

- NIETZSCHE, Frédéric, *La Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1964.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers*, vols 1-6, Harvard U.P., 1931-35.
- QUINE, Willard Van Orman, « Le mythe de la signification », *La Philosophie analytique*, Paris, Éd. de Minuit, 1962, p. 139-187.
- RUSSELL, Bertrand, *Principles of Mathematics [PoM]*, London, Allen & Unwin, 1903, 2<sup>nd</sup> ed. 1938.
- SEARLE, John, « How to Derive “ought” from “is” », *Philosophical Review*, 1964.
- *Speech Acts*, 1969, Cambridge U.P., tr. fr. par Hélène Pauchard, *Les Actes de discours, essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.
- *Expression and Meaning*, Cambridge U.P., 1975, tr. fr. par Joëlle Proust, *Sens et expression*, Ed. de Minuit, Paris, 1982.
- « Ethics and Speech Acts, Reply to Francis Jacques », *Searle and its Replies*, Daniel Vanderveken éd., *Revue internationale de philosophie*, n°2, PUF, Paris, 2001, p. 290-292.
- VERNANT, Denis, *Du Discours à l'action*, Paris, PUF, 1997.
- « Analyses sémantique, pragmatique et praxéologique des phénomènes communicationnels », in *Analyse et simulation des conversations. De la théorie des actes de discours aux systèmes multi-agents*, B. Moulin & B. Chaib-draa, édés., Lyon, L'Interdisciplinaire, 1999.
- *Introduction à la logique standard*, Paris, Flammarion, Champs-Université, n° 3027, 2001.
- *Bertrand Russell*, Paris, Garnier-Flammarion, n° 1192, 2003.
- « The Limits of a Logical Treatment of Assertion », in *Logic, Thought and Action*, D. Vanderveken éd., Netherlands, Dordrecht, Kluwer, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1989.

## Le prescriptivisme universel de Hare

CHRISTINE TAPPOLET

Si Hare s'est assuré une place dans la récente histoire des idées, c'est certainement pour avoir défendu, et ce avec une certaine obstination, la thèse selon laquelle les jugements moraux sont à la fois universels et prescriptifs. Le prescriptivisme universel de Hare se trouve au cœur des trois livres les plus importants de Hare, *The Language of Morals* (1952), *Freedom and Reason* (1963) et *Moral Thinking* (1981), sans parler de son plus récent livre *Sorting Out Ethics* (1997)<sup>2</sup>. Bien que les particularistes fassent de plus en plus parler d'eux, la thèse selon laquelle les jugements moraux doivent être universalisables, qui, comme Hare l'explique lui-même (1997, p. 21, entre autres), n'est en fait rien d'autre que la thèse que les concepts (ou les propriétés) moraux surviennent aux concepts (ou aux propriétés) non-moraux, est largement acceptée<sup>3</sup>. Je ne la remettrais pas en question. C'est au prescriptivisme que je m'intéresserai.

Le prescriptivisme peut être divisé en deux thèses interconnectées. D'abord, la thèse qui veut que les jugements moraux s'assimilent à des impératifs – je parlerai d'*impérativisme* pour désigner cette thèse. Ensuite, une thèse qui concerne le caractère pratique des jugements moraux. Selon cette thèse, les jugements moraux sont intimement liés à l'action, de sorte qu'il n'est pas possible de sincèrement faire un jugement moral du type « je dois faire x » sans agir en conséquence. C'est là une des versions – et d'ailleurs une des versions les plus fortes qui soit – de ce

1. Je souhaite remercier Ruwen Ogien, Stelios Virvidakis, Denis Vernant et Alan Montefiore pour leurs judicieux commentaires.

2. Pour simplifier, j'utiliserai les initiales des titres pour me référer aux livres de Hare.

3. Pour le particularisme, voir Hooker et Little 2000.

qu'on appelle *l'internalisme moral*, c'est-à-dire la thèse selon laquelle il existe un lien interne entre les jugements moraux et la motivation ou l'action.

Comme Michael Smith (1994) l'explique, la question de la vérité de l'internalisme moral est au cœur des débats en métaéthique. À la suite de McNaughton (1988, p. 23) et de Smith (1994, p. 12), on peut présenter ces débats comme autant de solutions au trilemme suivant :

1) Les jugements moraux de la forme « c'est juste que je fasse *x* » expriment la croyance d'un agent au sujet d'un fait moral objectif.

2) Si un agent juge qu'il est juste de faire *x*, alors cet agent fait *x* ou est au moins motivé de faire *x*.

3) Un agent est motivé de faire une action *x* si et seulement si cet agent a un désir portant sur une fin et une croyance au sujet des moyens pour atteindre cette fin, une croyance étant à elle seule insuffisante pour assurer la présence d'un désir.

Comme il sera assez évident, ces trois thèses semblent incompatibles : au moins l'une ou l'autre d'entre elles semble devoir être abandonnée. La première de ces trois thèses nous dit que l'état mental exprimé par un jugement moral est une croyance portant sur la réalité morale. Cette thèse correspond à ce qu'on peut appeler le caractère objectif des jugements moraux. La seconde, qui exprime l'internalisme moral, affirme que cette croyance implique au moins une motivation à agir en fonction du jugement. Or, d'après la troisième thèse du trilemme, qui correspond en fait à la conception huméenne de la motivation, cela n'est pas possible si les jugements moraux ne font qu'exprimer des croyances : une croyance, qu'elle soit morale ou autre, ne peut pas, à elle seule, nous pousser à agir.

En un mot, l'internalisme moral, ou du moins l'internalisme moral associé à la thèse que les croyances ne peuvent pas, à elles seules, motiver un agent, serait incompatible avec la première des trois thèses du trilemme, ce qui revient à dire que l'internalisme moral est incompatible avec trois affirmations que l'on trouve en général chez ceux qui affirment que les jugements moraux sont objectifs :

a) le *réalisme moral*, c'est-à-dire la thèse métaphysique qui veut qu'il existe des faits moraux objectifs,

b) le *cognitivism*, qui affirme que nos jugements moraux expriment des croyances (ou encore selon laquelle la connaissance morale est possible, dans le sens que ces croyances pourraient être vraies et justifiées), et

c) le *descriptivisme*, c'est-à-dire la thèse sémantique selon laquelle les jugements moraux ont pour fonction de décrire des faits et admettent des prédicats de vérité ordinaires.

Ainsi, comme on peut déjà le voir chez Hume<sup>4</sup>, l'internalisme est souvent à la base d'un argument pour le non-réalisme, le non-cognitivism et le non-descriptivisme, qu'il s'agisse de l'expressivisme tel qu'on le trouve chez A. J. Ayer (1936) et C. L. Stevenson (1937), mais aussi chez Alan Gibbard (1990) et Simon Blackburn (1984, 1993, 1998), ou d'une autre forme de non-descriptivisme. Si ces trois thèses, et en particulier le non-descriptivisme, doivent être embrassées, ce serait du fait de la relation entre les jugements moraux et la motivation. Hare ne fait pas exception : c'est bien la relation étroite qu'il voit entre les jugements moraux et l'action qu'il met en avant pour justifier son prescriptivisme et donc aussi ce que j'ai appelé son impérativisme.

Je me propose ici d'examiner de plus près le prescriptivisme de Hare. Plus précisément, je vais tenter de voir si la théorie de Hare, et plus particulièrement son impérativisme, a les moyens d'éviter une objection qui lui a été faite par Peter Geach au début des années soixante. Hare ne discute pas ouvertement de cette objection. La raison n'est certainement pas qu'il n'en avait pas connaissance. On voit mal comment Hare aurait pu ne pas avoir lu les articles de Geach. Hare se réfère d'ailleurs à un des articles en question dans *Freedom and Reason*<sup>5</sup>. Peut-être pensait-il que la réponse était évidente. Nous verrons que ce n'est malheureusement pas le cas.

La deuxième question que je vais discuter est celle de savoir dans quelle mesure l'internalisme de Hare est menacé par les cas de faiblesse de la volonté (ou *acrasie*). C'est là une question qui est longuement discutée par Hare, notamment dans *Freedom and Reason*. En fait, Hare n'admet pas qu'il existe des cas de faiblesse de la volonté au sens strict du terme. Il s'agira de voir si son argumentation est convaincante.

Quoiqu'il en soit, il faut, je pense, admettre que l'intuition fondamentale de Hare au sujet de la relation entre les jugements moraux et l'action va dans le bon sens. Je terminerai par une brève discussion de la question de savoir si ce qu'on appelle l'internalisme moral faible, une doctrine à la mode notamment défendue par Michael Smith (1994) et Thomas Scanlon (1999), peut convenablement exprimer cette intuition.

4. *Traité*, III, i. C'est là en tous cas une des interprétations possibles de Hume. Voir Sainsbury 1998, pourtant.

5. Voir note 8.

Avant de commencer, notons que je discuterai seulement du cas des jugements du type « Je dois faire  $x$  » (« I ought to do  $x$  »), comprenant un concept déontique utilisé à la première personne et portant sur une action envisagée comme possible. De ce fait, je n'examinerai pas les jugements évaluatifs, comme « ceci est bien » ou « cette action est courageuse », jugements qui se prêtent mieux à un traitement descriptif. Hare réserve d'ailleurs un traitement particulier à ces jugements, en affirmant notamment que dans le cas des concepts que Williams (1985) a ensuite surnommés « épais », la signification descriptive est première par rapport à la signification prescriptive.

#### LE PRESCRIPTIVISME DE HARE

Dans *The Language of Morals*, Hare commence par présenter la distinction entre les jugements qui font état de certains faits, comme « cette porte est fermée », et les jugements qui consistent en des prescriptions ou injonctions (« *commandments* »), comme « ferme cette porte ». Comme Hare l'annonce, le terme « énoncés de fait » (« *statements* ») couvre tout ce qui est exprimé par des énoncés indicatifs typiques, tandis que les prescriptions correspondent à tout ce qui est normalement exprimé par des phrases à l'impératif (LM, p. 4). Cette distinction correspond à celle, utilisée ailleurs par Hare, entre les énoncés descriptifs et les énoncés prescriptifs (FR, p. 10). Quelle est la différence entre les énoncés de fait et les injonctions ? La réponse de Hare est qu'en principe, donner sincèrement son assentiment aux premiers implique que l'on croie quelque chose, tandis que donner sincèrement son assentiment aux seconds implique que l'on fasse quelque chose, du moins quand on est libre de le faire (LM, p. 20)<sup>6</sup>. Il n'est pas possible d'être d'accord avec une prescription du type « ferme cette porte » sans aussi fermer effectivement la porte, pour autant évidemment que cela nous soit possible. Celui qui serait tenté de ne pas faire ce qui est exigé de lui alors qu'il a acquiescé à un impératif qui s'adresse à lui n'aurait tout simplement pas compris ce qu'est un impératif. Cela est en tous cas vrai dans les cas que l'on pourrait appeler non déviants. Nous verrons que

6. Notons que dans *Freedom and Reason*, Hare défend la thèse plus forte selon laquelle on ne peut pas vraiment juger devoir faire  $x$  si l'on juge qu'il n'est pas possible de faire  $x$  (chap. 4). Dans un texte de 1992, Hare suggère que l'on peut dire que l'on doit faire  $x$  alors que l'on sait ne pas pouvoir le faire, car ce faisant, on dit que si on pouvait faire  $x$ , on le ferait (p. 1306).

Hare admet que l'assentiment n'est parfois pas entier ; il peut par exemple être conventionnel.

Une fois établie cette distinction, il est aisé de comprendre ce que Hare veut dire quand il écrit : « Le langage moral est une sorte de langage prescriptif. » (LM, p. 1) Ce que Hare affirme, c'est que les jugements moraux sont des prescriptions, la raison étant qu'ils impliquent des impératifs. C'est ce qui lui semble nécessaire pour rendre compte du caractère pratique des jugements moraux. Ainsi, il écrit :

Mais pour guider les choix et les actions, un jugement moral doit être tel que si une personne lui donne son assentiment, elle doit donner son assentiment à quelque phrase impérative qui puisse en être dérivée [...]. (LM, p. 171 ; et aussi FR, p. 47 ; MT, p. 21 ; SOE, p. 11 et 17).

La thèse de Hare est en réalité un peu plus modeste. Il distingue en effet entre le sens évaluatif et le sens descriptif des jugements moraux. C'est pourquoi le passage que je viens de citer continue par les mots suivants :

[...] en d'autres termes, si une personne ne donne pas son assentiment à quelque phrase impérative, on a une raison suffisante pour penser qu'elle ne donne pas son assentiment au jugement moral dans un sens évaluatif – quoiqu'elle puisse évidemment le faire dans un autre sens [...]. (LM, p. 171-172)

En fait, Hare veut simplement dire que l'énoncé n'est pas utilisé en ayant une signification prescriptive, le terme « signification évaluative » étant utilisé dans *The Language of Morals* comme recouvrant la signification prescriptive des expressions comme « bon », « juste », mais aussi « doit » (« ought ») (FR, p. 27).

Comme Hare affirme aussi que les usages évaluatifs (ou prescriptifs) des jugements moraux sont centraux, dans le sens qu'ils donnent le sens premier ou typique d'un énoncé comme « je dois faire  $x$  », on peut utiliser la notion *déviance* pour résumer son propos (LM, p. 171). Sa thèse revient donc à dire qu'un jugement moral dans un usage non déviant implique un impératif. Plus précisément, dans les cas non déviants, le jugement « je dois faire  $x$  » implique l'impératif que je m'adresse à moi-même « fais  $x$  »<sup>7</sup>. Et selon Hare, si je pense réellement et sincèrement que je dois faire  $x$ , il faut aussi que je fasse  $x$  ; il est nécessaire que j'obéisse à

7. C'est probablement cette thèse qu'Anscombe vise dans « Modern Moral Philosophy » (1958) quand elle dit qu'il est absurde de parler d'un impératif que l'on s'adresse à soi-même. Il faut concéder à Anscombe que cette idée implique une division de l'agent qui peut paraître surprenante.

l'impératif que je m'adresse à moi-même. Cela serait en tous cas vrai quand je suis libre d'agir de la sorte.

En résumé, le prescriptivisme de Hare comporte les deux thèses suivantes :

– *L'impérativisme* : dans les cas non déviants, les jugements moraux tels que « je dois faire  $x$  » impliquent des impératifs tels que « fais  $x$  ».

– *L'internalisme de Hare* : dans les cas non déviants, l'assentiment à un jugement moral tel que « je dois faire  $x$  » implique que l'agent fasse  $x$ , s'il est libre de le faire.

De toute évidence, la distance entre ces deux thèses n'est pas bien grande. Acquiescer à un impératif que l'on s'adresse à soi-même (à supposer que l'on puisse faire sens de cette idée) semble bien être équivalent à vouloir faire ce qui est prescrit par l'impératif. Et du moment que l'on est libre de faire cette action, il semble plausible qu'acquiescer à un tel impératif débouchera sur cette action. Ainsi, une fois que l'on admet que celui qui se donne à lui-même l'ordre de faire quelque chose va tenter de faire cette chose s'il est libre de le faire, l'impérativisme implique l'internalisme tel que formulé ici.

Il est toutefois utile de séparer la première thèse, qui est de nature logique ou sémantique, de la seconde thèse, qui est en fait d'ordre psychologique – elle établit un lien entre l'assentiment à un jugement et l'action. Cela permet de rendre compte du fait que l'internalisme tel que défini ici est compatible avec d'autres conceptions sémantiques. Je pense évidemment à l'expressivisme, selon lequel les jugements expriment des attitudes s'assimilant aux désirs, tels que l'approbation ou la désapprobation, mais aussi à des conceptions descriptivistes, conceptions qui ne sont peut-être pas incompatibles avec l'internalisme proposé ici.

Cette division permet aussi de mettre en évidence la stratégie argumentative de Hare. En effet, l'argument principal pour adopter l'impérativisme consiste à montrer que la thèse internaliste telle qu'il la conçoit est vraie. Une fois cela établi, Hare doit seulement nous convaincre que l'impérativisme est la seule conception qui permette de rendre compte de la relation entre jugement moral et action.

Une première question qui se pose est de savoir si l'impérativisme est compatible avec la sémantique ordinaire des énoncés moraux. C'est ce que met en doute l'objection de Peter Geach que je me propose de discuter.

#### L'IMPÉRATIVISME ET L'OBJECTION DE PETER GEACH

Geach a publié deux articles, l'un en 1960 et l'autre en 1965, contenant tous deux le même argument contre un certain nombre de théories contemporaines, dont celle de Hare<sup>8</sup>. Ce dernier est mentionné ouvertement comme une des cibles dans le second article, et il n'y a guère de doute que Geach pensait entre autres à Hare dans son premier texte.

Le point de départ de Geach est une observation qu'il attribue à Frege et qui peut se résumer de la manière suivante : « Une pensée peut avoir le même contenu que l'on donne son assentiment à sa vérité ou non ; une proposition peut figurer dans le discours comme parfois assertée, parfois non assertée, et pourtant toujours être la même proposition. » (1965, pp. 254-255). En d'autres termes, un même énoncé peut aussi bien figurer dans un contexte où il est asserté (comme quand j'affirme que la porte est fermée), que dans un contexte où il n'est pas asserté (comme quand je dis « si la porte est fermée, tu ne peux pas entrer »), la signification des termes restant la même quel que soit le contexte. De la même manière, les énoncés moraux sont parfois assertés, comme quand je dis « je dois faire  $x$  ». Mais ils figurent aussi parfois dans des contextes plus larges où ils ne sont pas assertés, comme par exemple dans la phrase suivante : « si je dois faire  $x$ , alors je dois aussi faire  $y$  ». Or, il est facile de voir que la signification des termes « je dois faire  $x$  » doit être la même dans les deux cas. C'est en effet ce qui est impliqué par le fait que ces énoncés peuvent être utilisés pour construire des arguments, comme par exemple :

1) Je dois m'abstenir de mentir.

2) Si je dois m'abstenir de mentir, alors je dois m'abstenir d'induire les gens en erreur en gardant le silence.

Donc, je dois m'abstenir d'induire les gens en erreur en gardant le silence.

De toute évidence, cet argument est parfaitement valide. Et cela est simplement dû à sa forme :  $P$ , si  $P$  alors  $Q$ , donc  $Q$ . Or, pour qu'un tel argument puisse être valide, il faut évidemment que  $P$  ait la même signification dans les deux prémisses.

Le problème pour Hare, c'est que selon lui, l'énoncé moral ne semble pas pouvoir avoir la même signification dans les deux contextes. La première prémisses est constituée par un jugement moral normal,

8. Voir aussi Blackburn 1984, p. 189-196 ; Virvidakis, p. 85 ; Ogien p. 182-185.

impliquant un impératif. Dans la seconde prémisse, par contre, on ne peut guère parler d'énoncé impliquant un impératif. Je peux très bien affirmer sincèrement que si je dois faire  $x$ , il faut que je fasse  $y$ , sans pour autant donner mon assentiment au jugement « je dois faire  $x$  ». Peut-être qu'en réalité je ne sais pas si je dois faire  $x$  ou non, ou pire encore, je pense que je ne dois pas faire  $x$ . Comme le dit Geach – et il me semble assez clair qu'il pense à Hare dans ce passage – : « [...] même si je prononce avec la plus grande conviction l'énoncé 'Si les jeux de hasard sont mauvais, inviter les gens à jouer est mauvais', je ne condamne pas de ce fait les jeux de hasard ou les invitations à jouer, bien que j'attribue le prédicat « mauvais » à ces sortes d'actes. C'est donc faux de vouloir expliquer l'usage du terme « mauvais » en termes d'actes de condamnation non descriptifs. » (1960, p. 253)

Que peut répondre Hare ? Ce qui est frappant, c'est que Hare ne discute pas ouvertement cette objection<sup>9</sup>. Il devait sans doute penser qu'il était évident que sa théorie fournissait les moyens d'éviter cette objection. Comme Geach le souligne, il ne serait pas suffisant de faire simplement appel à l'idée chère à Hare qu'il y a une logique des impératifs. Même si l'on accepte qu'il y ait des relations inférentielles entre « Tu ne dois pas mentir », « cette action consiste à mentir » et « tu ne dois pas faire cette action », par exemple, il faut admettre que le problème repéré par Geach reste entier. La logique des impératifs ne concerne que les énoncés assertés.

La solution qui semble la plus évidente dans le contexte du prescriptivisme consiste à insister sur le fait que les jugements moraux ne sont pas eux-mêmes des impératifs ; ils ne font qu'impliquer des impératifs. C'est quand on donne son assentiment à un jugement moral comme « je dois faire  $x$  » et donc que l'on asserte ce jugement que l'on s'adresse un impératif à soi-même. La question est de savoir quelle est la signification du jugement moral outre l'impératif qu'il implique. Je reviendrai dans un instant sur la réponse que donnerait Hare. Supposons pour le moment que le jugement moral a une signification purement descriptive que l'on peut désigner par  $p$ ,  $q$ , etc. On pourrait peut-être dire que l'inférence ci-dessus est la suivante :

- 1)  $p$  et ne mens pas !
- 2) Si  $p$ , alors  $q$ .

9. Dans *Freedom and Reason*, paru trois ans après la publication de « Ascriptivism », la seule référence à Geach se trouve dans une note en bas de page portant sur le concept de bonheur, Hare se contentant d'affirmer que les raisons de Geach pour douter d'une théorie ascriptiviste du bonheur, raisons qui sont justement celles qui visent aussi le prescriptivisme, ne sont pas bonnes. Voir FR, p. 129, note 1.

Donc,  $q$  et abstiens-toi d'induire les gens en erreur en gardant le silence !

Le problème, c'est que ce n'est pas là une inférence valide. Même si l'on suppose que l'on peut donner un sens à «  $p$  et ne mens pas ! », ce qui est loin d'être évident, on voit mal comment la seconde prémisse permet d'inférer autre chose que simplement  $q$ . En effet, la proposition  $q$  n'est pas assertée dans la seconde prémisse, de sorte qu'elle n'y figure pas accompagnée de son impératif.

Une autre solution consiste à ne faire appel qu'à la seule signification descriptive. Comme Hare le rappelle souvent, les jugements moraux ne sont pas purement prescriptifs : « [...] il est possible pour des gens qui ont acquis des standards de valeurs stables d'en arriver à de plus en plus traiter les jugements de valeurs comme purement descriptifs, et de laisser leur force évaluative s'affaiblir. » (LM, p. 164). Le cas le plus clair est sans doute celui du terme « bon » (LM, II. 7). Hare soutient que dans la mesure où l'on est d'accord sur ce qui fait qu'une chose d'un certain type est bonne, « bon » peut avoir un sens descriptif. Ainsi, dire qu'une voiture est bonne peut consister à donner une information (c'est une voiture allemande, par exemple). De la même manière, « dois » peut aussi être utilisé de manière descriptive. Dans le cas le plus extrême, nous dit Hare, le jugement moral est placé en quelque sorte entre guillemets, le standard couramment utilisé étant « fossilisé » (*ibid.*). Le jugement moral consiste alors à dire que telle et telle action est exigée par le standard accepté :

Ainsi, il est possible de dire "tu dois t'y rendre et visiter untel" en signifiant simplement le jugement descriptif qu'une telle action est exigée pour se conformer à un standard que les gens en général, ou un certain type de gens non spécifié, mais bien connu, acceptent. (*ibid.*)

A partir de là, Hare peut dire que le contenu qui reste constant dans un argument valide est descriptif. Si l'inférence donnée en exemple ci-dessus est valide, c'est que l'énoncé « je dois m'abstenir de mentir » est utilisé de manière descriptive. On aurait donc :

1) Il y a un standard accepté par tel et tel groupe (auquel j'appartiens) qui interdit le mensonge.

2) S'il y a un standard accepté par tel et tel groupe (auquel j'appartiens) qui interdit le mensonge, il y a un standard accepté par le même groupe qui interdit d'induire les gens en erreur en gardant le silence.

Donc, il y a un standard accepté par tel et tel groupe (auquel j'appartiens) qui interdit d'induire les gens en erreur en gardant le silence.

L'inférence est bel et bien valide. Mais comme Hare devrait l'admettre, elle n'a qu'un rapport éloigné avec sa cousine prescriptive. La conclusion que nous avons ici ne porte pas sur ce que je juge devoir faire, mais sur les standards acceptés par un groupe et auquel on peut supposer que j'appartiens. Ainsi, il semble que je peux donner mon assentiment à cette conclusion tout en niant qu'il faille s'abstenir d'induire les gens en erreur. C'est en tout cas ce que Hare semble devoir affirmer, puisqu'il dit au sujet de l'usage « entre guillemets » : « Et évidemment, si c'est là la manière dont on utilise un énoncé comportant le terme devoir, il n'implique pas d'impératif ; on peut certainement dire sans contradiction "Tu dois t'y rendre et visiter untel, mais ne le fais pas" » (*ibid.*)

Hare pourrait rétorquer que conclure de la sorte consiste à oublier que du moment que je dis « je dois faire x », il faut supposer non seulement que j'appartienne au groupe, mais que j'accepte le standard en question. La conclusion que je devrais tirer serait donc qu'il y a un standard que j'accepte et qui interdit d'induire les gens en erreur. Évidemment, la question est de savoir si selon Hare, accepter un standard implique un impératif ou non. Mais quelle que soit la réponse, il y a un problème. Si elle est positive, on se retrouve avec le même problème que dans le cas de la première inférence : l'inférence ne peut pas être valide. Si elle est négative, on a une inférence valide, mais dont le contenu est très différent de la première inférence ; la conclusion ne consisterait pas en un jugement prescriptif.

Une autre réponse possible à l'argument de Geach consiste à dire avec Crispin Wright (1992) que les jugements moraux, et plus généralement les jugements descriptifs, sont caractérisés par une sorte particulière de prédicat de vérité, correspondant à ce qu'on peut appeler vérité « fine », par opposition à la vérité « épaisse » correspondant aux jugements descriptifs ordinaires. Hare semble avoir été tenté par cette stratégie dans un article plus tardif « *Objective Prescriptions* », paru la première fois en 1993<sup>10</sup>.

Toutefois, comme je l'ai montré ailleurs (Tappolet 1997 et 2000a), cette suggestion n'est pas convaincante. L'existence d'inférences dites mixtes, comportant des prémisses morales et des prémisses purement descriptives, montre qu'un seul et unique prédicat de vérité s'applique à tous les énoncés, qu'ils soient moraux ou descriptifs. On voit cela aisément en considérant l'inférence suivante :

1. Il faut parfois mentir aux enfants.

10. Voir p. 16-18.

2. Cette personne est un enfant.

Donc, il faut parfois lui mentir.

Étant donné ce genre d'inférence, le pluraliste au sujet des prédicats de vérité se trouve face à un trilemme. Il doit choisir entre (a) nier que ce genre d'inférence est valide, (b) affirmer qu'en plus des différents prédicats de vérité, il y a un unique prédicat qui caractérise les prémisses et la conclusion et (c) rejeter la conception classique de la validité selon laquelle un argument est valide à condition que la vérité des prémisses implique la vérité de la conclusion. Le problème est qu'aucune de ces options n'est plausible.

Il est assez évident que ce genre d'inférence est valide. De ce fait, on pourrait être tenté par la seconde option. Toutefois, cette réponse nous invite à dire que le prédicat de vérité qui se trouve conservé par l'inférence est le seul qu'il faut postuler. À moins d'avancer de très bonnes raisons de postuler d'autres prédicats de vérité, il semble bien qu'il faille appliquer ici le rasoir d'Occam et ne conserver qu'un seul prédicat de vérité qui s'applique à toutes les propositions qui peuvent figurer dans des inférences valides. Quant à la dernière option, il est clair qu'il s'agit de quelque chose que l'on ne choisirait qu'en dernier ressort ; cela reviendrait en effet à remettre en question la conception généralement acceptée de la validité<sup>11</sup>. Tout compte fait, il semble bien plus convaincant d'en rester à une conception moniste de la vérité.

En désespoir de cause, Hare dirait peut-être que les inférences discutées par Geach ne sont pas valides. Mais c'est là une suggestion par trop révisionniste pour être convaincante. On peut conclure qu'il est loin d'être clair que Hare puisse échapper à l'objection de Geach<sup>12</sup>.

#### L'INTERNALISME DE HARE ET L'ACRASIE

Comme nous l'avons vu, Hare défend une version de l'internalisme moral, selon laquelle l'assentiment d'un agent à un jugement moral tel que « je dois faire x » implique que l'agent fasse x, s'il est libre de le faire. Cela est en tout cas supposé être vrai dans ce que j'ai appelé les cas non déviants, c'est-à-dire les cas dans lesquels l'agent donne réellement son

11. Pour une telle affirmation, voir Beall 2000 et ma réponse dans Tappolet 2000a.

12. Plus récemment, différents auteurs, dont Simon Blackburn (1984) et Alan Gibbard (1990), ont proposé des réponses expressivistes à l'objection de Geach. Il n'est pas évident que ces solutions permettent de rendre compte de la grammaire des termes moraux tout en restant non descriptivistes, mais une discussion de ces solutions nous mènerait trop loin de Hare.

assentiment au jugement que « je dois faire  $x$  » dans le sens que son jugement est vraiment un jugement moral au sens plein du terme.

Il s'agit d'une forme particulièrement forte d'internalisme, ce qu'on pourrait appeler de *l'internalisme extra-fort*. En effet, c'est une action et pas seulement une motivation à agir qui est impliquée par le jugement moral, de sorte qu'on ne pourra pas expliquer des cas dans lesquels l'agent n'agit pas en fonction de son jugement moral en invoquant une autre motivation plus forte. De plus, cette version se distingue de ce qu'on appelle à la suite de Michael Smith *l'internalisme faible*, c'est-à-dire la thèse qui veut que celui qui juge devoir faire quelque chose est motivé en conséquence, pour autant qu'il ne souffre pas d'irrationalité pratique (1994, p. 61). On peut énoncer cette thèse comme suit :

*Internalisme faible* : Si un agent juge qu'il doit faire  $x$  (dans des circonstances  $C$ ), alors, soit il est motivé à faire  $x$  (dans  $C$ ), soit il est irrationalnel d'un point de vue pratique.

Le cas le plus important d'irrationalité pratique est celui de la faiblesse de la volonté ou *acrasie*. L'*acrasie*, ou du moins l'*acrasie* au sens strict du terme, peut se définir comme des actions libres et intentionnelles accomplies en dépit du jugement qu'une action présumée incompatible serait requise<sup>13</sup>. Un peu plus formellement, nous avons la définition suivante :

Une action  $x$  est acratique si l'agent juge qu'il doit faire une action  $y$  présumée incompatible avec  $x$ , l'agent est libre et capable de faire  $y$ , mais librement et intentionnellement, il fait  $x$ <sup>14</sup>.

Quels que soient les mérites de la version faible de l'internalisme moral – j'y reviendrai – elle échappe par définition au problème que rencontrent les versions fortes de cette doctrine. En effet, toute version forte de l'internalisme moral doit nous convaincre que la faiblesse de la volonté telle que définie n'est pas possible. Et c'est bien là ce que Hare cherche à faire. Sa stratégie est double. Il semble tenté par la voie un peu facile qui consiste à exclure la faiblesse de la volonté au sens strict par un *fiat* terminologique. Voilà ce qu'il écrit dans LM :

13. Cf. Davidson, 1970 ; Mele 1987, p. 7. Notons qu'il s'agit là de ce qu'on appelle « actions acratiques strictes » seulement. Cf. Rorty, 1980, pour des cas d'*acrasies* non strictes.

14. Cf. Davidson, 1970, p. 22. Davidson lui-même définit l'action acratique comme allant contre le jugement qu'une autre action aurait été meilleure toutes choses considérées. Notons que pour éviter que l'agent change d'avis, il faudrait préciser que tout cela se passe au même moment.

Je propose de dire que le test pour déterminer si quelqu'un utilise le jugement « Je dois faire  $x$  » comme jugement de valeur ou non est : « Est-ce qu'il reconnaît ou il ne reconnaît pas que s'il donne son assentiment au jugement, il doit aussi donner son assentiment à l'injonction "que je fasse  $x$ " ? » Ainsi, je n'affirme pas prouver quoi que ce soit de substantiel au sujet de la manière dont nous utilisons le langage ; je suggère simplement une terminologie dont l'application à l'étude du langage moral va, j'en suis sûr, se révéler éclairante. (LM, p. 168-169).

Le même genre de propos se retrouve dans *Freedom and Reason*, le terme « prescriptif » venant remplacer l'expression « jugement de valeur » (FR, p. 84). Évidemment, on peut douter que cette stratégie réussisse à convaincre ceux qui sont de l'avis qu'il existe des cas d'*acrasie* stricte. Dans *Freedom and Reason*, Hare écrit que la stratégie définitionnelle ne vise pas à éviter le problème, mais à « localiser le problème là où il peut être vu » (p. 84). La question, toutefois, est de savoir si on est toujours enclin à adopter le prescriptivisme une fois que le problème a été vu !

Hare poursuit en rappelant qu'il défend aussi une thèse substantielle, c'est-à-dire la thèse qui veut qu'il y ait bel et bien des jugements moraux impliquant l'action, ces cas étant importants et centraux (FR, p. 84)<sup>15</sup>. Il y a deux interprétations de cette idée. La première, qui ne peut guère être celle que Hare a en tête, consiste à dire qu'il existe deux sortes de jugements moraux authentiques, l'une impliquant l'action et étant importante et centrale, l'autre non. La seconde interprétation, qui est celle qui correspond aux intentions de Hare, consiste à affirmer que les cas de jugements moraux impliquant l'action sont non seulement importants et centraux, mais qu'ils constituent la norme. Les jugements moraux n'impliquant pas l'action seraient donc déviants ; ce ne seraient pas des jugements moraux au sens plein du terme.

C'est pour nous convaincre de cela que Hare va s'attacher à montrer que ce qui paraît être des cas de faiblesse de la volonté au sens strict, tels que je viens de les définir, n'en sont pas, de sorte qu'ils ne représentent pas une menace pour l'internalisme extra-fort. Hare présente en fait tout un bestiaire des cas qui semblent être des cas de faiblesse de la volonté au sens strict, mais n'en sont pas (ou dans la formulation de Hare, qui sont des cas de faiblesse de la volonté, mais ne posent pas problème

15. « The substantive part of the prescriptivist thesis is *that there are* prescriptive uses of these words, and that these uses are important and central to the words' meaning. » (FR, p. 84).

pour le prescriptivisme). En bref, les cas auxquels Hare pense sont les suivants (cf. 1992, p. 1305-1306 ; LM, chap. 11 ; FR, chap. 5) :

a) L'agent pense d'une manière générale ou encore dispositionnelle qu'on doit faire  $x$ , mais n'applique pas cette prescription à son cas particulier actuel. L'agent n'a donc pas vraiment réalisé que les jugements moraux sont universels, dans le sens que s'il juge que l'on doit faire  $x$ , toute personne dans la même situation, y compris lui-même, devra faire  $x$ .

b) L'agent dit qu'il doit faire  $x$ , mais est hypocrite.

c) L'agent dit qu'il doit faire  $x$ , mais ne comprend pas ce qu'il dit.

d) L'agent pense qu'il « doit » faire  $x$ , dans le sens que c'est requis par les conventions morales courantes, mais il n'accepte pas ces conventions. Il s'agit des cas de jugements moraux entre guillemets que nous connaissons.

e) L'agent pense qu'il doit faire  $x$ , dans le sens qu'il ressent simplement un sentiment d'obligation de le faire. S'il dit qu'il doit faire  $x$ , ce qu'il veut dire en réalité, c'est qu'il ressent un tel sentiment.

f) L'agent pense qu'il doit faire  $x$ , mais cela lui est physiquement impossible. Dans un tel cas, on peut supposer que l'agent juge réellement qu'il doit faire  $x$ .

g) L'agent pense qu'il doit faire  $x$ , mais ne peut pas résister à la tentation, la chair étant trop faible. Il s'agit donc d'un cas d'impossibilité psychologique ou de compulsion. Ici aussi, on peut supposer que l'agent juge réellement qu'il doit faire  $x$ . Comme Hare le suggère, le cas de Médée tentant de résister à l'amour qu'elle éprouve pour Jason, peut être analysé de cette manière. (FR, pp. 78-9)

h) Une partie de l'agent pense qu'il doit faire  $x$ , mais une autre partie résiste et l'empêche de le faire. Ici aussi on a une impossibilité psychologique, mais cette fois, elle est assortie d'une division du moi. Comme dans les deux cas précédents, on peut supposer que l'agent juge réellement qu'il doit faire  $x$ . Le cas qui semble le mieux se prêter à une telle interprétation est celui de St Paul qui affirme être l'esclave du péché (FR, pp. 78-9)

Ces différents cas tombent dans deux catégories principales, celle dans laquelle l'agent ne juge pas réellement qu'il doit faire  $x$  (ce sont les cas a) à e)) et celle dans laquelle l'agent n'est pas libre de faire l'action qu'il pense devoir accomplir (les cas f), g) et h)). On peut d'ailleurs ajouter un cas qui tomberait plutôt dans la première catégorie, celui de l'agent qui change d'avis juste avant d'agir ; il jugeait qu'il ne devait pas prendre une seconde portion de dessert, mais la vision du délicieux St Honoré lui fait changer d'avis. Comme Amélie Rorty le souligne, il peut s'agir d'un

cas d'acrasie (1980). Toutefois, ce genre de cas ne pose pas de problème à l'internalisme fort ou extra-fort.

Que conclure de cette énumération ? Il est bien possible que l'une ou l'autre des actions qui semblent à première vue être des actions acratiques strictes tombe dans l'une ou l'autre des catégories proposées par Hare. La question est évidemment de savoir si toutes le font. Il est clair que la simple présentation d'un contre-exemple à l'internalisme fort ou extra-fort ne permet pas plus de régler la question que ne le fait l'énumération que propose Hare. À la place, je vais brièvement discuter de la question de la liberté des actions suscitées par une émotion. Quoiqu'il en soit, nous verrons ensuite que Hare aurait pu se contenter de défendre la version faible de l'internalisme.

Il est clair que la description du cas de Médée par Ovide que Hare cite (FR, p. 78) en fait un acte compulsif :

Sa raison en lutte ne pouvait pas faire taire son désir. « Comment puis-je résister à cette folie ? » s'écriait-elle ; « il ne sert à rien de se battre ; un dieu est de son côté » [...] une force m'assaille, moi qui tente de résister. (Ovide, *Métamorphoses*, vii. 20, cité par Hare, FR, p. 78).

L'amour est conçu ici comme une force étrangère à l'agent qui le force à agir contre sa volonté. Mais est-ce vraiment là une description éclairante de sa situation ? Supposons que l'action en question consiste à s'enfuir avec Jason. Faut-il imaginer Médée comme une esclave que l'on force à agir contre sa volonté – elle se débattrait et crierait son désespoir de devoir faire ce qu'elle ne veut pas faire, tout comme si elle était faite prisonnière par Jason ? Il semble que non : le propre d'une émotion de ce genre est qu'elle est accompagnée de désirs puissants. Dans la mesure où Médée aime réellement Jason, elle voudra partir avec lui. Et on pourrait dire la même chose de St Paul ou encore d'un simple fumeur jugeant qu'il ne doit plus fumer : quand il fait ce qu'il juge ne pas devoir faire, c'est que son désir de le faire l'emporte.

Hare dirait sans doute que cela prouve simplement que Médée a changé d'avis ; elle ne jugerait plus qu'elle ne doit pas s'enfuir avec Jason. Mais si l'on n'a pas décidé d'avance que l'acrasie stricte est impossible, on ne peut exclure que Médée continue à condamner son amour pour Jason et les actions qui en découlent.

Médée aurait-elle pu agir autrement, de sorte que son action doit être considérée comme libre ? C'est là une question délicate. Il est vrai que nous ne pouvons pas simplement décider d'avoir ou de ne pas avoir une émotion – les émotions ne sont pas directement soumises à la volonté. À ce titre, les émotions ne diffèrent pas des croyances et des jugements.

Toutefois, dans la mesure où nous pouvons avoir un impact indirect sur nos émotions, il faut convenir que Médée aurait pu faire autrement. Médée aurait pu imiter le légendaire Ulysse et demander à être attachée à un mat pour éviter de succomber à son émotion. Elle aurait aussi pu concentrer son attention sur le tort que son départ fait à son père et à sa famille.

Quoi qu'il en soit, rien n'oblige Hare à embrasser la version extra-forte de l'internalisme. Hare note avec une certaine perspicacité que c'est seulement dans la mesure où l'on admet le prescriptivisme que l'on peut rendre compte du fait que l'acrasie est quelque chose de problématique :

[...] s'il n'y avait aucune connexion entre la pensée que l'on doit faire quelque chose et la disposition à faire cette chose, il n'y aurait pas de problème (« *puzzle* ») concernant la faiblesse de la volonté ; mais il y a clairement un problème. (1992, p. 1304).

Effectivement, si les jugements moraux n'avaient rien à voir avec nos choix et nos actions, il faudrait plutôt être étonné par ceux qui agissent en fonction de leur jugements moraux. Toutefois, on peut très bien reconnaître le caractère problématique de l'acrasie tout en adoptant l'internalisme faible. En effet, selon cette doctrine, l'acrasie compte comme une forme d'irrationalité pratique, quelque chose qui est certainement problématique<sup>16</sup>.

Une des réticences que l'on peut avoir à embrasser l'internalisme faible vient de ce que la thèse semble trivialement vraie. Il semble en effet que l'on peut reprocher à l'internalisme faible de dire un peu pompeusement qu'un agent jugeant qu'il doit faire quelque chose est de ce fait aussi motivé à le faire, sauf s'il n'est pas motivé à le faire. L'irrationalité pratique n'est après tout que la classe des actions qui impliquent un jugement moral et l'absence de motivation correspondante.

Toutefois, cette critique omet un point important. Il est question d'irrationalité : ceux dont les motivations ne s'alignent pas sur leur jugements moraux sont accusés d'être irrationnels. C'est pourquoi l'internalisme faible est plus qu'une simple assertion triviale. En réalité, elle énonce une norme de rationalité. Pour être rationnel, un agent doit arriver à aligner ses jugements moraux, et plus généralement pratiques, et ses actions ou motivations. Ce serait là tout simplement ce qui découle

du fait que les jugements moraux, et plus généralement les jugements pratiques, contrairement aux jugements portant sur les aspirateurs ou les pâquerettes (voir même des jugements non pratiques portant sur les actions, comme « hier, j'ai pris l'avion »), ont comme fonction de guider nos choix et nos actions. Ces jugements nous indiquent ce qu'il faut faire, ou du moins, ce qui nous semble être notre devoir, et dans la mesure où nos motivations ne s'y conforment pas, nous sommes moins que parfaits, ce qui nous vaut le qualificatif d'irrationnels.

#### CONCLUSION .

Si ce qui précède est correct, il faut admettre que le prescriptivisme de Hare est en mauvaise posture. À la fois l'impérativisme et l'internalisme extra-fort semblent souffrir de graves problèmes.

Toutefois, le réel mérite de Hare est certainement d'avoir compris l'importance de ce qui caractérise les jugements moraux : leur caractère pratique. C'est là clairement un trait qui milite pour une forme ou une autre de l'internalisme. L'amoraliste, c'est-à-dire celui qui juge devoir faire *x*, ne le fait pas et n'est pas supposé souffrir d'irrationalité pratique, est un personnage à l'existence douteuse. La question est de savoir quelle doit être la forme des jugements moraux pour qu'ils puissent être réellement pratiques. Peu seront enclins à adopter l'impérativisme de nos jours. Mais peut-on vraiment éviter d'adopter une conception non-descriptiviste pour préserver l'internalisme ? C'est ce que tente de faire Michael Smith en affirmant que les jugements au sujet du juste portent sur ce que nous voudrions faire si nous étions pleinement rationnels. La question est de savoir si cela est convaincant. Ne doit-on pas plutôt penser avec Thomas Nagel (1970) qu'il faut remettre en question la troisième thèse du trilemme initial et affirmer que les jugements moraux peuvent motiver sans pour autant impliquer de désirs indépendants ? Ou bien existe-t-il d'autres manières de concilier le descriptivisme et l'internalisme ? Ce sont là des questions que je laisserai en suspens ici<sup>17</sup>.

#### BIBLIOGRAPHIE

ARPALY, N., « On Acting Rationally against One's Best Judgment », *Ethics*, vol. 110, 2000, p. 488-513.

17. Voir Tappolet (2000b).

16. Cela reste vrai même si l'on admet avec McIntyre (1993), Arpaly (2000) et Ogien (2003), que l'acrasie n'est pas toujours irrationnelle, l'agent pouvant avoir de meilleures raisons d'agir contre son meilleur jugement. En effet, même dans des cas d'acrasie rationnelle, les désirs et les jugements de l'agent sont en conflit, ce qui constitue un problème.

- AYER, A. J., 1936, *Langage, vérité et logique*, trad. J. O'hana, Paris, Flammarion, 1956, (*Language, Truth, and Logic*, Harmondsworth, Penguin, 1976).
- BEALL, J.C., « On Mixed Inference and Pluralism about Truth Predicates », *Philosophical Quarterly*, vol. 50, 2000, p. 380-382.
- BLACKBURN, S., *Spreading the Word*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- *Essays in Quasi-Realism*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993.
- *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- DAVIDSON, D., 1970, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », dans *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993.
- GEACH, P. T., 1956, « Good and Evil », réimp. in P. Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- 1965, « Assertion », *Philosophical Review*, 74, p. 449-65 réimprimé dans *Logic Matters*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1972.
- GIBBARD, A., 1990, *Sagesse des choix, justesses des sentiments*, trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996, (*Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- « Weakness of Will », *Encyclopedia of Ethics*, L. Baker, ed., New York, Garland Publishing Inc., 1992, p. 1304-1307.
- 1993, « Objective Prescriptions », dans *Objective Prescriptions and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- *Sorting out Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1983, p. 1739-1740, trad. A. Leroy, (*A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Biggy et P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1973).
- HOOKE, B. et M. Little, eds., *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MCNAUGHTON, D., *Moral Vision*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- MCINTYRE, A., « Is Akratic Action Always Irrational ? », in O. Flanagan, A. Rorty, eds, *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993.
- MELE, A.R., *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- NAGEL, T., *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- OGIEN, R., 1999, « Une introduction au réalisme moral », in R. Ogien, ed., 1999, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF.
- 2003, *Le Rasoir de Kant*, Ed. de l'Éclat, Paris.
- RORTY A.O. « Where Does the Akratic Break Take Place ? », *Australasian Journal of Philosophy*, 1980, vol. 58, p. 333-346.
- SAINSBURY, R. M., « Projections and Relations », *The Monist*, 81, 1998, p. 133-160.
- SCANLON, T. M., *What We Owe to Each Other*, Harvard, Belnap, 1988.
- SMITH, M., *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1988.

- STEVENSON, C. L., 1937, « The Emotive Meaning of Ethical Language », réimprimé dans C. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1963.
- TAPPOLET, C., « Mixed Inference : A Problem for Pluralism about Truth Predicates », *Analysis*, vol. 57, 1997, p. 209-210.
- « Truth Pluralism and Many-Valued logic : a Reply to Beall », *Philosophical Quarterly*, vol. 50, 2000a, p. 382-385.
- « À la rescousse du platonisme moral », *Dialogue*, vol. 39, 2000b, p. 531-556.
- VIRVIDAKIS, S., *La Robustesse du bien*, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon, 1996.
- WILLIAMS, B., 1985, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescauret, Paris, Gallimard, 1990, (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana).
- WRIGHT, C., *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.