers de la signification. Reconnaître la personne humaine avant tout comme faisant partie de la nature permet, selon Gibbard, permet en particulier, d'entrevoir toute notre vie éthique comme une récapitulation du processus général de l'évolution dont découle une adaptation qui explique que notre espèce a survécu grâce à des capacités de reproduction qui se sont affinées au fur et à mesure. Et notre propension à mener une vie régie par des normes paraît à cet égard comme le résultat cumulatif d'un processus psychologique dont le résultat est la coordination de notre vie en société. Tout ce qui constitue la personne humaine (les croyances, les sentiments, les actes...) contribue à l'élaboration et à l'adoption des normes sans lesquelles les interactions humaines seraient impossibles. Nous sommes capables de cette coordination parce que notre nature nous le permet. Enfin, nos sentiments peuvent être interprétés selon un même code et nous sommes capables d'anticiper les situations futures au point que nos échanges sont toujours déjà inscrits dans un cadre régi par des normes parce que grâce au langage nous sommes capables de traiter des situations même non présentes, d'attribuer des identités différentes à des situations diverses.

On peut donc dire qu'une première manière de penser le général dans les jugements consiste aussi pour Gibbard à concevoir ce dernier comme ayant le même fondement que le particulier. La nature fonderait en même temps le particulier et le général.

Son idée serait de dire que la saisie de l'acceptation des normes comme un phénomène biologique (c'est-à-dire comme phénomène de l'évolution humaine) rend caduque la question de la généralité. En expliquant la coordination, prétendrait-il, une lecture évolutionnaire rend inutile la question de la généralité. Il convient peut-être d'examiner plus en détail le sens de cette explication naturaliste pour voir la force que Gibbard croit pouvoir

²⁷¹ *Idem.* p. 281.

donner à ce qu'on peut considérer comme son explication de la généralité.

6.2.1. La capacité normative comme produit de l'évolution

Pour comprendre l'idée gibbardienne de la généralité des jugements moraux, disons-nous, on doit procéder à une lecture de son explication biologique de la vie selon les normes. Cette explication nous décrit l'origine des sentiments moraux et de leur généralité; elle montre comment de tels sentiments fondent les jugements moraux et pourquoi ces derniers peuvent être considérés comme justifiés sur le plan interpersonnel.

Pour une théorie darwinienne telle que comprise par Gibbard, si l'on considère comme un fait l'existence d'une régie selon les normes, on doit aussi admettre l'existence des mécanismes psychologiques qui assurent cette régie. Si cette affirmation est exacte, il faut donc initialement comprendre ces mécanismes pour comprendre ce qu'ils accomplissent²⁷². Selon le schéma biologique, on ne peut comprendre une chose autrement que par sa fonction, on ne peut comprendre le cœur autrement que comme une pompe. Et en particulier, comprendre les mécanismes psychologiques qui accomplissent la régie normative, c'est expliquer sa fonction qui est de coordonner. Il est intéressant justement de voir comment une théorie de l'évolution explique la naissance de cette fonction de coordonner²⁷³.

La structure de la vie et des organes évoque toujours des propriétés de la nature rangées selon un dessein. Le lion est robuste et rusé, il peut attraper et tuer une antilope; l'antilope a les sens aigus et une grande agilité; elle peut échapper au lion. Les petits animaux sont dotés des mécanismes naturels de défense contre leurs prédateurs. Et ça donne l'image d'un monde conçu selon des finalités. Mais l'explication darwinienne attribue cet ajustement à une accumulation de mutations et de combinaisons génétiques qui a favorisé la reproduction.

Parents pass genes to their offspring , determining the offspring's genotype, and genotype and environment together determine what the organism is like (...) In the long run, those characteristics that have led to greater reproductive success come to predominate, and in the even longer run, these reproduction-enhancing mutations accumulate²⁷⁴.

Certaines propriétés génétiques se transmettent héréditairement ; les caractéristiques

²⁷² *Idem.* pp. 61 et ss.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Idem.* p. 62.

qui ont conduit à un plus grand succès reproductif finissent par prédominer.

Le succès reproductif désigne les propriétés d'une espèce qui permettent à celle-ci de survivre et de continuer à se reproduire malgré les nombreux défis environnementaux. Le succès reproductif d'une espèce s'évalue par le nombre des descendants. Tandis que les espèces faibles finissent par s'éteindre, les espèces qui ont pu acquérir des dispositions d'ajustement à leur environnement survivent en grand nombre. Les conditions qui rendent possibles le développement des caractères solides dans les organismes s'appellent *pressions de sélection*. Le fait que le lion a besoin de la robustesse et de la ruse peut être expliqué comme une suite évolutionnaire aux pressions qui consistaient en son besoin de se nourrir en tuant d'autres animaux. On peut comprendre ici que la descendance des lions qui n'a pas acquis ces propriétés a dû s'éteindre de même que la descendance des antilopes qui n'a pas acquis des dispositions de protection contre les lions n'ont pas survécu. Cette loi de la nature constitue des *pressions de sélection*. La disposition qui permet à une espèce de résister aux nombreuses pressions de sélection est la source du succès reproductif, elle constitue une *adaptation* et résulte d'une longue course soumise aux pressions de sélection. L'adaptation est représentée par les propriétés prédominantes dans une population parce qu'elles sont celles qui ont favorisé la reproduction²⁷⁵

En appliquant la théorie darwinienne à la psychologie humaine, on devrait aboutir à la conclusion que le système de contrôle normatif chez les humains est l'adaptation de la psyché humaine au besoin de la coordination interpersonnelle²⁷⁶. Nos interactions sont toujours marquées par des préférences individuelles qui sont les intérêts, la recherche des gains et des avantages. La satisfaction de nos préférences dans une situation de *négociation évolutionnaire* (evolutionary bargaining situation) peut être comparée au succès reproductif ou l'*ajustement* biologique²⁷⁷.

La situation de négociation évolutionnaire se rapporte à trois types de contextes où la coordination est nécessaire : 1) les parties ont des intérêts opposés mais ils ont intérêt à trouver un terrain d'entente. Le marchand veut vendre le plus cher possible tandis que l'acheteur veut acheter le moins cher possible. Dans ce cas de figure, les parties peuvent

²⁷⁵ *Idem.* p. 63.

²⁷⁶ *Idem.* p. 64.

²⁷⁷ *Idem.* p. 66.

consentir des concessions par rapport à leurs attentes sinon l'achat n'aura pas lieu ; 2) les parties ont un même intérêt : deux personnes désireuses de se rencontrer doivent coordonner leurs actions. Ils doivent par exemple s'entendre pour se rencontrer devant tel bâtiment. Et si l'un d'eux se présente devant le bâtiment tandis que l'autre l'attend en arrière, il y a défaut de coordination, et la rencontre n'aura pas lieu. 3) Les parties se trouvent dans une situation de nuisance (in systems of threats). Il peut s'agir des conditions où chacun ou l'une seulement des parties concernées menace de lâcher un projet commun si l'autre ne répond pas à son attente. Ça peut être également des conditions de rivalité dans un environnement des ressources limitées. Et dans tous ces cas comme dans d'autres semblables, la coordination semble le seul point d'arrivée rationnelle. Un système de coopération peut être le plus avantageux pour régler tout différend²⁷⁸.

Si nous prenons maintenant les conditions de l'homme primitif, nous pouvons considérer que l'homme a eu des propensions à développer ses buts. Les propensions qui, plus que les autres, favorisaient l'ajustement doivent avoir été sélectionnées. C'a donc été une vie qui exigeait de la coordination des propensions des uns et des autres. C'est de cette façon que nous devons avoir acquis des émotions qu'on peut associer à certaines qualités des actions. Ainsi " nos propensions émotives et nos capacités normatives...sont largement le résultat de ces pressions de sélection "²⁷⁹. À un moment donné de notre évolution, il nous a paru que le vol, l'insulte, la violence, etc. doivent générer la honte chez l'agent tandis que des actes de générosité, de tolérance, de modestie, etc. doivent générer la fierté, la paix de l'esprit. Et, parlant de ces sentiments, par exemple, si quelqu'un a du ressentiment alors que l'autre n'éprouve pas la culpabilité correspondante, on doit s'attendre à des troubles.

Il y a des raisons pour lesquelles de tels sentiments ont pu être à la base de la coordination et pour lesquelles chacun doit être porté à accepter les normes générales et favoriser la coordination : 1) un individu qu'on ne saurait persuader manquerait les avantages de la coopération, risquerait l'ostracisme²⁸⁰; 2) personne ne veut se faire

²⁷⁸ Gibbard, A. dans *Moral Discourse and Practice*. p. 187.

²⁷⁹ Gibbard, A., *Wise Choices*. p. 67.

²⁸⁰ *Idem*. p. 77.

discréditer avec des arguments basement égocentriques²⁸¹; 3) les arguments égocentriques seraient vains si personne d'autre ne saurait les prendre en considération²⁸².

Mais il faut par ailleurs souligner la capacité qu'ont les humains de se faire guider par les mots dans leurs actions et émotions. Être guidé par *le langage* doit avoir contribué à consolider l'ajustement biologique proto-humain. Le langage a permis de développer des plans d'action complexes, et en conduisant à la coordination des émotions et des actions avec celles de ses pairs²⁸³. « Une voie par laquelle le langage influence des actions et des émotions, c'est permettant les humains de penser ensemble des situations absentes. Avec le langage, les gens échangent non seulement sur la situation présente, mais sur le passé et le futur, et même sur des situations hypothétiques »²⁸⁴. « L'évaluation partagée est centrale à la vie humaine... parce qu'elle sert aux fonctions biologiques de répétition et de coordination »²⁸⁵

C'est ainsi que l'humanité a acquis des sentiments appropriés, servant de guides pour distinguer le bien du mal. Si l'expérience quotidienne nous fait penser que les normes qui découlent de cette évolution ne semblent pas respectées, il faut cependant les considérer comme étant pourvues d'un certain pouvoir. Quand on ne suit pas les normes ce n'est pas parce qu'elles ne valent pas. La gouvernance normative est comme la gouvernance politique. Les gens ne font pas toujours ce que commande le gouvernement. Mais ce que celui-ci commande influence beaucoup ce que les gens font²⁸⁶.

La morale est le résultat des engagements successifs des individus qui ont des intérêts personnels qu'ils manifestent de manière viable à travers une démarche rationnelle. La rationalité en tant que telle est une adaptation sans laquelle l'être humain aurait pu manquer de se réaliser, n'aurait pas survécu parce qu'il aurait été incapable de se reproduire de bénéficier des avantages de la coopération sociale. Ses intérêts, la recherche des gains, la possibilité d'essayer des pertes ont toujours été des facteurs importants de la rationalité pratique. Le fait que ces gains et ces pertes soient négociables a depuis très longtemps exercé une pression sur l'individu humain, l'obligeant à adopter des mesures favorisant la

²⁸¹ *Idem.* p. 78.

²⁸² *Ibidem.*

²⁸³ *Idem.* p. 68.

²⁸⁴ *Idem.* p. 72

²⁸⁵ *Ibidem*

²⁸⁶ *Idem.* p. 77.

coopération.

Les gains et les pertes peuvent être considérées comme les sources des pressions qui ont bâti la psyché humaine au cours de l'évolution. Mais ces pressions de sélection n'ont pas conduit à une psyché stable. Nous pouvons trouver des indices des mécanismes psychiques qui sont à la base des diversités que nous observons²⁸⁷.

Ainsi donc s'impose la logique de la coordination. Et la discussion normative comporte la fonction biologique par excellence de coordonner. Pour que cette coordination fonctionne, deux données sont nécessaires: la *tendance à favoriser le consensus* (la discussion normative doit tendre à amener tous les participants aux mêmes normes) et la *gouvernance normative*. L'acceptation de mêmes normes doit tendre à diriger vers l'action²⁸⁸. Même si les gens ne s'y conformeront toujours pas, elles resteront des normes que chacun considère comme rationnelles et qu'il considérerait ainsi même s'il devait ne plus les vouloir pour des raisons personnelles. Les pressions de sélection peuvent maintenir et développer ces tendances seulement dans le sens où celles-ci soutiennent l'adaptation. Ces tendances doivent, en d'autres termes constituer "une stratégie évolutionnaire stable"²⁸⁹.

6.2.2. Le schéma évolutionnaire comme modèle d'interprétation de la normativité

Ce schéma de généralisation ainsi tracé doit cependant être complété; le tableau darwinien qui le domine doit pouvoir rimer avec des considérations ordinaires où les normes se présentent comme le résultat des quêtes actuelles, privées et publiques, des ruminations personnelles et des influences interindividuelles.

L'ensemble des éléments pour compléter le tableau darwinien, appelons-le l'"actualisation gibbardienne du schéma évolutionnaire", devrait nous permettre de décider des rôles respectifs des émotions et de la raison dans l'explication gibbardienne de nos principes moraux. À tout le moins, on s'attend à ce qu'il nous relève les situations précises où l'auteur de *Wise Choices* répond aux questions : "comment les normes morales se fondent-elles sur les sentiments?" "Quelle place les sentiments occupent-ils dans l'exercice de nos capacités normatives?"

²⁸⁷ *Idem.* p. 79, § 2.

²⁸⁸ *Idem.* p. 76.

²⁸⁹ *Ibidem.*

Le lien entre les deux pôles (tableau darwinien et son actualisation) peut donc se tisser ainsi : la vie de tous les jours semble marquée par une évolution naturelle vers une psychologie normative ; on peut y voir une tendance à reproduire, mimer le schéma de l'évolution. Dans le tableau darwinien, l'être humain s'est manifesté de manière constante comme évoluant selon des désirs et des pressions de l'environnement. Et dans le quotidien, il peut être vu selon le même portrait : nous visons tous à réunir les conditions minimales de vie, nous voulons vivre dans un environnement favorable ; ainsi nous acquérons des dispositions qui nous rendent aptes à vivre dans notre environnement.

... We each respond to similar pressures from circumstance: we want security, food, shelter; we want children who thrive ; we want the rich multitude of natural-cultural signs that have promised these things. A person's sense of what is plausible responds to these wants²⁹⁰.

Mais aussi, n'eussent été la rareté et la possibilité des conflits internes et interindividuels que celle-ci occasionne, peut-être l'être humain aurait-il été si paresseux qu'il n'aurait pas été favorable à une régie normative. Il n'aurait pas vu l'importance de l'objectivité normative qui facilite la coopération entre les humains. Donc à l'instar du tableau évolutionnaire darwinien, une analyse de la vie normative peut prendre comme point de départ le fait que la plupart des choix généraux se fondent sur le désir d'éviter des conflits, ils constituent, pour utiliser le langage darwinien, une adaptation face à des pressions de sélection. Gibbard relève également cet aspect des choses en soulignant par ailleurs toute une dynamique de confrontation dont la conséquence est la naissance des normes impartiales :

The wants conflict in part, though, within a single person and among people. Normative discussion works to accommodate them. In normative discussion we influence each other through conversational invitations and pressures. We demand consistency one of another, and try to meet these demands. These socio-psychic mechanisms combine, at times, to make norms as interpersonal as trees²⁹¹.

Il ne s'agit donc pas d'escamoter le problème. Il faut reconnaître le conflit comme faisant partie de la nature quitte à expliquer comment il est parfois réduit ou résolu : 1) l'esprit individuel peut lui-même être ambivalent par rapport à ce qu'il faut considérer comme étant la norme, 2) deux personnes peuvent s'opposer au sujet des bonnes normes ou sur la manière de les établir, 3) des groupes et des nations différents peuvent s'opposer très

²⁹⁰ *Idem.* p. 249.

²⁹¹ *Ibidem.*

visiblement sur les normes du juste et du bien.

Mais, selon Gibbard, tout en étant conflictuelle, notre nature est aussi la source des dispositions favorisant l'accord. Nous visons les normes de coopération, ensuite cette coopération pousse nos esprits vers une amélioration des conditions d'acceptation de ces normes. C'est ainsi que nous atteignons ce que Gibbard nomme "une épistémologie normative, une version expliquant comment reconnaître les bonnes normes"²⁹².

Dans un système de coopération, ce qui rapproche des individus, c'est la propension naturelle pour chacun d'accepter la coopération. En cas de conflit, ils adoptent très naturellement le principe de la coopération. Les meilleurs individus coopératifs sont ceux qui sont sincères dans leurs opinions. Quand ils s'expriment en termes de "ceci est bon", ils formulent en général une invite²⁹³, une pression conversationnelle. Ils disent en quelque sorte : "j'aime ceci, faites comme moi, aussi pourrions-nous cheminer ensemble"²⁹⁴. Un individu objectif qui énonce une telle invite formule une proposition, un jugement ouvert. Il doit être à mesure d'écouter son interlocuteur, car peut-être ce dernier aurait-il quelque invite bien meilleure à proposer. Deux interlocuteurs peuvent ainsi s'entendre sur les normes supérieures qui permettent de décider des meilleures normes. Et mêmes celles-ci doivent demeurer ouvertes à des nouvelles propositions, prêtes à évoluer.

Entre deux personnes appartenant à deux communautés différentes, la situation devrait être à peu près la suivante: l'une et l'autre doivent être à mesure d'interpréter correctement les invites de l'interlocuteur. La difficulté pour des personnes des cultures différentes d'aboutir à un consensus est à mettre au compte d'une fermeture d'esprit qui empêche d'évaluer à sa juste mesure l'invite de l'autre. Pour des personnes de cultures différentes, il doit donc s'ajuster une condition de sensibilité culturelle.

On devrait aussi accorder que personne n'a raison d'affirmer la supériorité de son opinion sans la confronter à toute autre qui se présenterait comme une voie parallèle.

Toutes ces conditions de coopération forment des normes supérieures sans lesquelles l'acceptation des normes ordinaires d'action se réduisent à des attitudes égocentriques.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Dans sa traduction du mot anglais « invitation », S. Laugier préfère « invite » (à « invitation ») qui, apparemment, invoque beaucoup plus la pression que semble représenter une demande conversationnelle. Cf. *Sagesse des choix et justesse des sentiments* (trad. 1996).

²⁹⁴ Stevenson (1937, 1944) semble être celui qui a résolument vu les choses sous cet angle. Lire aussi *Wise Choices*. p. 173.

Nous ne saurions relever tous les éléments permettant de souligner le lien entre le tableau biologique et son actualisation dans l'approche gibbardienne. Nous nous contenterons pour l'instant de mettre l'accent sur le fait que la régie normative se constitue en mimant les conditions d'évolution depuis l'homme primitif jusqu'à l'homme actuel. Ce sont les mêmes conflits et les mêmes besoins de survie qui expliquent la naissance des normes. Le désir engendre la norme, tandis que celle-ci (suite à un besoin d'objectivité) engendre des normes supérieures, lesquelles à leur tour peuvent présider à la création d'autres normes supérieures.

Mais quelle est la signification d'une telle conclusion? Faut-il en déduire que, pour Gibbard, les normes sont l'oeuvre parfaite des désirs? Autrement dit, une interprétation antirationaliste de cette conclusion serait-elle fondée?

Dans les pages qui suivent, nous allons ressortir les raisons de penser que la théorie évolutionnaire gibbardienne ne s'accorde pas avec le sentimentalisme du projet humien. D'une part, elle s'oppose à l'idée d'identifier rationalité des choix moraux et rationalité des désirs. D'autre part, elle fonde l'objectivité des normes sur les demandes conversationnelles et la coordination, deux éléments du processus de choix rationnel impensable dans une perspective antirationaliste. Les choix qui découlent de ce processus ne sauraient se réduire à des opinions spontanées et irréfléchies. Ces choix se manifestent comme résultant des comparaisons, des confrontations et des compromis.

Par ailleurs, tout comme Frankfurt, Watson, etc. tentent d'isoler le choix strictement humain de tout autre choix en évoquant ce qu'ils nomment *second order desires*, i.e. des désirs qui se forment pour ou contre les désirs de premier ordre, et qui les justifient, Gibbard, tente aussi d'appuyer l'acceptation des normes ordinaires sur des normes supérieures. Nous opposerons à cette idée gibbardienne de l'acceptation des normes supérieures les principales critiques qui ont été jusqu'ici portées contre celle des désirs de second ordre proposée par Harry Frankfurt afin de montrer que la théorie gibbardienne ne saurait raisonnablement y répondre en des termes favorables à l'antirationalisme.

6.3. Le rejet de l'antirationalisme

6.3.1. De l'origine sentimentale des normes

La première manière dont *Wise Choices, Apt Feelings* d'Allan Gibbard s'oppose au projet humien consiste à soutenir que l'action ainsi que la gouvernance par des normes ne se

fondent pas sur de simples désirs. La gouvernance par des normes, en particulier, serait plutôt la résultante d'un mécanisme complexe de coordination engageant les passions individuelles, le langage, les critères de cohérence et une régie limitative des actions et des émotions. Et, à cet égard, l'approche gibbardienne est plutôt compréhensive.

Selon l'explication humienne, comme l'entend Gibbard, la rationalité au sens de " ce qu'il faut faire " est fonction de nos désirs et préférences. S'il va pleuvoir, prendre un parapluie est rationnel si je veux rester au sec. Ce qui justifie mon choix de prendre un parapluie, c'est mon désir de ne pas me mouiller et non pas quelque réflexion ; c'est ma préférence de rester au sec plutôt que de me mouiller²⁹⁵. Rappelons que dans l'analyse humienne de la motivation de l'action, le désir explique l'action parce qu'on peut établir un lien conatif entre le désir et l'action. Et, en termes de justification, l'action n'est pas inappropriée dans la mesure où ce lien peut être établi. De manière générale, Gibbard traite aussi "rationnel" en termes d'explication et au sens de ce qui est justifié. Il lui semble cependant que l'analyse humienne de l'action rationnelle est insoutenable : le désir explique peut-être l'action dans une large mesure, mais une action n'est pas justifiée par le simple fait qu'elle tient d'un désir.

Car prenons le cas où Pompée m'a délibérément fait du mal. L'action de lui faire du mal à mon tour pour rétablir la balance peut s'expliquer dans une certaine mesure par le désir de rétablir effectivement la balance si j'en viens vraiment à agir selon ce désir. Mais d'une part, il est improbable que le désir soit la seule cause de mon action, et, d'autre part et surtout, le désir n'est pas une raison que je peux évoquer pour justifier ma décision de me venger.

Comment comprendre cela?

Même si l'on accorde qu'un désir précède toute action, rien ne permet d'établir que le désir constitue *la cause* de l'action. Et ceci peut vouloir dire, soit que le désir n'agit jamais unilatéralement, soit seulement que le désir peut agir unilatéralement, mais que, dans ces conditions, on ne saurait parler d'actes dignes d'une personne (c'est la thèse de Frankfurt), encore moins d'actes moraux qui doivent refléter notre capacité de rationalité. Ceci laisse évidemment la porte ouverte à la réflexion comme passage obligé pour toute action rationnelle. Ce qui peut amener à conclure que, pour Gibbard, le désir n'a pas en lui-même le pouvoir de justification.

²⁹⁵ Gibbard, A. *Wise Choices*. p. 160.

C'est ainsi que, même quand j'affirme que moi, la victime, ai un vif désir de voir Pompée souffrir pour ce qu'il m'a infligé : 1) je ne semble pas recommander une telle action, mais seulement annonce que je désire la poser. Et un observateur pourrait toujours penser que mes désirs sont déraisonnables²⁹⁶. Ce qu'il peut, par exemple, fonder en évoquant le fait que la vengeance entraînerait plutôt une chaîne des réactions qui auraient l'effet de nuisance mutuelle à long terme. 2) Habituellement, dans un tel contexte, un observateur parlera même avec autorité. Il parlera avec l'intention de convaincre que la vengeance n'est pas rationnelle, 3) convaincu, lui-même, que son opinion est aussi celle de la victime de Pompée en conditions de pleine lucidité.

Telles nous paraissent être des conclusions endossées par la théorie gibbardienne en général et par son discours concernant l'objectivité en particulier.

Une jeune anorexique, qui préfère une diète mortelle à une forme replète qui lui permettrait de rester en vie, ne recommande pas à son entourage d'agir selon son option même si elle croit que sa diète vaut la peine d'être suivie ; croire qu'une action vaut la peine est une chose et penser qu'elle est justifiée en est une autre. Et en la condamnant, l'observateur semble revendiquer une certaine autorité.

Mais d'où viendrait cette autorité ? Et dans quelle mesure serait-elle fondée ? La réponse réside probablement dans une attitude assez commune qui consiste à dire à l'anorexique que la seule chose raisonnable dans ce cas, c'est peut-être qu'elle s'accepte comme elle est, de réfléchir un peu plus (en considérant que son état émotif l'en empêche peut-être), et qu'elle devrait s'apercevoir de la faiblesse de son désir en tant que raison. Et ceci peut vouloir dire que nos désirs par eux-mêmes ne représentent pas des raisons de valoriser une action ou plutôt qu'il y a une raison que l'anorexique a déjà reconnue et à laquelle on lui demande de revenir.

Pour dégager toute la signification d'un tel exemple, procédons du scénario de situation conflictuelle et d'invites conversationnelles subséquentes telles que Gibbard semble les concevoir.

L'observateur se trouve en face d'une anorexique préférant se laisser mourir de faim plutôt que de vivre avec quelques kilos de plus. Il pourrait normalement lui dire : "réfléchis à la peine que tu vas causer aux gens qui ne la méritent pas" ou peut-être

²⁹⁶ *Idem.* p. 161.

“ considère le fait que dans notre culture, il est honteux de ne penser qu’à soi et à ses apparences ”, ou encore “ tu donneras de mauvais exemples et à cause de toi notre société ne survivra pas ”, etc. Ce à quoi l’anorexique pourrait rétorquer en évoquant, par exemple, le fait que tout cela est arbitraire, que la vie elle-même est arbitraire, et que de ce fait, il est rationnel pour chacun d’essayer de la vivre de la manière qu’il estime plus satisfaisante ou alors la quitter. Ou encore peut-être l’anorexique pourrait réagir en évoquant aussi la culture du corps qui caractérise sa société et qui lui donne son désir de s’affamer, etc.

La tâche de notre observateur devrait être de prouver son autorité, rappeler à l’anorexique la position défendable dans ses conditions normales. Mais comment devrait-il procéder?

Dans les conditions de recherche d’aval (l’un de la part de l’autre), il semble que l’observateur peut convaincre l’anorexique si et seulement s’il est fondé de lui dire : “ compare ton argument a à mon argument b , tu verras que b est plus défendable... Compare a' à b' , tu verras que b' est plus défendable ”. Et peut-être même, “ regarde la somme de tous les a et compare-les à tous les b , tu verras que les b sont plus défendables ”, etc. L’argumentation constitue le recours approprié pour régler un conflit comme celui-là.

Si l’anorexique prétend à la rationalité, elle aussi, et qu’elle pourrait évoquer, par exemple, le fait que l’existence est arbitraire et que le rationnel c’est de vivre si seulement nous pouvons trouver notre vie la meilleure possible, elle ne saurait tout de même justifier son choix simplement en évoquant ses désirs. Comme dans ce cas, elle est obligée de chercher toutes les raisons qui justifient son désir. Quand nous prétendons avoir raison d’agir selon notre désir, nous ajoutons généralement des raisons qui justifient notre position ; nous ne nous contentons pas de dire X est rationnel parce que je désire X. Quand nous ne pouvons pas justifier davantage notre choix, nous nous trouvons souvent à dire, ce qui apparaît plutôt dans des situations de démission où un interlocuteur veut abandonner la conversation : “ je sais que les autres me critiqueront, mais je préfère disparaître... ” ; “ je sais que la vengeance est mauvaise, mais je ne peux vivre avec mon humiliation ; je me vengerai, advienne que pourra ”.

Ainsi l’observateur a le devoir de déployer les arguments acceptables même par l’anorexique ; dans la logique conversationnelle, il est possible qu’il bascule dans des jugements substantifs du genre « notre espèce ne survivrait pas si tout le monde devait agir

comme toi »²⁹⁷, etc., mais il est peu sûr qu'il puisse convaincre l'anorexique par un tel argument. Et dans la mesure où il pense que l'anorexique est dans l'erreur, il continuera néanmoins à penser les bonnes raisons susceptibles de convaincre, même s'il est possible qu'il ne les trouve pas.

Voilà brièvement l'essentiel du discours gibbardien concernant l'objectivité. Il nous semble approprié de le considérer comme comportant un rejet de l'antirationalisme.

Cependant, Gibbard nous propose d'abord de voir à quelques corrections qui permettraient à la définition du désir comme critère de rationalité d'être plus significative.

First, it might be the norm-sanctioned preferences of a person that are relevant, not all of his preferences. Second, we might want to speak of the preferences a person would have on full reflection, not his unreflective preferences. Finally, it might be best to put the account in terms of expected utility cashed out in terms of preferences²⁹⁸.

L'idée est peut-être que le rôle des désirs humains doit être compris d'une manière qui fait plus sens. Le schéma qu'une telle réinterprétation donne est le suivant : 1) les désirs seraient valables comme raisons s'ils étaient autre chose que des désirs tout court. Un désir qui serait la résultante des pressions normatives ou qui constitue un ajustement à une exigence peut à juste titre être considéré comme une raison ; 2) on peut comprendre également qu'un désir est une raison quand elle diffère d'une simple impulsion, quand elle a passé le test de la réflexion. 3) Il en est de même quand le désir correspond à une utilité considérée comme une finalité voulue i.e. un désir considéré comme normal parce qu'il correspond à quelque chose que nous voulons. Il peut être considéré comme une raison. Mais, à vrai dire, le désir dans ce cas ne serait plus un désir au sens du projet humain²⁹⁹.

²⁹⁷ C.L. Stevenson critiquait déjà toute tentative de justification des points de vue moraux selon la forme « X a de la valeur si X conduit à E », E étant le besoin de la société ou celle du plus grand nombre. Dans les cas de conflits de jugements, une justification suivant ce modèle est-elle appropriée pour rallier celui qui, regardant les choses de son propre point de vue, manifeste le doute ou s'oppose à une opinion ? N'exclut-elle pas toute possibilité de soulever des questions qui permettraient à chacun de se justifier à soi-même une opinion ? (Stevenson, C.L., « Emotive conception of Ethics » in *Philos. Review*. Vol. LIX, 296-7). C'est pratiquement aussi le sens du grief que les théories libérales font à l'endroit du modèle de justification communautarien d'après lequel une norme est fondée dans la mesure où elle se conforme à ce que la communauté C considère comme une valeur. La théorie rawlsienne de la justification est également critiquée lorsque, réagissant à l'objection de la pluralité des équilibres réfléchis, elle invoque le critère culturel moderne (nord-américain). Dans toutes ces critiques, l'idée semble être que dans les cas de conflits, l'évocation des besoins de la communauté arrête oisivement l'argumentation, privant ainsi les interlocuteurs des possibilités de converger vers un même point de vue, interrompt la démarche plus attrayante qui consiste à montrer l'un à l'autre pourquoi telle opinion a du sens pour lui aussi.

²⁹⁸ Gibbard, A. *Wise Choices*. p. 160.

²⁹⁹ Comme cela a été démontré au chapitre 5, certains philosophes contemporains diraient que le désir constitue toute la raison (explicative et justificative) dans la mesure où « désir » justement comprend plus

Au fond ces corrections évoquent la possibilité de penser autrement les désirs qui peuvent être identifiés comme des critères de justification des actions et des jugements. Les désirs seraient des ensembles comprenant plusieurs autres états mentaux ou, seulement, résulteraient d'un long processus des pressions qui ne sont plus présentes quand le désir se manifeste, comme la réflexion qui ne peut s'afficher tout le temps, comme les préférences à long terme qui peuvent être le résultat d'un calcul rationnel³⁰⁰.

6.3.2. L'objectivité via les normes supérieures

On peut affirmer l'opposition gibbardienne à l'idée que la norme morale serait le fait des simples désirs à un autre niveau : il suffit d'examiner comment dans *Wise Choices* s'articule la pensée concernant la généralité dans les cas de conflits.

Comme nous l'avons déjà noté, il est un fait pour Gibbard que nos différentes opinions sont régies par des *normes* qui les commandent. Si A considère X comme rationnelle, X étant l'action de se laisser mourir de faim au lieu de vivre avec une silhouette replète, alors A exprime son acceptation de la norme qui autorise X. De même quand O estime X irrationnelle, il exprime son acceptation de la norme qui rejette X comme une action rationnelle.

Mais les opinions qui ont plus de forces de justification ne se fondent pas sur ce seul type de normes. Nous jugeons également l'acceptation des normes selon certains critères comme la cohérence : nous nous demandons, par exemple, si A est cohérente lorsqu'elle exprime l'acceptation d'une norme autorisant X. Nous nous demandons si l'acceptation n'est pas contradictoire avec les autres normes dont elle affirme l'acceptation. Bien plus, nous pouvons juger une acceptation de la norme en questionnant sur la disposition de l'esprit qu'avait A lors du jugement, " avait-il un esprit assez calme pour bien juger? ". On peut se demander s'il n'a pas jugé sous influence d'autrui alors qu'il n'avait pas tellement confiance en soi. On peut aussi voir si son expérience, ses connaissances ainsi que la force de ses idées faisait de lui une personne capable de juger adéquatement. Ces critères pour juger de l'acceptation d'autres normes (la cohérence, la disposition d'esprit, la compétence), Gibbard les appelle en suivant la terminologie de M. Bratman, A. Piper, N. Smith et dans une certaine mesure Frankfurt, *normes d'ordre supérieur*. Ces normes d'ordre supérieur, pense

qu'une simple attitude affective. Et le problème dans ces conditions est de montrer en quoi ce « désir » s'accorde avec le sentimentalisme du projet humain.

³⁰⁰ C'est tout le schéma « biologique » de la constitution des valeurs.

Gibbard, jettent des lumières permettant à un certain niveau de distinguer le rationnel du non rationnel³⁰¹.

Prenons donc les cas des conflits déjà évoqués : A/O (l'anorexique vs l'observateur prétendant à la rationalité) et B/O (la victime de Pompée vs Octavie, l'observatrice). On peut voir dans l'approche gibbardienne de la normativité deux situations différentes. Dans la première, A et B pensent que leurs opinions sont aussi rationnelles que celle de O. La seule façon de prouver la supériorité de O, c'est de démontrer la supériorité en termes de raisons. Dans la seconde, les deux agents sont conscients que l'opinion de O est peut-être la seule rationnelle et que les leurs ne le sont pas, et ce même s'ils tiennent à agir selon leurs choix.

Nous laisserons de côté cette seconde situation dans la mesure où elle ne pose aucun problème pour la généralité.

Venons-en donc directement à la situation où A et B considèrent leurs déclarations comme des prétentions de rationalité. Le point à tirer semble être que le fait de désirer X n'est pas une raison considérée comme rationnelle de l'accomplir. Pour se justifier devant O, A et B doivent exposer des raisons autres que leurs désirs.

La première chose à juger sera l'acceptation par A ou B des normes qui autorisent les actions qu'ils soutiennent. O affirmera par exemple qu'il n'est pas sensé pour A de se laisser mourir de faim au lieu de vivre avec une silhouette qu'elle n'aime pas. Et avant de conclure que O a raison sur B ou l'inverse, il faudra que la personne qui émet le jugement (A/B ou O) soit à mesure d'estimer que la norme dont elle exprime l'acceptation restera rationnelle même quand A ou O ne sera plus d'accord avec elle. O peut dire n'avoir aucun doute que la norme qu'elle accepte restera toujours valide, mais A peut également prétendre la même chose.

La solution serait-elle alors possible après un deuxième test? Est-ce en observant les normes supérieures qui régissent l'acceptation des normes que nous pourrions traiter d'irrationnelle la norme qu'accepte A/B. Dans ce cas est-il possible que toutes les normes supérieures favorisent l'opinion de O? Gibbard constate aussi que même A/B peut passer certaines normes supérieures. Rappelons que sur la liste des normes supérieures figurent la cohérence, la disposition d'esprit, l'expérience, etc. Par exemple, A/B peut passer le test de la cohérence: "une personne peut être idéalement cohérente tout en n'étant pas

³⁰¹ Gibbard, A. *Wise choices*. pp. 218 et ss.

raisonnable"³⁰². Devrions-nous plutôt examiner le jugement de A par rapport aux critères de la disposition d'esprit (une autre norme supérieure), i.e. voir si elle n'était pas agitée quand elle a émis son jugement ou encore vérifier si elle n'était pas sous influence externe alors qu'elle était incapable de décider? Gibbard ne donne pas d'argument pour prouver qu'à ce niveau A ne remplirait jamais les critères. Et d'ailleurs l'on peut se demander si dans certaines situations A et B ne pourraient remplir les conditions là où O ne peut pas. Il n'y a donc pas ici de points permettant de conclure que ce deuxième test renverrait dans l'invalidité les raisonnements de A/B tandis que celui de O serait valide.

Tout cela nous renvoie à la question de la hiérarchie dans les normes. Tout ce qu'une argumentation peut invoquer est considérée comme norme supérieure. Et malheureusement, il n'y a pas de hiérarchie entre ces normes et donc, à moins d'évoquer quelque autre principe indépendant, il serait injustifié de fonder la rationalité sur une seule des normes supérieures.

Pour éclaircir la signification de cette remarque, on peut se rapporter aux questions que suscitent une pensée analogue de caractérisation des choix rationnels. Plus précisément, on peut établir un parallélisme entre la manière dont H. Frankfurt tente de fonder le rationnel dans les *second order desires* et les questions qui en découlent d'une part et le recours gibbardien aux normes supérieures pour justifier telle autre norme avec ses propres implications d'autre part. En parlant des désirs d'un second ordre, Frankfurt peut donner l'espoir de fonder l'antirationalisme, en ce sens qu'il conçoit ce type de désir pour prouver entre autres que « l'être de la personne ne réside pas dans la raison, mais plutôt dans la volonté »³⁰³ [ce qui peut vouloir dire que la rationalité d'un désir (son humanité) se mesure à la possibilité que lui corresponde un autre désir (de second ordre) qui le justifie]. Il nous apparaît cependant 1) qu'une telle lecture rendrait incohérente le schéma de Frankfurt qu'il semble inapproprié de lire dans une perspective antirationaliste ; 2) que les critiques qui lui sont adressées, même si elles ne visent pas à consolider le rationalisme, appellent de la part de Frankfurt des réponses qui ne favorisent pas l'antirationalisme. Et nous terminons ce point en montrant que tous ces deux points sont aussi valables s'agissant de la manière dont Gibbard essaie de fonder l'acceptation des normes.

³⁰² *Idem.* p. 157, 168.

³⁰³ Frankfurt, H., « Freedom of Will and Concept of Person », *The Journal of Philosophy*. LXVIII, 1, p.11.

Précisons d'abord que l'article dans lequel Frankfurt parle des caractéristiques d'un acte rationnel vise avant tout à dire ce qu'est « être un personne ». Est personne, en effet, tout celui qui est capable de maîtriser ses désirs ordinaires en formant des désirs de second ordre³⁰⁴. Une *personne* a la capacité d'auto-évaluation réflexive qui se manifeste dans la formation des désirs de second degré³⁰⁵. Mais qu'est-ce que tout cela veut dire? Précisément que si les humains ont en commun avec les animaux des désirs de premier ordre, on n'est une personne que lorsqu'on est capable d'aller au-delà de ces désirs de premier ordre. Nos désirs de cet ordre doivent devenir effectifs dès que réfléchis. Sauf que ce seul critère ne distingue pas tellement en termes de valeur notre action à celle d'un animal. Même un être n'ayant pas l'autonomie d'une *personne* peut s'affairer à former des désirs de second ordre. Ainsi, ajoute Frankfurt, certains humains, des hommes sans volonté (*wantons*) ne méritent pas le statut de personne dans la mesure où pour eux, le désir *effectif*, celui qui conduit réellement à l'action constitue une force qui dépasse leur capacité de se retenir. Un *wanton* voit se former en son esprit un désir de second ordre, comme le désir de vouloir prendre de la drogue et, non seulement il ne peut se soustraire à ce désir, mais aussi, après l'avoir prise il n'éprouve aucune perte. Le *wanton* est indifférent à ce qui lui arrive, il n'est pas une personne même s'il éprouve aussi des désirs de second degré. Une personne en revanche, éprouve un désir (*d2*) de faire qu'un désir (*d1*) soit ou ne soit pas effectif. Il choisit de suivre ou non son désir. Par rapport au désir de prendre de la drogue *d1*, il peut en éprouver un autre *d2* qui le pousse à se retenir, et il se pourrait, après réflexion, que ce soit un désir de second ordre *d2* (de se retenir) qui l'emporte sur l'autre *d'2* qui consiste à désirer ce qu'il désire.

La personne est capable d'arriver à cette autre forme de désir par réflexion; il n'agit pas automatiquement. Même si l'envie de prendre de la drogue l'emporte sur son désir opposé, il n'est pas moins une personne pour autant. Chaque fois qu'il perd sa bataille et consomme la drogue, il sent effectivement qu'il a perdu, contrairement au *wanton*. Il va de soi donc que les actions rationnelles ne peuvent être que des actions d'une personne qui, elle, est capable de cette autre forme de désir qui résulte de la réflexion.

Toute cette analyse nous conduit donc à une série des conclusions. Premièrement,

³⁰⁴ Idem. p. 6.

³⁰⁵ Idem. p. 7.

nous devons noter un point sous-entendu dans la réflexion de Frankfurt : la particularité d'une personne, en réalité, ce n'est pas le fait qu'elle est capable d'un désir de second ordre. Sous un certain angle même un *wanton* a des désirs de second ordre, à part que dans le cas de celui-ci, l'échec ou la réussite d'un désir de second ordre le laisse indifférent. Ce qui distingue le *wanton* d'une personne, c'est que celle-ci est non seulement capable de deux formes différentes de désirs de second ordre (l'un positif i.e favorisant l'action *X* ; l'autre négatif, i.e. favorisant *non X*), mais aussi justifie autant que possible son désir. La personne (rationnelle) prend en considération les raisons pour lesquelles approuver un désir d'agir.

La question que suscite cette compréhension de la notion de personne consiste à savoir maintenant si la « rationalité » de l'action qu'elle suppose peut être considérée dans un cadre sentimentaliste. Nous suggérons quant à nous une réponse négative. Car lorsque Frankfurt caractérise le *wanton* comme un être ne prenant pas en considération le sens de son action, il sous-entend qu'il ne compare pas les valeurs des actions, il agit sans choisir parce qu'il est neutre à l'égard du sens de ses actions; il ne voit pas les choses du point de vue de leurs conséquences, etc.

À cet égard, un raisonnement se trouverait donc toujours au coeur des choix qui méritent d'être valorisés. Il n'y a pas ici d'angle sous lequel on peut parler d'antirationalisme. Et il nous semble que la même conclusion peut être risquée concernant la conception gibbardienne de la rationalité.

Pour Gibbard, en effet, dire qu'une chose est rationnelle, c'est exprimer l'acceptation des normes qui la permettent ; exprimer l'acceptation des normes supérieures qui disent à tout le monde de les accepter (et produire une exigence conversationnelle). Ce faisant, l'on peut se demander en quoi une telle compréhension des jugements concernant la rationalité favorisent l'antirationalisme.

Pour Gibbard, en effet, estimer rationnelle son action, c'est être en état d'approuver non seulement la norme qui permet cette action, mais aussi une ou des normes supérieures qui favorisent cet état d'esprit. L'auteur ajoute même que cet état d'esprit, une fois exprimée, constitue une exigence conversationnelle³⁰⁶, propose si l'on peut dire, une idée provisoire du moralement bon.

³⁰⁶ Gibbard, A., *Idem.* p. 172.

C'est que l'état d'esprit en cours est un état acquis « pour des raisons ». C'est un état que fondent des normes d'équilibrage, de comparaison. L'idée des normes supérieures qui sous-tendent la rationalité poussent plutôt à penser l'état d'accord avec des normes comme un état renfermant même tacitement une pensée évaluative d'autres états rivaux.

Tournons dès cet instant le regard vers les critiques qui ont été formulées à l'égard de cette compréhension de la personne pour voir pourquoi, chez Frankfurt autant que chez Gibbard, une perspective antirationaliste rendrait leurs principales thèses insoutenables.

La première consiste à demander pourquoi, en évaluant un désir nous devons nous arrêter à un désir de second ordre qui lui correspond. La question est de savoir pourquoi ce ne sont pas les désirs de troisième ordre ou d'un ordre plus élevé n qui soient plus importants, et ainsi de suite. Frankfurt semble dire que cette objection met l'accent sur des complexités qui ne nuisent en rien à sa conception de la personne. Une de ces complexités consiste en ce que « une personne peut avoir des désirs et des volitions d'un ordre plus élevé que le second, en particulier lorsque les désirs du second ordre sont en conflit »³⁰⁷. Et en réponse à la question, l'auteur estime qu'on ne doit pas penser des désirs plus élevés lorsqu'une personne est engagé de manière décisive, *decisively committed*.

Lorsqu'une personne, « sans arrière-pensée ou conflit », veut être motivée par le désir de se concentrer à son travail, « le fait que son désir de second ordre d'être mû par le désir de se concentrer est un désir *décisif* signifie qu'il n'y a plus lieu de questionner sur la pertinence des désirs d'un ordre plus haut »³⁰⁸. L'engagement est décisif au point que l'on ne peut remonter plus loin le support du désir d'agir.

Mais alors, il faut se demander quel lien établir entre le $d2$ décisif et le $d1$. S'agit-il d'un lien aléatoire dans le sens que si la personne parvient à $d2$ cela n'est attribuable à aucun effort : se trouve-t-il par le fait du hasard à avoir fait suivre $d2$ à $d1$? L'avantage d'une telle possibilité serait que toute la ligne des désirs seraient purement non rationnelle. Et cela s'inscrirait certainement mieux dans un schéma antirationaliste. Sauf qu'en revanche, cette optique enlève à $d2$ tout son poids en tant que caractéristique de la personne. Parce qu'on peut justement se demander pourquoi un chien, un singe ne serait

³⁰⁷ Frankfurt, H. art. cit. p.16.

³⁰⁸ Ibid.

pas aussi en proie à des désirs de cette nature. Un chien pris entre le désir de broyer l'os jeté devant lui et celui d'éviter une bataille avec les autres chiens ne se retrouve-t-il pas aussi dans ce sens avec un désir de second ordre de ne pas vouloir manger l'os³⁰⁹? Devient-il pour autant une personne? À cet égard *d2* n'est-il pas seulement un « écho » ou un « double », un reflet passif de *d1*?

Car supposons que je suis dépendant de la drogue et que je désire donc prendre de la drogue. Supposons par ailleurs que je désire en même temps me garder en bonne santé. Je crois que continuer à prendre de la drogue détériore la santé et même que cela aggrave ma dépendance. Ainsi je peux former un désir de second ordre de ne pas prendre de la drogue.

Alors pour Loughrey la question revient à ceci : si cela correspond à ce que Frankfurt veut dire par former un « second-order desire for reason », n'est-ce pas que je forme un désir de second ordre à cause de l'importance pour moi du désir de premier ordre? Dans ce cas, le désir de second ordre n'est-il pas juste un instrument qui n'ajoute rien au premier désir. Instrument dans le sens de Lewis qui voit le désir de second ordre comme un écho exigeant que la rivalité au désir *d1* soit contrariée. Ce serait aussi dans le sens où Loughrey l'entend, i.e. comme une manifestation (qui peut être seulement physique) du désir. Considéré comme juste un réentissement d'un désir ou comme un double, il semble que Frankfurt ne saurait plus parler de désir qui distingue une personne d'un humain sans volonté ou d'un animal non humain? En quoi un tel désir serait-il un *warrant*, pour le désir du premier ordre?

Ainsi d'une part les désirs de second ordre proposés par Frankfurt n'ont aucune valeur particulière quand on les considère comme des échos ou des doubles; ils se réduiraient à un simple rôle instrumental³¹⁰, d'autre part, tout ceci suggère une autre question dont on peut dire que le but est de prouver la difficulté de la thèse dans un autre sens : si l'approbation qui advient au second ordre intervient après délibération, pourquoi faut-il penser qu'elle dépend d'autre chose que la raison? En d'autres termes quand j'approuve mon désir de ϕ , y a-t-il réellement plus que le désir du premier ordre et la pensée approbatrice? La remarque de Loughrey est de montrer qu'il est superflu de concevoir *d2*

³⁰⁹ Lire Loughrey, D., « Second-Order Desire Accounts of Autonomy », *International Journal of Philosophical Studies*. 6 (2), pp. 218-9.

³¹⁰ Idem. p. 216 et ss.

dès lors que l'on attribue l'approbation à la raison, à un processus délibératif. Et indirectement, Loughrey renvoie à notre question qui consiste à se demander si *d2* ne constitue pas un détournement visant juste à esquiver la reconnaissance de la raison comme étant le principal fondement de l'action rationnelle.

Mais avant d'en venir à ses conclusions, Loughrey considère une autre piste de réflexion : examiner la voie qui permet de contourner l'objection concernant l'instrumentalité de *d2* et voir dans quelle mesure elle peut s'accorder avec l'idée de la volonté de Frankfurt. Et il lui semble que la seule manière d'éviter l'instrumentalisme de *d2*, c'est de prendre Frankfurt au pied de la lettre et de lui attribuer une position plutôt rationaliste comme l'a fait Eleonore Stump.

En effet, dans son article « Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will »³¹¹, E. Stump offre une repensée du schéma comprenant le « second order desire » comme caractéristique particulière de la personne. Son exposé vise, entre autres choses, à répondre à l'objection que suscite la compréhension de *d2* comme un écho. Dans ce sens, elle essaie de tirer la pertinence de *d2* de son origine intellectuelle. Le désir de deuxième ordre *d2* est pertinent pour l'affirmation de la volonté parce qu'il provient du raisonnement : « second order volition (...) is a volition formed as a result of some reasoning (even when then reasoning is neither rational nor conscious about one's first-order desires)³¹².

Ainsi d'une part, cette repensée de l'action volontaire identifie l'approbation au raisonnement et éloigne donc la théorie du « second order desire » de l'antirationalisme, mais, d'autre part, de l'avis de Loughrey, elle rend nécessaire la question de savoir en quoi *d2* est pertinent.

Car, en effet, prenons que j'éprouve deux désirs en conflit, l'un de prendre un verre d'eau et un autre de prendre un verre de Guinness. Et supposons que mon intellect approuve mon désir pour un verre de Guinness. Alors la question suivante se pose : pourquoi formerais-je un désir de second ordre? Je veux boire la Guinness et j'approuve ce désir. Je peux donc agir simplement à partir de cette approbation, sans former de désir de second ordre³¹³.

³¹¹ *Journal of Philosophy*. 85, 8.

³¹² Stump, E., art.cit. p. 400.

³¹³ Loughrey, art.cit. p. 224.

L'objection reproche en quelque sorte à Stump de tenter une défense de l'idée du « second order desire » en lui appliquant une caractéristique (la descendance intellectuelle) qui, pourtant rend un tel désir superflu. Pourquoi en effet penser un tel désir là où nous pensons que le raisonnement engendre l'approbation?

En s'appuyant sur une telle démonstration, on ne peut que suggérer que *d2* ne relève que d'un astuce appliqué à la logique du choix rationnel pour éviter l'affirmation de la raison comme source de l'approbation.

La repensée de Stump pose donc deux problèmes : 1) dès lors que le raisonnement constitue l'approbation dont un désir de premier ordre a besoin, on ne voit plus pourquoi la pensée de *d2* est requise ; 2) de même, soutenir que l'approbation de *d1* est l'oeuvre d'un raisonnement aménage les chances pour la théorie de s'accorder avec l'antirationalisme.

Ce qui fait que la pensée des désirs de second ordre comme marque essentielle des actes volontaires conduit à un dilemme d'après Loughrey. « Ou bien les désirs de second ordre n'ont aucun rapport avec la capacité de réflexion rationnelle de la personne, et dans ce cas, on ne peut parler d'autonomie; ou bien les désirs de second ordre sont le résultat d'une approbation intellectuelle et les désirs de second ordre ne sont pas requis dans la pensée de l'autonomie »³¹⁴. Voilà un dilemme qui éclaire également sur les failles de l'idée gibbardienne des normes supérieures comme source de la « warrant ».

Rappelons que, selon Gibbard, si la différence des opinions peut être nivelée, c'est par un recours à des normes supérieures (elles-mêmes étant des produits de l'évolution). Si on y applique la critique qui a été faite au sujet des désirs de second ordre, on peut donc se demander pourquoi nous devrions nous arrêter à ces normes d'ordre supérieur considérées comme des normes de second degré? Pourquoi, en effet, des normes d'un degré plus élevé ne seraient plus nécessaires? Comment la régression peut-elle s'arrêter?

Une piste sur laquelle Gibbard nous lance cependant est la suivante : si certaines normes sont conçues comme obligatoires et d'autres permissives, nous avons peut-être ici ce qui permet de distinguer l'existential et le rationnel (ce qui est susceptible d'aval). L'auteur semble dire qu'en général les normes supérieures qui régissent les choix existentiels sont des normes permissives tandis que les normes rationnelles sont toujours obligatoires. Les

³¹⁴ Idem. p. 226.

opinions de A relèveraient d'un engagement existentiel parce que les normes supérieures qui régissent son acceptation des normes peuvent tolérer l'acceptation de normes inférieures incompatibles à celles qu'elle accepte.

To accept a norm as a requirement of rationality, we might say, is to accept it along with higher order norms that require its acceptance. To treat it as an existential commitment is to accept it along with higher order norms that permit it, but that permit accepting at least one incompatible alternative³¹⁵.

La force des raisons de O serait que les normes supérieures qui autorisent ses normes inférieures ne sont pas permissives, elles ne tolèrent pas la coexistence de ses normes inférieures avec des normes inférieures opposées. Dans le langage de Frankfurt, disons que O propose les normes supérieures pour lesquels il a un engagement décisif i.e. des normes qu'il soutient sans retenue ni hésitation. Ces normes donnent la force aux normes inférieures parce qu'elles ne tolèrent pas d'autres normes inférieures.

Bien entendu, une telle opinion semble plus ou moins parachutée tout comme celle de *decisive commitment*. Comment en effet Gibbard choisit-il de lui attribuer tout ce poids de décider de la rationalité des opinions? Nous avons en effet montré la difficulté de prouver que A/B ne passerait pas aussi le test de plusieurs normes supérieures. Pourquoi donc certaines normes supérieures particulières auraient-elles de la préséance sur d'autres? Cela est une question à laquelle Gibbard n'a pas tenté de répondre.

Sinott-Armstrong questionne cette argumentation gibbardienne plutôt dans un autre sens. À moins de donner une raison particulière de penser que la régression des normes supérieures s'arrête aux normes de second degré, Gibbard doit être embarrassé par l'objection suivante : Il n'est pas vraisemblable que lorsque j'accepte une norme comme une exigence de rationalité, je l'accepte comme obligatoire pour tout le monde ou, inversement, que lorsque je considère une norme comme obligatoire, elle doit être une exigence de rationalité. Juste un exemple dans ce dernier sens. Si j'accepte une norme supérieure qui m'interdit l'engagement comme volontaire dans une guerre, je peux considérer que tout le monde devrait reconnaître cette acceptation comme rationnelle. Il n'est pas évident pourtant que la norme que j'accepte est une exigence de rationalité dans le sens de l'objectivité.

La réponse logique, selon Sinott-Armstrong, c'est probablement de dire (qu'étant donné

³¹⁵ Gibbard, A., *Wise Choices*. p. 169.

la possibilité de conflit à ce niveau), on peut penser que, pour être objective, la norme de second degré que j'accepte doit dépendre d'une norme de troisième degré qui présente toutes les normes inférieures comme des exigences de rationalité. Et, dans ce cas, se demande ce critique, pourquoi faut-il s'arrêter au troisième et non au quatrième, etc. ?

La réponse gibbardienne consiste à dire que dans la vie de tous les jours, cette sophistication n'est pas nécessaire et que, en général, l'approbation de second degré se fait de manière irréfléchie. Mais, dans la mesure où, comme le dirait Frankfurt, il y en a pour qui la satisfaction requiert une lutte plus longue³¹⁶, il n'est pas exclu de penser qu'un conflit au deuxième niveau nécessite l'acceptation irréfléchie d'une norme de troisième niveau recommandant à tout le monde d'accepter toutes les normes inférieures comme des exigences de rationalité. C'est le caractère irréfléchi d'une acceptation qui indique la ligne d'arrivée. « Whether [a person] regards a norm as objective depends on whether the right kind of finite chain descends to it from higher order norms he treats as objective unreflectively »³¹⁷.

Cela étant dit, revenons maintenant au questionnement concernant le lien entre l'acceptation des normes plus élevées et celles des normes inférieures dans la chaîne. Il semble que l'attitude gibbardienne ne relève pas d'un antirationalisme, mais invoquerait plutôt un quasi-réalisme. Elle consisterait à dire que l'acceptation des normes les plus élevées ressemble à l'adoption *prima facie* de ce qui nous semble provisoirement comme un fait de la nature. Une telle approbation ressemble fort à une pensée peu élaborée de ce que nous considérons comme vraie. Et cette pensée comporte en quelque sorte des jugements négatifs à l'égard d'autres approbations possibles. C'est pour cela qu'elle est proposée comme une demande conversationnelle. Quant aux acceptations inférieures de la chaîne, surtout dans le cas où un conflit de deuxième niveau en vient à être dépassé, il semble qu'elles se maintiennent comme des revendications de rationalité pour des raisons, après réflexion. C'est pour ça que l'attitude émotive de plus haut niveau s'y appuie.

Notre point de vue consiste, en quelque sorte, à rejeter la notion gibbardienne d'une acceptation non réfléchie d'une norme supérieure. La première raison en est qu'une notion de l'« unreflective acceptance » menace la profondeur de l'idée de l'objectivité que doit

³¹⁶ Lire au sujet de cette analogie dans Frankfurt, H., art.cit. p. 17.

³¹⁷ Gibbard, A., « Reply to Sinott-Armstrong », *Philosophical Studies*. 69. p325.

charrier l'acceptation d'une norme supérieure. Nous avons vu qu'il y a un fort risque de s'exposer à l'objection de l'instrumentalisme. L'approbation de dernier niveau deviendrait un simple écho, un événement moins caractéristique de la personne et de sa propension naturelle à la quête d'objectivité.

Mais, par ailleurs, pour revenir au questionnement de Loughrey, il se pourrait que Gibbard prétende que le raisonnement n'est pas interdit par sa conception de la normativité. Il serait ainsi tenu de répondre à la question de savoir pourquoi l'acceptation des normes supérieures ne serait pas superflue. Si la question morale est la question concernant ce qu'il faut sentir, désirer, il peut sembler que dire ce qu'il faut effectivement sentir, désirer n'implique pas nécessairement un autre sentiment ou désir, mais seulement un raisonnement qui, lui, suppose des discours et des méta-discours. À cet égard, il serait également reproché à Gibbard de penser le superflu pour contourner la désignation du raisonnement.

6.4. Conclusion

Le principal but de ce chapitre était de montrer que le néo-sentimentalisme éthique, dans sa tendance la plus attrayante aujourd'hui, l'éthique évolutionnaire, ne permet pas de conforter l'idéal de ce que nous avons nommé « projet humien ». Nous avons voulu montrer que la prise en compte de la fonction morale du sentiment dans l'éthique évolutionnaire n'implique pas, du moins logiquement, que la raison ne joue qu'un rôle instrumental, qu'elle ne serait que l'esclave des passions.

Prenant la pensée gibbardienne comme représentative de la tendance évolutionnaire, nous avons relevé des prises de position par rapport à l'identification des « reasons » aux désirs. Gibbard estime que les partisans du projet humien se trompent en identifiant « reasons » et « desires ». Et cela semble soutenu par la théorie de la rationalité gibbardienne qui nous paraît comme affirmant que l'autorité d'une opinion est à la mesure de son pouvoir de convaincre dans la logique conversationnelle. Par ailleurs, fonder l'aval des choix sur l'acceptation des normes supérieures ne permet d'établir le sens dans lequel Gibbard aurait raison de penser un schéma de justification antirationaliste. Au contraire cela expose au risque de penser l'acceptation des normes supérieures soit comme une attitude purement instrumentale qui rapprocherait l'action rationnelle à l'action animale -ce qui serait un refus de penser l'objectivité-, soit comme une attitude subséquente au

raisonnement, dans ce cas, on ne voit plus pourquoi cette dernière attitude est nécessaire au fondement de l'objectivité dans la mesure où l'on peut dire que « l'acceptation de la norme est rationnelle si elle est approuvée par le raisonnement »

Conclusion générale

Le sentimentalisme moral constitue la toile de fond d'un grand nombre des doctrines métaéthiques contemporaines (le descriptivisme dispositionnaliste, le prescriptivisme émotiviste, l'expressivisme, etc.)³¹⁸. Cela explique l'attrait que la philosophie morale de Hume exerce encore aujourd'hui sur les débats concernant la nature, la valeur et la portée des jugements moraux. Nous sommes tous, en quelque sorte, tenus de définir notre position par rapport aux thèses du sentimentalisme moral. De son vivant, Kant a su prêter attention à l'enquête humienne concernant le pouvoir de la raison. Du moins le dit-il en introduction aux *Prolégomènes à toute métaphysique future* dont on connaît ce passage célèbre :

Je l'avoue franchement ; ce fut l'avertissement de *David Hume* qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction³¹⁹.

Et, sans doute, il aurait dû encore aujourd'hui tenir compte des sollicitations du sentimentalisme sous ses diverses expressions contemporaines. Car, à son avis, d'autres philosophes, les adversaires de Hume compris, peuvent aller loin s'ils prennent l'essentiel de ce que ce dernier a proposé et l'approfondissent³²⁰.

Aussi notre objectif était d'examiner la teneur et les limites de ce que les sentimentalistes proposent comme théorie de la normativité, quitte à l'approfondir ou le critiquer. De façon schématique, disons que nous tentions de nous représenter dans quelle mesure une pensée prêchant l'antirationalisme peut rendre compte d'un point de vue général de moralité (caractérisé par la prétention à l'objectivité). C'est le sens de la question centrale de cette thèse : « peut-on rendre compte du point de vue général dans un cadre méta-éthique sentimentaliste ? ».

Il s'agissait d'abord de rendre compte de l'état de la question : prendre pour point de départ la psychologie morale du *Traité de la nature humaine*, relever les principaux problèmes qu'elle rencontre eu égard à l'antirationalisme qui la caractérise ; voir ensuite dans quelle mesure les perspectives contemporaines du projet humien peuvent constituer

³¹⁸ Pour une tentative de classement, voir Mackie, J.L., *Hume*, chap. V.

³¹⁹ Kant, E., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Trad. J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1968. P.13.

³²⁰ Ibidem.

des voies de sortie fiables pour une théorie basée sur cette psychologie.

À cet égard, notre point de vue doit être bien compris. Nous n'avons nulle part suggéré qu'une théorie éthique appropriée doit être soupçonneuse à l'égard de la prise en compte des sentiments dans nos recherches sur la source et la valeur de nos jugements moraux. Au contraire, il nous semble raisonnable de se demander s'il n'y a pas lieu d'envisager que la prise en compte des sentiments dans la recherche éthique puisse rendre plus compréhensible et de manière décisive la conception même de la loi sous les angles où un formalisme kantien, par exemple, reste peu explicite. Dans le cas précis de la logique kantienne, il ne suffit pas de dire que l'individu moral sera soumis à un impératif catégorique de la moralité, parce que c'est une loi de la raison ; des questions sentimentalistes tout aussi légitimes resteraient malgré tout posées : "pourquoi me croirais-je fondé d'abandonner toutes mes préoccupations particulières en faveur d'une loi purement formelle?", "qu'est-ce que cela voudrait dire pour une vie où les aspects particuliers de motivation continuent à me solliciter malgré tout?", etc.

Ces questions, comme on peut le voir, se justifient non pas par le fait que le kantisme ne saurait y répondre mais par ceci qu'en excluant les aspects particuliers, il peut sembler que cette doctrine s'éloigne des préoccupations quotidiennes au point qu'elle ne saurait réellement correspondre à la pensée ordinaire d'une personne qui s'interroge sur la façon de vivre.

Ainsi notre critique du sentimentalisme ne vise pas toutes les théories qui défendent la prise en compte des sentiments pour une meilleure compréhension de la psychologie morale. Car ce qui fait problème, c'est moins la récupération des états mentaux sentimentaux que les pouvoirs qui leur sont attribués. Ce que nous nous rejetons, c'est l'idée que les sentiments (définis comme des affects, des états appétitifs) constituent l'unique source des jugements moraux et que la raison, de quelque manière qu'on la définisse, ne fait que paver la route pour les passions. Ceci nous semble incompatible avec l'exigence de l'objectivité dont se caractérisent les opinions morales.

Nous nous sommes assigné comme tâche de dégager d'abord la problématique générale du sentimentalisme moral tel que défendu dans le *Traité de la nature humaine* de David Hume.

Trois points ont permis de définir cette problématique : 1) Dans la mesure où la notion

humienne de sympathie est généralement présentée comme le meilleur instrument pour résoudre la question de la généralité, il nous a paru loisible d'examiner quelle définition il faut donner à cette notion pour qu'elle réponde mieux au défi à relever, le défi de l'objectivité. Malheureusement, la sympathie humienne semble n'admettre que deux types de définitions dont aucune ne permet de rendre sentimentalement compte du point de vue général. Définie comme un simple mécanisme, elle ne peut assumer la fonction de généralisation sentimentaliste. Un mécanisme est par définition neutre et ne peut mener à l'objectivité si aucune autre faculté ne le complète. D'un autre côté, si nous la prenons comme une passion permettant d'agir selon un point de vue général, on présuppose un principe immuable, éternel qui ne s'accorde pas avec la description humienne de la passion.

2) Par ailleurs, le parallélisme entre les théories humiennes des jugements moraux et des jugements de goût ne peut suggérer quelque manière dont on peut recomposer la pureté sentimentaliste projetée dans les *Traité*s et rendre compte d'un point de vue général. Les domaines éthique et esthétique ne visent pas le même degré d'objectivité, et le discours humien lui-même concernant la variation semble suggérer qu'il y a des limites à l'objectivité que peut atteindre les jugements de goût.

3) Enfin, une évaluation profonde de l'argumentation antirationaliste humienne conduit à des conclusions qui révèlent la non viabilité du projet humien de sentimentalisme moral. De même que Hume n'aurait pu réagir efficacement aux critiques anti-sentimentalistes (version Nagel et Stroud) qui lui sont adressées, de même sa théorie tend à se diluer une fois confrontée à l'argumentation rationaliste des théories contemporaines³²¹. C'est ainsi que s'ouvre un créneau relevant d'une interprétation faible de l'antirationalisme des *Traité*s, et qui consiste à voir dans les propos humiens une simple négation des excès du rationalisme en matière d'explication et de justification de nos choix moraux. Nous avons vu comment une telle repensée de l'antirationalisme mène à la contradiction du sentimentalisme. Il n'y a pas lieu de qualifier comme sentimentaliste une théorie humienne qui établit un partenariat égal entre raison et sentiment, comme c'est le cas avec la relecture de Hume proposée par Daniel Shaw.

³²¹ Ce fut le cas même à l'époque de Hume. On peut voir comment, après le *Traité* 3, l'*Enquête* 2 adopte un ton modeste au risque de contredire son oeuvre principale.

Et la solution pour Hume ne serait pas de redéfinir la question éthique en adoptant le partialisme de type williamsien basé sur une conception internaliste de la motivation et de la justification. Même en se fondant sur l'internalisme, le partialisme n'est pas plus fondé que le sentimentalisme humien visant en même temps la reconnaissance des mécanismes psychologiques en cours lorsqu'une action s'achève et l'objectivité nécessaire à toute action ou jugement prétendant à une certaine publicité. L'internalisme lui-même n'étant pas fondé, comment peut-il fonder une autre direction de la pensée ?

Prétendre que l'internalisme est fondé, c'est en tout cas dire que la motivation ne relève que d'une sollicitation interne qu'on peut isoler des demandes de la société. Ce qui nous a semblé difficile à prouver. Par ailleurs, si par « internalisme » il faut entendre juste le fait que chaque agent a besoin que son action ait d'abord un sens pour lui-même, dans quelle mesure les autres théories ne pourraient-elles pas s'en réclamer ? Et si même des théories impartialistes peuvent se réclamer de l'internalisme, comment alors celui-ci fonderait-il le seul partialisme ?

De là nous sommes allés à une autre forme de remise en question du projet humien, consistant en l'idée que le sentimentalisme humien lui-même devrait être repensé de manière à tenir compte de toute la reconceptualisation contemporaine de l'idée même du sentiment, la source de la motivation et de la justification. Le concept de sentiment, associé plus couramment aujourd'hui à celui de l'émotion, semble avoir pris une grande importance, à la mesure des débats qui ont été consacrés à sa redéfinition, au point qu'on peut se demander s'il n'y a pas un sens actuel où il faut le prendre pour qu'il justifie le sentimentalisme. La réflexion sur les deux principales orientations contemporaines du débat conduit à une alternative : l'axe James-Lange qui identifie sentiment, émotion et sensation ou réaction mécanique nous renvoie à la case de départ où l'on se demande dans quelle mesure l'auto-régulation des passions serait possible ; l'axe Oakley, De Sousa, Nussbaum, Solomon, tend par ailleurs à présenter le sentiment non pas comme une attitude anti-rationnelle, mais plutôt comme une attitude qui représente une capacité de connaissance, un lieu où les croyances sont agissantes. Ainsi, le premier axe ne permet de rendre compte du point de vue général tandis que le second tend à nous éloigner du sentimentalisme.

Seule la perspective évolutionnaire nous a semblé présenter de la meilleure façon

comment on peut prendre en compte notre nature affective dans la conception de notre normativité. Cependant, elle, non plus, ne peut servir de modèle à une théorie sentimentaliste. La perspective évolutionnaire tend, comme en témoigne le discours gibbardien concernant l'identification de « reason » à « desire », à se méfier de l'antirationalisme qui constitue pourtant la caractéristique essentielle du sentimentalisme. On est également conduit à une telle conclusion si l'on considère ce que veut dire « fonder les normes sur d'autres normes (supérieures) ». La théorie gibbardienne, considérée dans cette étude comme représentative des tendances évolutionnaires actuelles, utilise comme dernier fondement de la rationalité morale, des normes supérieures. Nous avons démontré que le seul angle sous lequel cette fondation aurait un sens consiste à identifier celle-ci à un raisonnement délibératif.

Voilà donc quelques conclusions sur les principaux problèmes que rencontrent les thèses sentimentalistes d'éthique philosophique. Ces conclusions n'auront peut-être fait que susciter d'autres questions. Dans ce cas, notre seule satisfaction, c'est que nous ayons mis le doigt sur les vraies questions que des recherches futures pourraient peut-être approfondir.

Au cours de cette recherche, nous n'avons pas eu la possibilité de traiter à fond de beaucoup d'autres questions pertinentes, et qui, pourtant, nous ont vivement intéressé. Notre espoir est qu'elles sont examinées (et qu'elle le seront encore peut-être) dans d'autres cadres. C'est le cas notamment de la question concernant la possibilité de critiquer l'antirationalisme en partant de la distinction de deux formes d'opinions morales, les opinions basées sur notre propre raisonnement et celles résultant des raisonnements antérieurs et dont les conclusions nous ont été apprises depuis notre naissance³²².

L'hypothèse serait, à cet égard, qu'on peut s'objecter aux théories attribuant l'origine sentimentale à tout jugement moral qui ne relève pas d'un raisonnement actuel. Et ce dans la mesure où il est possible de penser qu'un grand nombre de réactions d'approbation ou de désapprobation généralement réduites aux sentiments peuvent n'être

³²² A.R.C. Duncan, dans *Moral Philosophy*, parle de "first-hand" et de "second-hand moral judgements". Les premiers se produisent quand, confrontés à une question de savoir comment agir, nous délibérons nous-mêmes. Les seconds représentent toutes les affirmations que nous pouvons énoncer pour nous justifier, sans que nous y ayons nous mêmes pensé, mais seulement parce qu'elles constituent déjà des valeurs acquises. Voir pp. 53 et ss.

que des manifestations de soutien aux principes de la raison³²³. C'est une forme d'attaque anti-sentimentaliste qui s'ajoute à celles que nous avons formulées tout au long de la thèse ; elle s'appuie sur la question très attrayante, que l'économie de l'étude ne nous a pas permis d'éclaircir, de savoir si les émotions morales, prises comme de purs états affectifs par certains émotivistes, ne constituent pas plutôt une manifestation sensible de la raison, ce qui serait la preuve que les sentiments moraux sont au service de la raison. Le point serait donc que le raisonnement passé ou actuel est capable de générer des réactions affectives de diverses natures. Et ce serait, peut-être le cas de dire contrairement à Hume que "le sentiment n'est que l'esclave de la raison".

³²³ Cette approche ressemble à celle de S. Scheffler qui peut être considérée comme tentant d'établir un parallélisme entre le plan biologique d'explication de la normativité et le schéma freudien de l'explication de la morale. S. Scheffler essaie de montrer que le schéma freudien constitue une bonne explication de la manière dont les valeurs se développent avec l'histoire personnelle (s'accomplissant grâce à diverses influences subies depuis l'enfance). Il ouvre cette possibilité pour voir dans quelle mesure le point de vue personnel et le point de vue moral peuvent s'accorder.

Bibliographie

AIKEN, H.D., -« An interpretation of Hume's Theory of the Place of Reason in Ethics and Politics. », *Ethics* 90, October 1979, pp. 66-80.

_____ ed. *Hume's Moral and Political Philosophy*. Darien, Conn. : Hafner Publishing Co., 1970.

ALTHAM, J.E.J. & HARRISON, R., *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

ARISTOTE, *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 1993.

_____ *Éthique à Nicomaque*. Ed. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

_____ *Éthique à Eudème*. Éd. V. Décarie et R. Houde-Sauvé, Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1991.

AYER, A.J., *Hume*. New York, Hill and Wang, 1980.

_____ « The Scope of Reason », *Dialectica* 39, 4, 1985, 265-77.

_____ *Language, Truth and Logic*. New York, Dover Publications, 1952.

BACH, K., « Spreading the Word. By Simon Blackburn » : Book Review, *The Philosophical Review* XCVI, 1, (Jan 1987), pp.120-3.

BAIER, K., *The Moral Point of View*. Chap. 11. (repr. 1976 in J. Glickman, *Moral Philosophy : An Introduction*. New York & London).

_____ *A Progress of Sentiments : Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991.

BENN, S. I., *A Theory of Freedom*. Cambridge University Press, 1988.

BLACKBURN, S. - *Essays in quasi-realism*. N.York : Oxford University Press, 1993.

_____ *Spreading the word : groundings in the philosophy of language*. Oxford, Clarendon Press, 1994.

_____ *Meaning, Reference and Necessity : New Studies in Semantics*. Cambridge, England, Cambridge Univ. Press, 1975.

_____ *Reason and Prediction*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1993.

- _____ *Ruling Passions : A Theory of Practical Reasoning*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- _____ « Wise Feelings, Apt Reading », *Ethics* 102, 2, 1992, 342-56.
- BOND, E.J., *Reason and Value*. Cambridge University Press, 1983.
- BRACKEN, H. M., « Hume on the “Distinction of Reason” », *Hume Studies* 14, 1, 1988, pp.1-24.
- BRAND, W., *Hume's Theory of Moral Judgment. A Study in the Unity of A Treatise of Human Nature*. Kluwer Academic Publishers, 1992.
- BRANDT, R. B., « The Emotive Theory of Ethics », *Philosophical Review* 59, 3, 1950, 305-18.
- _____ « Stevenson's Defense of the Emotive Theory », *Philosophical Review* 59, 3, 1950, 535-40.
- _____ *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, Clarendon Press, 1979.
- BRICKE, J., “Hume, Motivation and Morality”, *Hume Studies* XIV, 1, 1-24.
- BROILES, R.D., *The Moral Philosophy of David Hume*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.
- BRUNIUS, T., *David Hume on Criticism*. Stockholm, Almqvist & Wicksell, 1952.
- CARRIVE, P., « Passion, convention et institution dans la pensée de Hume », *Études Philosophiques* 24, 3, 1969, 371-81.
- CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières*. Paris, Fayard, 1966.
- CLÉRO, J.P., *La philosophie des passions de David Hume*. Paris, 1985.
- COHON, R., « On an Unorthodox Account of Hume's Moral Psychology », *Hume Studies* XX, 2, 179-94.
- CONCHE, M., *Le fondement de la morale*. Paris, Éditions de Mègare, 1982.
- COTTINGHAM, J., « Partiality, Favouritism and Morality », *The Philosophical Review* 36, 144, 1986, 357-373.
- D'ARMS, J. & JACOBSON, D., « Expressivism, Morality, and the Emotions », *Ethics* 104, July 1994, 739-63.

- _____ « Sentiment and Value », *Ethics* 110, July 2000, 722-48.
- DARWALL, S., GIBBARD, A. & RAILTON, P., « Toward *Fin de siècle* Ethics :
Some Trends », *The Philosophical Review* 101, 1, 1992, 115-189.
- DE SOUSA, R., « The Rationality of Emotions », *Explaining Emotions*. Berkeley,
University of California Press, 1980.
- _____ *The Rationality of Emotions*. Cambridge, Massachussets, MIT Press,
1987.
- _____ « Les émotions morales », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie
morale*. Paris, PUF, 1996
- DEIGH, J., « Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics* 104, 824-54.
- _____ « Empathy and the Universalizability », *Ethics* 105, 743-63.
- DOUBLE, R., *The Non-Reality of Free Will*. New York & Oxford, Oxford University
Press, 1991.
- DREIER, J., « Expressivist Embeddings and Minimalist Truth », *Philosophical
Studies* 83, 1996, 29-51.
- DUNCAN, A.R.C., *Moral Philosophy*. Toronto, CBC Publications, 1965.
- EDEL, A., « Naturalism and Ethical Theory » in J. RYDER (éd.) : *American
Philosophic Naturalism in the Twentieth Century*. Amherst, New York,
Prometheus Books, 1994.
- ESTALL, H. M., « Hume's "Ruling Passion" », *Queen's Quarterly* 66, 46-55.
- EWING, A. C., *Ethics*. New York, The Free Press, 1965.
- FORBES, D., *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge & New York, Cambridge
University Press, 1985.
- FRANKFURT, H., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal
Of Philosophy* LXVIII, 1, 1971, 5-20.
- GARDINER, P. L., « Hume's Theory of the Passions. », *David Hume : A Symposium*.
Pp.31-42, Ed. by D.F. Pears, New York, St Martin's Press, 1966.
- GIBBARD, A., *-Wise Choices, Apt feelings. A Theory of Normative Judgement*.
Harvard University Press Cambridge, Massachussets, 1990.

- _____ *Sagesse des choix, justesse des sentiments. Une théorie du jugement normatif*. Trad. Sandra Laugier, Paris, PUF, 1996.
- _____ « Moral Judgment and the Acceptance of Norms », *Ethics* 96, October 1985, 5-21.
- _____ « An Expressivistic Theory of Normative Discourse », *Ethics* 96, April 1986, 472-85.
- _____ « Reply to Sturgeon », *Ethics* 96, October 1985, 34-41.
- _____ « Wise Choices, Apt Feelings » in *Moral Discourse and Practice : Some Philosophical Approaches*. New York & Oxford, Oxford University Press, 1997.
- _____ « Reply to Sinnott-Armstrong », *Philosophical Studies* 69, 1993, 315-27.
- _____ « Why Theorize How to Live with Each Other ? », *Philosophy and Phenomenological Research* LV, 2, 1995, 323-42.
- GOLDMAN, A. H., *Moral Knowledge*. London and New York, Routledge, 1988.
- GORDON, R. M., *The Structure of Emotions. Investigations in Cognitive Philosophy*. Cambridge University Press, 1987.
- _____ « Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator », *Ethics* 105, 727-42.
- GRACYK, A., « Rethinking Hume's Standard of Taste », *The Journal of Aesthetics And Art Criticism* 52, 2, 1994, 169-82.
- HARRISON, J., *Hume's Moral Epistemology*. Oxford : Clarendon Press, 1976.
- HEARN, T. K., « General Rules in Hume's *Treatise* », *Journal of the History of Philosophy* 8, 1970, pp.405-422.
- _____ « General Rules and the Moral Sentiment in Hume's *Treatise* », *Review of Metaphysics* 30, 1976, pp. 57-72.
- HORWICH, P., « Gibbard's Theory of Norms », *Philosophy and Public Affairs* 22, 1, 1993, 67-78.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, 2nd ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978 (" T." en abrégé).
- _____ *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the*

Principles of Morals, ed. by L. A. Selby-Bigge; 3rd edit. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Dans notre texte « EPM » et *Enquête II* renvoient à la partie de ce livre traitant de la morale.

_____ *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E. F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis, 1985.

_____ *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. by J. M. Keynes and P. Straffa, London, 1938.

_____ *The Letters of David Hume*. Ed. by J. Y. T. GREIG, Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1932.

_____ *The Philosophical Works*. Éd. Green & Grose. 1992. Comprend aussi « Of the Standard of Taste » que nous avons désigné par « OST ».

_____ *Essais politiques*. Intr. Par R. Polin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

_____ *Les essais esthétiques II*. Trad. R. Bouveresse, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

JENKINS, J. J., « Hume' Account of Sympathy-Some Difficulties » in *Philosophers of The Scottish Enlightenment*. pp. 91-104. Ed. by V. Hope. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1984.

KOSGAARD, C., « Scepticism About Practical Reason », *Journal of Philosophy* 83, 1, 1986, 5-25.

LAND, S.K., « Universalism and Relativism: A Philosophical Problem of Translation in the Eighteenth Century », *J. Hist. Ideas* 35, 597-610.

LE JALLÉ, E., *Hume et la régulation morale*. Paris. PUF, 1999.

LEROY, A.-L., *David Hume*. Paris, PUF, 1953.

LEVINSON, J. (eds), *Aesthetics and Ethics. Essays at the Intersection*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

LIPKIN, R. J., « Altruism and Sympathy in Hume's Ethics », *Australian Journal of Philosophy* 65, March 1987.

LOUGHREY, D., « Second-Order Desire Accounts of Autonomy », *International Journal of Philosophical Studies* 6, 2, 1998, 211-29.

LYONS, W., *Emotion*. London, Cambridge University Press, 1980.

- MAC INTYRE, A., *A Short History of Ethics*. New York, MacMilan, 1966.
- MACKIE, J. L., *Hume's Moral Theory*. London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, [1980] : chap.4 : Morality not based on reason ; chap. 5 : Variants of sentimentalism.
- MACNABB, D.G.C. *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford, BasilBlackwell, 1966.
- _____ « Hume », in *The Encyclopedia of Philosophy* (P. Edwards, eds), The MacMilan Company & the Free Press, 74-90.
- MARKS, J. (eds), *The Ways of Desire. New Essays in Philosophical Psychology on The Concept of Wanting*. Chicago, Precedent Publishing Inc., 1986.
- MERCER, P., *Sympathy and Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- MILLER, H., « The naturalism of Hume », *Phil. Rev.*38, 468-82.
- MOTHERSILL, M., *Beauty Restored*. Oxford, Clarendon Press, 1986.
- NAGEL, T., *The Possibility of Altruism*. Oxford, Clarendon Press, 1970.
- _____ *The View from Nowhere*. New York, Oxford University Press, 1986.
- _____ « Le subjectif et l'objectif » in *La philosophie américaine contemporaine*. Traduction de l'américain par A. Lyotard-May, Paris, PUF, 1991.
- NORTON, D. F., *Common Sense Moralism, Skeptical Metaphysician*. Princeton U. Press, Princeton, New Jersey, 1982.
- _____ *From Moral Sense to Common Sense*. Dissert. U. of California, San Diego, 1966.
- _____ *Hume*. Cambridge University Press, 1994.
- NOWELL-SMITH, P.H., *Ethics*. Penguin Books. 1967.
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.
- _____ *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1990.
- _____ « Les émotions comme jugements de valeurs » in Paperman et R. Ogien (éd), *La couleur des pensées*. 1995, 19-32 (traduction de

« Emotions as Judgements of Value », Gifford Lecture 1, draft 4/94, ms).

OGIEN, R. et al., *Le réalisme moral*. Paris, PUF, 1999.

PAPERMAN, P. & OGIEN, R., *La couleur des pensées : sentiments, émotions, intentions*. Paris, École des Hautes études en sciences sociales, 1995.

PENELHUM, T., *Hume*. London, MacMillan, 1975.

PLATON, *La République*. Trad. introd. et notes par R. Baccou, GF. Flammarion, 1966.

PRICE, K. B., « Hume's Analysis of Generality », *Philosophical Review* 59, 1, 1950, 58-76.

RADCLIFFE, E. S., « Hume on Motivating Sentiments », *Hume Studies* 20, 1, 37-58.

RAWLS, J., *Théorie de la Justice*. Trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

_____ « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy* 77, 1980, 515-572.

RICOEUR, P., « Avant la loi morale : l'éthique » in *Encyclopaedia Universalis*. Symposium. Les enjeux. Paris, Éd. Encycl. Univ. 1989.

RORTY, A. O., « Explaining Emotions » in *Explaining Emotions*. Berkeley, University of California Press, 1980.

ROSE, M. C., « The Importance of Hume in the History of Western Aesthetics », *British Journal of Aesthetics* 16, 218-29.

SAINSBURY, R.M., « Projections and Relations », *The Monist* 81, 1, 133-60.

SHAW, D., *Reason and Feeling in Hume's Action Theory and Moral Philosophy. Hume's Reasonable Passion*. Lewiston (NY), The Edwin Mellen Press, 1998.

SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de La vie affective*. Trad. De l'allemand par M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1971.

SCHEFFLER, S., *Human Morality*. Oxford University Press, 1992.

SHER, G., *Moral Philosophy*. Selected Readings. Under the general editorship of Robert Fogelin. Dartmouth College, 1987.

SCHUELER, G.F., *Desire : Its Role in Practical Reason and the Explanation of*

Action. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.

SINNOTT-ARMSTRONG, W., « Some Problems for Gibbard's Norm-Expressivism », *Philosophical Studies* 69, 1993, 297-313.

SMITH, N. K., « The naturalism of Hume », *Mind* 14, 149-73 & 335-47.

STATMAN, D. (ed), *Moral Luck*. 1993.

STEVENSON, C. L., -« The Emotive Conception of Ethics and its Cognitive Implications », *Philosophical Review* 59, 3, 1950, 291-304.

_____ « Brandt's Questions about Emotive Ethics », *Philosophical Review* 59, 3, 1950, 528-34.

_____ « The Emotive Meaning of Ethical Terms », *Mind* 46, 1937, 14-31.

_____ « Meaning : Descriptive and Emotive », *Philosophical Review* 57, 1948, 127-144.

_____ *Ethics and Language*. New Haven, Yale University Press, 1944.

SELBY-BIGGE, L. A., *British Moralists*. Vol. 1-2, Oxford, The Bobbs-Merrill Company Inc, 1964.

STROUD, B., *Hume*. London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

STUMP, E., « Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will », *Journal of Philosophy* 85, 395-420.

STURGEON, N.L., « Gibbard on Moral Judgment and Norms », *Ethics* 96, October 1985, 22-33.

SVERDLIK, S., « Hume's Key and Aesthetic Rationality », *The Journal of Philosophy and Art Criticism* 45, 1, 69-76.

TAPPOLET, C., *Émotions et Valeurs*. Paris, PUF, 2000.

_____ « La pitié et la compassion » in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris, PUF, 1996.

WAND, B., « A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory », *Philosophical Review* 64, 1955, pp. 275-9.

WARNOCK, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*. London & Basingstoke, MacMilan St Martin's Press, 1970.

WEINSTOCK, D. M., « Vers une coexistence pacifique de la philosophie morale et de la littérature » in *La vie des normes et l'esprit des lois*. Montréal, Harmattan, 1998.

WIGGINS, D., « L'éthique et la raison », *Studia Philosophica* 51/92, 75-87.

WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press. 1985.

Éthique et limites de la philosophie. Trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

La fortune morale. Moralité et autres essais. Trad. de Jean Lelaidier. Paris, PUF, 1994.

«La modernité et l'échec de la morale» in M. Canto-Sperber (éd.), *La philosophie morale britannique*. Paris, PUF, 1994.

«Internal and External reasons » in *Rational Action : Studies in Philosophy and Social Science* (H. Ross eds), Cambridge University Press, 1979.

Problems of the Self ; Philosophical Papers 1956-1972, Cambridge University Press, 1973.

Moral Luck : Philosophical Papers. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1981.