

*L'éthique face au défi sceptique: quelques
parades pragmatistes (James, Putnam, Peirce).*

Claudine Tiercelin

(Institut Universitaire de France / Paris XII, Fordham University)

Montréal - CREUM. Octobre 2007

Pour éviter tout malentendu possible, l'honnêteté m'oblige à dire que je ne vous promets pas le moins du monde des marchandises philosophiques faisant de vous des hommes meilleurs ou réussissant mieux.

C.S. Peirce (OP2, 259)

Le scepticisme en matière morale est un allié actif de l'immoralité. Qui n'est point « pour » est « contre ». L'univers n'admet pas la neutralité dans ces questions. En théorie comme en pratique, vous aurez beau esquiver les problèmes, parler d'un sage scepticisme, vous combattez en réalité pour un camp ou pour l'autre.

William James, *Le sentiment de rationalité*, 123-4.

Il y a beaucoup de manières et toutes sortes d'excellentes raisons d'être sceptique dans le domaine de l'éthique. Comme le remarque Strawson dans les premières pages de *Freedom and Resentment*, à propos de la question de la liberté et du déterminisme, nous passons notre temps à osciller entre une perspective et l'autre. Pour les uns, nous *ne savons pas* ce qu'est la thèse du déterminisme. Pour les autres, nous le savons. Les « optimistes » soutiendront que les « concepts d'obligation et de responsabilité morales » continuent de s'appliquer ou que les pratiques de punir et de blâmer, d'exprimer condamnation et approbation morales sont justifiées tandis que les autres, les « pessimistes », considéreront que les concepts en question « n'ont aucune application » et que lesdites pratiques « sont réellement injustifiées » ou même que la justification de ces concepts et de ces pratiques exige la vérité de la thèse (Strawson 1974, 1). Surgit alors « l'authentique sceptique moral », qui parvient presque à nous convaincre que « les notions de culpabilité morale, de blâme moral, de responsabilité morale sont intrinsèquement confuses, et que nous pouvons le constater en examinant les conséquences soit de la vérité du déterminisme soit de sa fausseté ». Quelle attitude adopter ? Rien n'est plus difficile, admet Strawson: « Si l'on me demande de quel côté je me situe, je dois dire que c'est du premier, du parti de ceux qui ne savent pas ce qu'est la thèse du déterminisme. Mais cela ne m'empêche pas d'avoir une certaine sympathie pour les autres, et le désir de les réconcilier ».

Si cette situation de doute et de déséquilibre n'est pas propre à la morale, comme l'observe Noah Lemos (2002, 480) et vaut aussi bien pour nos croyances en la réalité du monde extérieur ou en l'existence d'autrui, il semble toutefois que le scepticisme soit plus répandu en éthique que dans les autres domaines et qu'il prenne une dimension particulièrement aiguë en matière de morale. Mais pourquoi ?

Sans doute d'abord parce que, du moins pour la plupart de ceux qui tiennent la distinction entre réflexion et action pour non problématique, il ne s'agit plus seulement en morale de réfléchir mais d'agir, et que les désaccords moraux prennent presque aussitôt la forme de dilemmes pratiques (beaucoup plus ardues voire impossibles à résoudre, du moins le croit-on, que dans d'autres domaines). Mais aussi parce que nous avons l'impression que tout choix éthique implique presque inévitablement « un repli formel d'un côté en échange d'une concession substantielle ou vitale de l'autre » (Strawson 1974, 2), ou encore, selon les termes de James, dans *Le Dilemme du déterminisme*, de nous trouver dans la situation où « notre pessimisme déterministe demeure susceptible de se muer en un optimisme déterministe moyennant le sacrifice de nos jugements de regret » (WB, 127, tr. 180). Du coup, nous devenons des proies faciles pour « l'authentique sceptique » qui, face à tel ou tel désaccord, n'a pas

grand peine à conclure, s'il est pyrrhonien, qu'il est impossible de trancher et présomptueux d'envisager que le vrai et le faux puissent se dire en éthique et, s'il est dogmatique, que de toute façon, nous ne savons rien en ce domaine. Ce sont là deux positions fréquentes dans l'histoire et qui, dans la philosophie contemporaine, reçoivent un large écho¹. Si l'on ne peut rien trancher sur le plan théorique, rien savoir ou vraiment justifier, la « sagesse » est de s'en tenir à la « modération » des affects, et de se fier aux instincts ou sentiments, à la conscience morale, ou encore aux pratiques, coutumes, racines et traditions. Le néo-pyrrhonisme va souvent de pair avec l'anti-rationalisme, le sentimentalisme et le conservatisme. Mais le scepticisme, quand il est dogmatique, va aussi de pair bien souvent avec le relativisme et le cynisme.

Y a-t-il une autre voie ? Sommes-nous condamnés à dire que nous ne savons rien en matière d'éthique et donc voués, pour reprendre le mot de James, à « l'anesthésie du sceptique moral acculé et réduit aux abois ? » (WB, 87, tr. 126) ? Soit parce que la nature et la réalité des faits et principes moraux nous seraient à jamais inconnue, soit parce que nous ne pouvons plus croire aux prétentions de l'universalisme – qu'il repose sur des formes, des essences platoniciennes, des principes *a priori* ou des normes universelles –, soit parce que, nous repliant par exemple d'une position franchement réaliste sur une attitude simplement cognitiviste, nous renoncions aussi à parler de « connaissance », de « vérité », d'« objectivité », de « croyances justifiées » et encore moins de « consensus », dans un domaine où ne règnent en réalité que nos émotions, désirs, préférences, projections, valeurs et habitudes ou normes culturelles ? Sommes-nous d'ailleurs voués, ainsi que l'on présente trop souvent les choses, à cette kyrielle de dualismes ? Au dualisme de la raison et du sentiment, de la croyance et du désir, du fait et de la valeur, de la théorie et de la pratique, ou encore, à celui de la norme et de la valeur ? N'avons-nous d'autre choix qu'entre le dogmatisme de l'universalisme et le relativisme des valeurs, le pessimisme ou le cynisme ? Et de façon peut-être plus perverse, entre le « mol oreiller du doute » et la tout aussi « molle » éthique de la discussion de la raison « communicationnelle » ? Y a-t-il une voie entre les « sables détremés (*soggy sands*) du relativisme et les rochers glacés (*cold rocks*) du dogmatisme (Blackburn 2001, 29) ?

Pour sa part, Putnam n'a cessé dans son œuvre, jusqu'à son tout dernier livre *Ethics without Ontology* (2004), de refuser ce type de choix, et il s'est employé à en démonter les mécanismes, estimant que ceux qui avaient le mieux su éviter ces fausses dichotomies, et par là même aussi bien le scepticisme « urbain » qu'un certain néo-kantisme de bon goût ambiant, étaient les pragmatistes. Tachons de voir si son diagnostic est correct et son appréciation fondée.

Cela fait un certain temps en effet que Putnam voit dans les pragmatistes classiques un groupe commun d'auteurs qui – mieux que n'importe quels philosophes venus d'autres traditions – ont su définir l'enquête scientifique comme une enquête soumise à des normes et à des principes, mais aussi à des valeurs et compris que « ce qui vaut pour l'investigation en général, s'applique pareillement à l'investigation éthique » (PNNR, 44sq.), en un mot que l'intérêt pratique est inséparable de l'intérêt théorique ou cognitif : personne ne pourrait imaginer « une discussion sur le contrôle des théories ou des hypothèses qui se ferait en dehors de certaines valeurs, qui présupposerait, par exemple, un consensus extorqué » (PNNR, 74sq). Le pragmatisme s'est toujours présenté en effet comme une lutte contre les fausses abstractions et contre un certain intellectualisme coupé de l'expérience. Il n'est donc pas étonnant de retrouver cette réaction « anti-théorique » chez James mais aussi chez Peirce², ou encore Wittgenstein et Ramsey (que l'on peut à bon droit, pour des raisons que j'ai expliquées ailleurs, rattacher, bien que sous des angles différents, au pragmatisme). Mais contrairement à une première

¹ Pour s'en faire une idée voir Ogien 1999, 3-194, Lemos 2002, 479-512.

² Ce qui suit pourrait être une explication de ce pourquoi, bien que Peirce ait souvent souligné les « divergences théoriques » entre sa propre version du pragmatisme et celle de James, où « la méthode se voit poussée à de tels extrêmes que cela doit nous faire réfléchir » (OP2, 14), il notait aussi que la divergence « pour l'essentiel, tendait à s'évanouir en pratique » (OP2, 70) et qu'il était « avec lui pour l'essentiel » (OP2, 206; cf. OP2, 14-15, 29, 70, 97-110n). Sur des parallèles entre Peirce et James sur ce point, cf. Hookway 1997, 145-165.

impression, cette attitude se fait moins au nom d'un pur et simple « conservatisme » ou « sentimentalisme », et donc de ce que l'on pourrait trop vite confondre avec une forme plus ou moins déguisée de néo-pyrrhonisme, qu'il ne s'inscrit dans une démarche offensive en matière d'*obligation* éthique pour le « philosophe moral » (James) et, très nettement, dans le cas de Peirce en tout cas, au nom d'une attitude résolument réaliste et cognitiviste désireuse de répondre aux « exigences logiques » (terme aussi utilisé par James, WB 66, tr. 96) de l'éthique. L'un des points forts de l'approche pragmatiste consiste à rendre compte non seulement de la subtile alliance plutôt que de l'opposition qui prévaut entre sentiment et rationalité, de ce que James appelle notre « sentiment de rationalité », mais aussi d'indiquer quelle est à partir de là l'attitude la mieux à même de résister au défi sceptique, en un mot, de répondre à ce qu'exige la « stricte logique de la situation éthique ». Mais sans doute est-ce aussi sur ce deuxième point que les positions des pragmatistes se différencient, s'agissant en particulier de savoir comment, pour éviter au mieux le scepticisme, on doit jauger les critères de la *justification* éthique, interpréter les relations entre celle-ci et la justification *épistémique*, déterminer jusqu'où on peut ou doit en éthique abolir toute frontière entre fait et valeur et se passer ou non (comme le revendique désormais Putnam (2004) de toute *ontologie*³.

1. LES PRAGMATISTES ET LE SENS DE LA REACTION ANTI-THEORIQUE

On a souvent dit que pour Wittgenstein, « l'essentiel de l'effort *philosophique* que l'on doit consentir sur certains sujets, comme par exemple l'éthique, devrait consister à se délivrer de la tentation d'en *dire* quelque chose⁴. » C'est particulièrement vrai en éthique, parce que les choses y sont en un sens si limpides qu'il n'y a rien à en *dire*. Ce que les philosophes peuvent *dire* ou écrire sur la conscience morale, les valeurs, ou la possible existence de Dieu, est de peu de poids, comparé à ce qu'ont réussi à *montrer* des écrivains comme Tolstoï, Shakespeare ou Balzac⁵. Au reste, en quoi un philosophe serait-il plus *qualifié* que l'homme de la rue pour parler d'éthique? En quoi serait-il plus expérimenté, mieux protégé que le reste de l'humanité? En rien, de toute évidence, comme le rappelle W. James dans « Le Philosophe moral et la vie morale », qui recommande que les volumineux ouvrages d'éthique s'adjoignent le secours de la littérature plus soucieuse d'expérimentalisme que de dogmatisme, « des romans, drames, sermons, et autres écrits touchant la politique, la philanthropie, les réformes sociales et économiques » (WB 158-9, tr. 224-5). Ramsey, pour sa part, mais dans une veine plus proche à certains égards du positivisme logique que de James ou de Wittgenstein, n'hésitait pas à dire que dès qu'on se lance dans des sujets de « philosophie populaire », « on s'aperçoit qu'ils se réduisent à des questions ou bien de science ou bien de philosophie technique, ou plus immédiatement encore qu'ils n'ont aucun sens », et il en concluait que « la théologie et l'éthique absolue sont deux sujets notoires dont nous nous sommes aperçus qu'ils n'ont pas d'objet réel⁶. » Pour n'être pas aussi direct, Wittgenstein n'en considère pas moins, lui aussi, que tout ce qui peut ressembler de près ou de loin à une « explication » ou à une « théorie » éthique, est, par essence, incapable de nous apporter ce que nous recherchons lorsque nous nous posons des questions de ce genre. Si l'éthique ne se laisse pas *exprimer*, c'est parce que les questions éthiques ne sont pas vraiment des questions, c'est-à-dire quelque chose à quoi l'on pourrait apporter au sens strict des réponses ou des solutions. Dans *Le réalisme à visage humain*, Putnam parvient à une conception très proche, lorsqu'il souligne que des termes tels que « solutions » ou « problèmes » peuvent nous « égarer », en donnant l'impression que les problèmes ou solutions éthiques

³ Dans les sections qui suivent, je reprends en les développant, mais aussi (plus souvent que je ne l'aurais souhaité...) en les rectifiant, certaines des analyses que j'ai pu mener dans Tiercelin 1993b, 335-384, 1994, 2002c et 2004.

⁴ Voir par ex. Jacques Bouveresse 1973, 75sq.

⁵ Ou certains photographes, comme le rappelle Blackburn dans les premières pages de *Being Good* (2001, 5-6): la photo de l'attaque au napalm, montrant une route sur laquelle fuient des enfants dénudés et hurlant de douleur et de peur a peut être fait plus pour mettre un terme à la guerre du Vietnam que tous les écrits des philosophes de la morale réunis.

⁶ F. Ramsey, FM, 1931, 291-92.

sont sur le même plan que les problèmes ou solutions scientifiques, ce qui n'est pas exactement le cas⁷, ne serait-ce que parce que les questions morales, comme le notait James, « se présentent immédiatement comme des problèmes dont la solution ne saurait dépendre de la preuve sensible. Un problème moral consiste à décider non point de ce qui existe dans le monde sensible, mais de ce qui est bien ou des choses qui seraient bien, si elles existaient »(WB, 28, tr. 43-4).

L'éthique n'aurait donc aucun état pur ou essentiel : ce serait un phénomène anthropologique qui a plus à voir, à en croire James, avec le « tempérament » qu'avec la « théorie⁸. » Wittgenstein estimait du reste qu'une philosophie n'est guère plus que l'expression d'une expérience *humaine*, et qu'elle doit être soutenue par la valeur humaine de son auteur. Et il allait jusqu'à considérer que c'est parce que James avait été un être humain authentique qu'il avait pu être un bon philosophe⁹.

Cette attitude anti-théorique, anti-intellectualiste appliquée à l'éthique est commune aux pragmatistes et on la trouve aussi chez le logicien de Milford qui exprime le même genre de réserves que James à l'égard de la « science » de l'éthique (WB, 159, tr. 225) et du rationalisme moral. A cet égard, « la science de l'éthique est quelque peu liée à la philosophie de la religion. Elle est pareillement inutile »(OP2, 285). Si seulement on s'y occupait de casuistique, c'est-à-dire de « discussions sur ce qu'il faudrait faire dans toutes sortes de situations difficiles », cela pourrait être utile et distrayant. Mais « la casuistique est précisément ce que les traités ordinaires d'éthique n'abordent point, tout au moins *pas* sérieusement. Ils s'occupent principalement d'établir rationnellement les fondements de la moralité et d'autres questions qui en dérivent. Or quelle est l'*utilité* de chercher à connaître les fondements de la moralité? Nous savons tous ce qu'est la moralité : c'est se comporter conformément à notre éducation, c'est-à-dire penser que l'on devrait être puni lorsque l'on ne se conduit pas ainsi ». Or « croire à la pensée comme conformité à la façon dont on a été éduqué à penser définit le *conservatisme*. On n'a pas besoin de raisonner pour s'apercevoir que la moralité est le conservatisme ». Mais le conservatisme signifie encore « ne pas se fier à ses facultés de raisonnement. Etre un homme moral, c'est obéir aux maximes traditionnelles de sa communauté, sans hésitation ni discussion ». Par conséquent, « l'éthique, qui est l'explication rationnelle de la moralité, est — je ne dirai pas immorale, car ce serait aller trop loin — faite de la substance même de l'immoralité. S'il vous arrive jamais de frayer avec un voleur qui ne soit pas du métier, la seule espèce de voleur qui soit très mauvaise, en sorte que vous puissiez étudier ses particularités psychologiques, vous vous apercevrez qu'il y a deux choses qui le caractérisent : premièrement, une bien plus grande suffisance à l'égard de ses propres capacités de raisonnement que celle du commun des mortels, deuxièmement, une disposition à raisonner sur les fondements de la morale. Ainsi l'éthique, même si elle n'est pas une étude positivement dangereuse, comme cela se révèle être parfois le cas, est la science la plus inutile qu'on puisse concevoir. Mais on doit dire, à l'avantage des auteurs éthiques, qu'en règle générale, ils n'ont pas l'habitude dégoûtante de se vanter de l'utilité de leur science »(OP2, 285-6).

Cela dit, « tant que l'éthique est reconnue comme n'étant pas un sujet d'importance vitale ou ne touchant en aucune façon la conscience de celui qui l'étudie, elle est, pour un esprit normal et sain, une étude culturellement enrichissante, un peu plus que la théorie du whist, bien plus que la question du débarquement de Colomb »(OP2, 285-6).

7. RHF, chap.12. Ce pourquoi Putnam suggère qu'on laisse tomber la métaphore du problème et de la solution et que l'on adopte, au lieu d'une métaphore empruntée à la science, une métaphore empruntée au droit, celle de l'*adjudication* (RHF, 181). Cette nécessaire sensibilité de méthode ne veut évidemment pas dire pour autant, comme nous le verrons, qu'il faille opposer la science et l'éthique sur fond, notamment d'une distinction de leurs objets (faits ou valeurs) ou de leur possible ou impossible objectivité.

8 'The Moral Philosopher and the Moral Life', in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (WB) Works, vol.6, 1975, 141-162. trad. fr. *Les moralistes et la vie morale* in *La volonté de croire*, trad. fr. 1920, 200-229. Voir aussi H Putnam & R.A. Putnam, RHF, chap. 16, 227-228.

9 Nous verrons plus loin que ceci pose le problème de savoir comment pour un pragmatiste, se comprennent les liens entre vertus éthiques et vertus épistémiques.

A comparer avec ce que F. Ramsey écrit sur les devoirs des mathématiciens, philosophes et archéologues envers leurs concitoyens. 'The Rights and Wrongs of Doing Nothing to Improve the Lot of Fellow Men', in NPPM, 291-5.

De même que Peirce rejette, comme James, les prétentions « d'explication rationnelle » de la moralité et de ses supposés « fondements » – qui conduisent James à conclure « qu'aucune éthique n'est possible au sens absolu et démodé de ce mot » (WB, 158, tr. 223) –, il a des formules très dures sur les prérogatives de la *raison* en matière de morale : « Si, en vous promenant dans un jardin par une nuit noire, vous deviez entendre tout à coup la voix de votre sœur vous suppliant de l'arracher aux griffes d'un bandit, vous arrêteriez-vous pour élaborer rationnellement la question métaphysique de savoir s'il serait possible pour tel esprit de créer des ondes sonores matérielles et, pour tel autre esprit, de les percevoir? » (OP2, 279). Dans des cas de ce genre, même le sacro-saint principe d'Ockham, qui est pourtant une maxime saine de « procédure scientifique » n'est, comparé à la croyance vivante, qu'un « fantôme ».

James considère que si « les règles abstraites peuvent avoir leur utilité », « elles servent d'autant moins que nos intuitions sont plus pénétrantes, et plus forte notre vocation pour la vie morale. Car strictement un dilemme traduit toujours une situation unique ; et la combinaison nouvelle d'idéaux que crée chacune de nos décisions, en réalisant les uns et les autres et en contrariant les autres, constitue toujours un univers sans précédent à l'égard duquel aucune règle adéquate n'existe *a priori* » (WB, 158, tr. 224). C'est du reste la raison pour laquelle James évoque d'emblée ses réticences à l'égard du scepticisme, car il est souvent impossible dans la pratique de distinguer le doute de la négation dogmatique. « Si je refuse d'empêcher un meurtre parce que je doute que cet homicide soit injustifié, j'encourage virtuellement le crime. Si je refuse de vider l'eau d'un bateau parce que je doute que mes efforts suffisent le maintenir à flot, je l'aide en réalité à sombrer » (WB, 88, tr. 128).

Peirce estime que « dans la conduite de la vie, on doit faire la différence entre les choses de tous les jours et les grandes crises », et que « dans les grandes décisions », il est « dangereux de faire confiance à la raison individuelle ». Il se peut que « dans les affaires courantes, le raisonnement obtienne des résultats assez satisfaisants », mais tout porte à penser qu'on les obtient « aussi bien sans l'aide d'une théorie qu'avec son aide » (OP2, 259). En tout ceci, une bonne *logica utens* suffit amplement.

L'opinion dominante parmi les radicaux que les conservateurs, et les sentimentalistes en général, sont des imbéciles n'est qu'une tendance récurrente des hommes à exagérer d'une manière prétentieuse leurs pouvoirs de raisonnement. Quoique je sois un radical sans compromis en ce qui concerne certaines questions, ayant passé toute ma vie dans une atmosphère scientifique et n'étant pas reconnu comme particulièrement crédule, je dois admettre que le sentimentalisme conservateur que j'ai défini se recommande à mon esprit comme étant éminemment salubre et sensé. Aussi louable que cela soit indubitablement de raisonner sur des questions de détail, il n'empêche : permettre aux simples raisonnements et à la raison imbue d'elle-même d'en imposer au sentimentalisme normal et humain qui devrait être la pierre angulaire de toute notre conduite me semble stupide et méprisable (OP2, 284).

C'est en effet le plus souvent pour satisfaire notre *ego* que nous exagérons dans les questions d'importance vitale, le rôle de la ratiocination. L'importance de cette capacité d'aveuglement sur soi est telle qu'elle fait du rationalisme philosophique une farce (OP2, 262). Il suffirait pourtant d'ouvrir les yeux pour s'apercevoir que ceux que l'on appelle les « animaux inférieurs » raisonnent très peu, et commettent pourtant fort rarement des erreurs, alors que nous... » (*ibid.*) Quelles sont du reste les « qualités mentales » que nous prisons le plus chez les êtres humains? La pudeur de la jeune fille, l'amour maternel, le courage viril et autres héritages qui nous viennent des bipèdes encore privés de parole; alors que « tous les caractères qui nous paraissent les plus méprisables tirent leur origine du raisonnement ». Le fait même que tout le monde surestime de façon si ridicule son propre raisonnement suffit à montrer à quel point cette faculté est superficielle.

Ce sont les instincts, les sentiments, qui constituent la substance de l'âme. La cognition n'en est que la surface, son point de contact avec ce qui lui est extérieur...La connaissance théorique pure, ou science n'a donc rien à dire concernant les questions pratiques, et rien même qui puisse s'appliquer un tant soit peu aux crises vitales. La théorie peut s'appliquer

aux affaires pratiques mineures; mais les affaires d'importance vitale, il faut les laisser au sentiment, c'est-à-dire à l'instinct (OP2, 262, 264)¹⁰.

Au demeurant, « n'est-ce pas un signe évident que la faculté de raisonnement n'est pas d'une importance primordiale pour réussir dans la vie? Car, s'il en était ainsi, son absence inciterait l'individu à retarder le mariage et ainsi affecterait sa procréation; et donc la sélection naturelle agirait afin d'engendrer la race qui aurait des facultés de raisonnement vigoureuses, et celles-ci deviendraient communes. Et l'étude des caractères confirme cette conclusion. Car bien que les hommes qui réussissent extraordinairement raisonnent évidemment de façon profonde sur les détails de leurs affaires, il n'empêche : l'évolution ordinaire d'une bonne réussite n'est point influencée – si ce n'est peut-être dans un sens favorable – par un manque quelconque de grande puissance de raisonnement. Nous connaissons tous des hommes qui ont très bien réussi, des avocats, des éditeurs, des scientifiques – sans parler des artistes – dont la grande déficience à cet égard n'est révélée que par quelque accident imprévu » (OP2, 281).

Il convient toutefois de prendre garde ici au sens que prennent aussi bien chez James que chez Peirce ce qui peut apparaître de prime abord comme une condamnation pure et simple de l'éthique en tant que telle et une adoption sans réserves (et apparemment « sceptique » dans ses aspects anti-théoriques) d'un « sentimentalisme conservateur » présent aussi chez James :

Une expérience sérieuse a démontré que ce sont les lois et les usages consacrés par une nation qui fournissent à l'ensemble des citoyens le maximum de satisfactions. Dans tous les cas de conflits, il y a toujours présomption en faveur de ce que les conventions sociales reconnaissent comme un bien. Le philosophe doit être conservateur et construire son échelle de valeurs en plaçant au sommet tout ce qui s'accorde le mieux avec les coutumes admises (WB 156, tr. 221).

En effet, si « sentimentalisme implique conservatisme », « l'essence du conservatisme est de refuser de pousser un quelconque principe pratique à ses limites extrêmes – y compris le principe du conservatisme » (OP2, 262). La nuance est d'importance car elle signifie notamment que Peirce ne dit pas « que le sentiment ne doit *jamais* être influencé par la raison ni qu'en aucune circonstance on ne devrait prôner des réformes radicales ». Comment d'ailleurs comprendre autrement sa stigmatisation sans faille de toute forme de méthode dogmatique, qu'elle s'appuie sur l'autorité de l'Etat ou sur celle de l'*a priori* (simple version du subjectivisme dogmatique) d'imposition des croyances ? De même, sont bien connues les remarques de James sur le caractère provisoire de nos lois et mœurs, toujours susceptibles d'être à leur tour « renversées par un nouvel ordre de choses qui apaisera les griefs auxquels elles donnent lieu ». Comment ignorer que « tout système d'institutions morales anéantit de nombreux biens et opprime d'innombrables personnes ; celles-ci murmureront toujours à l'arrière-plan et n'attendent que l'occasion de se libérer » (WB, 156-7, tr. 221-2).

En d'autres termes, « bien qu'un homme coure toujours de grands risques à rompre avec les règles établies, et à s'efforcer de réaliser un Tout idéal qui les dépasse », comment pourrait-on contester le fait que « nous sommes tous libres de tenter une expérience pourvu que nous ne craignons pas de mettre en jeu notre vie et notre personnalité », et surtout, que quelque expérience à tenter dont il s'agira, elle devra être jugée non pas *a priori* mais « d'après les cris de révolte ou l'impression d'apaisement que suscitera leur mise en pratique » (*ibid.*). Par ailleurs comment le Conservateur lui-même pourrait-il s'imaginer être infaillible, expression qui, l'analyse logique le montre « est un simple tintement de mots dans un cliquetis de sens contradictoires » (OP2, 284) ? Comment pourrait-il oublier qu'il aurait pu naître Sioux (WB, 152, tr. 214) et utiliser le critère de survie en un sens bien différent du nôtre, ou Brahmane « avec un sentiment traditionnel pour le satî » (OP2, 284) ? Ce que veulent donc dire aussi bien James que Peirce en invoquant le sentimentalisme conservateur, c'est simplement que « dans l'ensemble, le conservateur pense que son intention la plus sage est de révéler ses sentiments les plus profonds comme sa dernière et plus haute autorité, ce qui revient à les considérer comme *pratiquement infaillibles pour*

¹⁰ Au demeurant, l'instinct est aussi chez Peirce indissociable de la recherche théorique elle-même, puisqu'il a rôle décisif dans la formation de l'hypothèse (abduction) et notamment dans l'art de deviner juste.

lui – c'est-à-dire infaillibles au seul sens où *infaillible* a un sens consistant. » Autre manière de dire que « l'homme qui admettrait que sa vie religieuse soit affectée par l'acceptation soudaine d'une philosophie de la religion ou qui changerait précipitamment de code moral sous l'exigence d'une philosophie de l'éthique – qui, par exemple, pratiquerait brusquement l'inceste – est un homme que nous devrions considérer comme *non sage* » (OP2, 263 ; 283-4). Peirce ne reproche donc pas à l'éthique d'être en un sens *ce qu'elle est*, à savoir une « science de la fin et de la visée de la vie » qui, comme telle, est exclusivement « psychique » et dès lors confinée à un domaine bien précis de l'expérience, là où la philosophie étudie certes elle aussi *l'expérience* (ce pourquoi elle est une phénoménologie), mais dans ses caractéristiques universelles (OP2, 267). Il n'y a rien à redire à la « la doctrine des droits et des devoirs » « qui emprunte beaucoup à la sagesse », « à ce savoir qui est le fruit des réflexions tirées de l'expérience de toute une vie, ainsi qu'à la connaissance informée de la structure de la société dans laquelle on vit, (doctrine qui s'étend bien au delà du terrain familier de la philosophie », même si c'est « une simple superstructure qui vient se superposer à l'éthique proprement dite » (OP2, 231). « Cette toile de fond, la philosophie ne la désavouera jamais ; car elle est sa fierté et son orgueil ». Ce que Peirce reprocherait plutôt à l'éthique, c'est d'avoir des prétentions théoriques alors qu'elle est en réalité une science *concrète*, des prétentions théoriques qui lui ont fait perdre de vue, par exemple, comme le redit James, l'utilité possible de la casuistique (WB, 157, tr. 223) qui constitue à côté des deux autres questions de l'éthique (psychologique et métaphysique) le troisième de ses problèmes : « quelle est la *mesure* des divers biens et maux que l'humanité reconnaît, de manière que le philosophe puisse arrêter l'ordre véritable des obligations humaines » (WB 142, tr. 201).

C'est donc moins parce que l'éthique a été concrète – elle a en un sens oublié de l'être – qu'elle ne s'est trompée d'objet *théorique* péchant par abstraction, que Peirce avoue avoir mis un certain temps avant de s'y intéresser ou de la considérer comme « une authentique science normative » (OP1, 372). Il faut donc être attentif à ce que signifie le caractère « anti-théorique » de la critique pragmatiste de l'éthique : pour Peirce, ce qui est problématique, ce n'est pas de prétendre à la « scientificité », ni d'avoir une visée théorique, et encore moins (du moins dans son cas) de s'appuyer sur une métaphysique absolutiste dépassée, c'est de se tromper sur le sens à conférer à cette « scientificité » et sur la véritable visée explicative et théorique qui pourrait et devrait être la sienne, erreur qui fait commettre une confusion permanente et rédhibitoire à ses yeux, entre intérêts théoriques et intérêts vitaux.

Aussi paradoxal que cela puisse sembler, c'est en effet chez le fondateur du pragmatisme que l'on trouve l'une des condamnations les plus fermes de toute confusion des ordres théorique et pratique. Cela n'a rien au fond de surprenant. L'éthique a besoin de croyances fermes et fixes: la conscience morale, comme y insistait Musil, exige une sorte de « construction sur pilotis¹¹. » Le dogmatisme inévitable, le conservatisme, le souci de l'urgence, sont incompatibles avec le désintéressement, l'humilité, l'esprit de doute, les incertitudes, le sens du probable, le refus des distinctions manichéennes, le goût des nuances qui sont, aux yeux de Peirce, des vertus caractéristiques de l'ordre théorique, dans lequel le seul arbitre doit rester l'expérience. Or l'expérience ne peut jamais, comme on l'a vu, déboucher sur la certitude, l'exactitude, la nécessité, ou l'universalité absolues. C'est à l'universel et au nécessaire au contraire que s'intéresse la « conscience » morale. C'est pourquoi « de plus d'une manière, une attention exagérée à la morale est défavorable au progrès scientifique », et « comme moyen pour une vie bonne, elle ne va pas nécessairement de pair avec la bonne conduite » (1.50).

Si la morale ne fait pas bon ménage avec la science, c'est parce que l'éthique censée régir le domaine « pratique » ou « vital » est le plus souvent en contradiction avec les normes, les valeurs cognitives et les vertus épistémiques de l'éthique qui doit régir l'enquête scientifique. Mais pourquoi ? Parce que la science est moins un corpus de connaissances et de vérités établies qu'un mode de vie, une attitude qui se définit comme poursuite du savoir plus que savoir. Développant une « épistémologie de la vertu »¹²

¹¹ Bouveresse 1993b, 151sq.

¹² Sur ces thèmes, voir notamment Fairweather et Zagzebski (eds.) (2001), Steup (ed.) 2001, Greco 1990, 1993, 2001; Hookway 2001 ; Montmarquet 1993 ; et les travaux de Linda Zagzebski.

avant l'heure, Peirce martèle que pour être un vrai savant, ou un vrai philosophe, ou plus généralement, un vrai chercheur, il faut avoir « des vertus telles que l'honnêteté intellectuelle et la sincérité et un réel amour pour la vérité »(2.82); le premier pas pour *découvrir* étant de reconnaître que l'on ne sait pas encore de façon satisfaisante (1.13). Ce pourquoi, bien qu'ayant par ailleurs défini l'enquête comme le passage du doute à la croyance, Peirce va jusqu'à dire qu'un vrai savant n'est pas en toute rigueur quelqu'un qui *croit* (1.635). Il a seulement des hypothèses qui sont *crues* pour autant que l'économie de la recherche prescrit pour l'heure de ne pas en douter, mais qui sont toujours révisables et donc provisoires. Si croire rime donc mal jusqu'à un certain point avec savoir, c'est parce que l'amour du savoir exige que l'on soit prêt à rejeter « l'entière charretée de ses croyances au moindre avertissement de l'expérience ». Rien de commun donc entre l'homme de savoir « mû par la passion d'apprendre, d'apprendre la vérité » et l'homme d'église ou le professeur « mû par le désir de continuer à croire ce qu'il a cru » (5.583). Ces attitudes antithétiques, Peirce les illustre, comme on l'a vu, sous les deux formes anti-scientifiques de fixation de la croyance que sont les méthodes de ténacité et d'autorité et sous les deux figures de l'homme de laboratoire et du théologien ou du séminariste, dont Hegel lui semble être en philosophie l'incarnation paradigmatique (1.40). Le dogmatisme et le conservatisme, qui semblaient aller si bien de pair avec le sentimentalisme, voilà précisément ce dont il faut protéger une science aux mains de l'*establishment*. Malheureusement, la dévotion qu'exige le savoir rend difficile la vie mondaine et « l'acquisition par l'homme de science de livres et d'instruments de laboratoire, etc. dépend de qualifications qui lui font en général défaut : fortune, diplomatie, popularité du professeur ». Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant « que ce soit moins à eux qu'on les procure qu'à des individus moins qualifiés pour en faire bon usage pour l'avancement de la science »(1.236). Tout aussi gravement, l'intrusion de déterminants moraux ou vitaux dans la science est une entrave au fonctionnement correct du raisonnement. On se met à décider de la validité des raisonnements comme le politicien qui soupèse ce qu'il doit prendre en considération et donc en se laissant guider par le registre des seules « impressions » dénoncées par Peirce comme l'une des méthodes « spécieuses » de fixation de la croyance. C'est le règne du raisonnement de pacotille (*sham reasoning*) où « ce n'est plus le raisonnement qui détermine ce que sera la conclusion » mais « la conclusion qui détermine ce que sera le raisonnement » (1.56), celui-ci n'étant qu'un élément décoratif ou du moins secondaire (1.58). Pour Peirce, aucune compromission de la science avec la société, la morale ou la pratique ainsi entendue n'est donc possible. Il faut, une fois pour toutes, se débarrasser de cette « tendance hellénistique » à laquelle seul Aristote a échappé, qui consiste à « mêler Philosophie et Pratique »(OP2, 257) : « La recherche scientifique doit affronter la vérité, que cela s'oppose aux intérêts de la société de l'admettre ou non »(8.143) :

Le point de vue de l'utilité est toujours un point de vue étroit. ..C'est une vérité bien connue qu'en tout ce en quoi on ne met pas tout son cœur et toute son âme on ne réussit pas beaucoup. Or on ne peut servir deux maîtres, la *théorie* et la *pratique*. L'équilibre parfait requis dans l'attention pour observer le système des choses se perd complètement si les désirs humains interviennent, et d'autant plus que ces désirs sont plus élevés et plus saints. À quoi il faut ajouter qu'en philosophie, nous avons des préjugés si puissants qu'il est impossible de garder son *sang froid* si nous nous laissons tant soit peu envahir par eux.... Il ne fait aucun doute qu'une grande partie de ceux qui s'occupent maintenant de philosophie s'en désintéresseront dès qu'il sera interdit de la considérer comme susceptible d'applications pratiques. Nous qui continuons à rechercher la théorie, il nous faut dire adieu à ces applications. Mais nous devons le faire dans tout domaine de science pure. Et même si nous regrettons de perdre leur compagnie, il vaut infiniment mieux que des hommes dénués de véritable curiosité scientifique ne barrent pas la route à la science avec des livres vides et des hypothèses embarrassantes (OP2, 265-6).

Cela n'implique pas d'être sourd aux effets pratiques de la science: dans certains cas du reste, ses résultats sont immédiatement applicables à la vie humaine (OP2, 257). Mais même alors, « le véritable chercheur scientifique perd de vue l'utilité de ce qu'il fait. Cela ne lui traverse jamais l'esprit. Pensez-vous que le physiologiste qui dissèque un chien réfléchit tout en le faisant, qu'il est peut-être en train de sauver une vie humaine? C'est absurde ! S'il le faisait, cela lui porterait tort en tant que scientifique ; et *alors* la vivisection deviendrait un crime » (OP2, 257-8).

Si la philosophie est pour Peirce l'un des domaines théoriques où le souci de l'utilité est particulièrement néfaste, c'est que « là où l'on touche à des sujets qui sont et doivent être pour nous sacrés, le chercheur qui ne se tient pas à l'écart de toute intention d'effectuer des applications pratiques, non seulement obstruera l'avancement de la science, mais, ce qui est infiniment pire, mettra en péril son intégrité morale et celle de ses lecteurs ». Au demeurant, « la condition infantile de la philosophie est due au fait qu'au cours de ce siècle, elle a été principalement étudiée par des hommes qui n'ont pas été élevés dans des laboratoires de dissection et autres laboratoires et qui, en conséquence, n'ont pas été animés du véritable Eros scientifique, mais qui sont au contraire venus des séminaires de théologie et ont en conséquence brûlé du désir d'amender leur vie ainsi que celle d'autrui ce qui est un état d'âme sans aucun doute plus important que l'amour de la science, pour les hommes en situations ordinaires, mais qui, en revanche, les rend totalement inaptes à la tâche qui est celle de la recherche scientifique ». Et c'est précisément « en raison de cette condition totalement instable et incertaine de la philosophie en l'état présent », que Peirce tient « toute application pratique de cette dernière au domaine de la religion et de la Conduite comme extrêmement dangereuse »(OP2, 258) :

Je n'ai rien à redire à la Philosophie de la Religion ou de l'Éthique en général. Je dis seulement qu'actuellement, elle est bien trop incertaine pour justifier de risquer sur elle une vie humaine. Je ne dis pas que la science philosophique ne devrait pas, au stade final, influencer la Religion et la Moralité: je dis seulement qu'on ne devrait l'autoriser à le faire qu'avec une lenteur séculaire et les plus grandes précautions (OP2, 258).

En conséquence, « tout discours sensé sur des sujets d'importance vitale doit s'en tenir aux platitudes, tout raisonnement les concernant ne peut être que faux, toute étude s'y rapportant, étroite et vile »(OP2, 289).

Il convient ici de bien mesurer les conséquences d'une telle analyse qui pourrait, à bien des égards surprendre : comment Peirce peut-il prôner le sentimentalisme conservateur, insister, comme le rappelle Putnam, sur le fait que ce qui vaut pour l'investigation en général vaut pour l'éthique en particulier, et rejeter à ce point, s'agissant de la science, le mélange des deux, en faisant, de surcroît, l'éloge d'une rationalité contrôlée qui semble être tout sauf l'émanation de l'instinct et du sentimentalisme?

En vérité, ce que Peirce reproche à l'éthique, c'est de ne pas avoir, pour être une véritable « science normative » le degré d'abstraction ou théorique requis. Elle devrait bien être en effet au centre de la science normative, « si l'acception reçue du terme d'éthique ne semblait pas l'interdire »(OP2, 222). Premièrement en effet « l'éthique implique plus que la théorie d'une telle conformité [à l'idéal] ». Elle « implique la théorie de l'idéal lui-même, la nature du *summum bonum* ». Ensuite, « dans la mesure où l'éthique étudie la conformité de la conduite à un idéal, elle se limite à un idéal particulier qui, quelles que puissent être les déclarations des moralistes, n'est en fait rien d'autre qu'une sorte de photographie composite de la conscience des membres de la communauté ». En bref, « ce n'est qu'une norme traditionnelle acceptée très judicieusement, sans critique radicale, mais avec un stupide semblant d'examen critique ». « La science de la moralité, de la conduite vertueuse, de la vie droite », ne peut donc de ce fait « revendiquer une place parmi les sciences heuristiques »(OP2, 222-3). En d'autres termes, le rejet par Peirce des prétentions explicatives de la « science » de l'éthique, son acceptation de « la suprématie du sentiment dans les affaires humaines », mais « sous la dictée de la raison elle-même », et le refus conjoint, « dans les matières théoriques, d'accorder au sentiment le moindre poids »(RLC, 159), tout cela va de pair avec des exigences strictes sur ce que devrait être une authentique science normative, « pratique » ou encore « antéthique » qui soit à même de dégager les valeurs, normes, exigences justificatives susceptibles de valoir aussi bien pour l'enquête scientifique que pour la vie morale (sans pourtant, nous y reviendrons, se confondre).

Peirce considère en effet que « ceux qui écrivent sur l'éthique ont souvent fait la grande erreur de confondre un idéal de conduite avec une motivation à l'action »(OP2, 223). Or ces deux choses « appartiennent à des catégories différentes ». Toute action a un motif, mais un idéal « appartient seulement à une ligne de conduite qui est délibérée ». Mais « dire que la conduite est délibérée, implique que chaque action, ou chaque action importante, est examinée par l'acteur et qu'il la soumet à son

jugement, selon qu'il désire que sa conduite future y soit ou non conforme ». Or cette « auto-critique », « suivie d'une résolution plus ou moins consciente qui à son tour suscite une détermination de son habitude, *modifera*, avec l'aide de ce qui s'ensuit, une action future »; mais « ce ne sera pas généralement une cause incitant à l'action ». Cela ressemble davantage à « une inclination presque purement passive pour une façon de faire tout ce qu'on peut être incité à faire », une sorte d' « habitude de sentiment qui a grandi sous l'influence d'un courant d'auto et d'hétéro-critiques ». Contrairement au sens qu'a le mot chez les Allemands qui l'ont inventé (mais le limitent au *goût*, c'est-à-dire à l'action du *Spieltrieb* d'où semblerait exclue une émotion profonde et sérieuse), l'*esthétique* est bien la « théorie de la formation de telles habitudes de sentiment », et c'est la même théorie, « que cela concerne l'acquisition d'un goût pour les chapeaux ou la préférence soit entre l'électrocution et la décapitation, soit entre pourvoir aux besoins familiaux en étant agriculteur ou bien en étant bandit de grand chemin. La différence de sérieux est d'une grande importance pratique; mais elle n'a rien à voir avec la science heuristique. » Mais du même coup, s'il est clair que « l'esthétique se rapporte au sentiment, la science de la pratique à l'action, et la logique à la pensée », elles forment à elles trois « un tout nettement marqué, un seul département distinct de la science heuristique », et « la question de savoir où doivent être tracées les lignes de séparation entre elles est tout à fait secondaire »(OP2, 223-4).

Putnam, selon qui on doit une fois pour toutes séparer l'éthique de la métaphysique et de l'ontologie, et qui voit « la tentative de fournir une explication ontologique de l'objectivité de l'éthique comme une tentative de fournir des raisons qui ne font pas partie de l'éthique à la vérité des énoncés éthiques » (EW0, 2004, 3), a bien noté que la perspective adoptée par celui qui insiste sur la nécessité de la science normative, en laquelle il voit un « indispensable préliminaire, propédeutique, prolégomène à la métaphysique »(OP2, 221) était profondément kantienne: « Pour Peirce, écrit Putnam, l'esthétique – qu'il concevait d'une manière lourdement influencée par la critique du jugement de Kant – est la théorie abstraite de l'admirable ; l'éthique, comme théorie abstraite de l'admirable en matière de conduite, présuppose l'esthétique et la logique ou la théorie de l'enquête, ou la théorie de l'admirable, à la manière dont la conduite scientifique présuppose l'éthique »(CFVD, 135).

Putnam insiste à juste titre sur le kantisme de la position peircienne. Mais il n'est pas sûr qu'il ait parfaitement raison de voir en Habermas et en Apel des continuateurs fidèles à cette inspiration (et qui rapprocherait plus d'eux que de lui le fondateur du pragmatisme). Et ce pour des raisons qui ont d'abord trait à l'idée que se fait Peirce de l'éthique comme « science normative », mais aussi à son analyse de ce qui constitue une « norme » éthique, enfin et au moins autant, en raison du rôle exact que joue le sentiment au sein de sa définition de la rationalité, une attitude générale qui, au demeurant, rapproche plus Peirce de James qu'elle ne l'en éloigne. Car s'il est vrai que l'éthique est d'abord et avant tout « la théorie du contrôle de la conduite et de l'action en général afin de se conformer à un idéal »(OP2, 222), et s'il ne faut pas en conséquence *confondre* idéal de conduite et motivation à l'action, pour un pragmatiste, l'un ne saurait non plus aller *sans* l'autre.

2. REALITE DES NORMES ET SENTIMENT DE RATIONALITE

On l'aura compris: si Peirce juge indispensable d'évacuer du savoir les intérêts moraux, politiques ou religieux¹³, ou si, pareillement, Wittgenstein jugeait finalement que l'éthique était un sujet trop grave pour qu'on en parlât, c'est parce que, dans un cas comme dans l'autre, la *rationalité* elle-même doit pour chacun d'eux, obéir à des principes normatifs stricts¹⁴: Comme le rappelle Bouveresse au sujet de Wittgenstein, « il ne faut pas confondre le refus du rationalisme moral en tant que réponse "philosophique" à un problème de fondement avec le rejet de l'idée de morale rationnelle. Les idées de "raison", de "rationalité" ont elles-mêmes un caractère si directement et si profondément éthique qu'il

¹³ Voir notamment 1.236, 8. 143; 1. 43, 1.74, et RLC 153 sq.

¹⁴ Tiercelin 1993b 363 sq.

est difficile de dire *a priori* dans quelle mesure l'éthique peut être fondée sur la raison plutôt que l'inverse. C'est certainement en partie ce que veut dire Wittgenstein, mais chez lui, l'option en faveur de la rationalité, c'est à dire, selon sa propre expression, d'un certain *style de pensée*, est absolument radicale et sans compromission »(1973, 11).

Mais il y a évidemment plusieurs manières de concevoir ce que pourrait être une « morale rationnelle » ou ce que requiert une définition correcte de la « rationalité » tout court. Or sur ces deux points, les pragmatistes, qu'il s'agisse de Peirce, de James ou de Putnam ont apporté, par des approches souvent communes, des contributions tout à fait originales.

Car rejeter l'idée d'une science de l'éthique ne signifie pas renoncer à « chercher à construire une éthique », ainsi que le souligne James dans « Le Philosophe Moral et la vie morale », distinguant le philosophe engagé dans ce type de projet de celui qui « voudrait constituer à l'avance le dogme d'une éthique » mais aussi « de tous ceux qui s'arrêtent au scepticisme et avec lesquels il *refuse* d'être confondu ». Loin de considérer le scepticisme « comme un fruit possible de la science éthique », le philosophe moral « ne veut y apercevoir que le seul refuge laissé au philosophe découragé qui abandonne ses recherches et renonce à ses aspirations primitives » (WB 141, tr. 200). James entend donc « se maintenir sur le terrain dogmatique », ne laisser « aucune place au scepticisme philosophique systématique », et « en dépit de l'opinion du sceptique », prétendre « résolument poser en principe que la vérité existe et que la destinée de notre entendement est de la connaître ». Sur ce point, affirme-t-il : « je me sépare de lui absolument »(WB 20, tr. 32). Bref, « abandonner la doctrine de la certitude objective », ne signifie en aucun cas « renoncer à la recherche de la vérité : nous attachons notre foi en son existence et nous croyons toujours améliorer notre position à son égard en dirigeant systématiquement vers elle nos expériences et notre réflexion ». En vérité, considère James, ce qui sépare les « empiristes » (dont lui) des « scolastiques » est « une question d'attitude. La force de leur système réside dans le principe, l'origine, le *terminus a quo* de leur pensée ; la nôtre est dans le résultat, la fin, le *terminus ad quem*. Nous n'avons pas à rechercher d'où vient l'idée mais où elle conduit »(WB 23-4, tr. 37).

De même, si Peirce est réticent à l'égard d'une « science de l'éthique », il est en revanche de plus en plus convaincu de la possibilité d'une éthique pure, « philosophique »(OP2, 232), dont l'objectif serait non de « s'interroger sur les conditions de réalisation d'un but formellement accepté », mais de « s'interroger sur ce qui doit être recherché, *non* pour une raison, mais à l'origine de toute raison », en partant des faits d'expérience qui s'imposent à chacun de nous. Mais qui déterminera ce qu'est notre visée ultime (qui ne peut se réduire au « plaisir du moment ») ? Ni le logicien, ni le moraliste, mais le spécialiste en esthétique « dont le rôle est de dire quel est l'état de choses qui est le plus admirable en soi indépendamment de toute autre raison », et qui arrive donc en premier dans l'ordre hiérarchique des sciences normatives (2.197 ; OP2, 224-5).

On oppose souvent James à Peirce en soulignant à quel point la perspective de l'un est humaine, nominaliste, plus soucieuse des aspirations, satisfactions et émotions des individus concrets, là où Peirce adopterait une perspective plus lointaine, idéaliste, réaliste, conforme à son froid esprit de logicien, plus préoccupé d'édicter les normes de la seule rationalité logique que d'être attentif aux exigences éthiques légitimement dictées par l'émotion, le sentiment ou la compassion à l'égard d'autrui : sans sous-estimer d'importantes différences d'appréciation entre les deux pragmatistes (qu'ils furent les premiers à reconnaître bien que le plus souvent à minimiser), l'examen des textes suffit à montrer, comme Putnam en a lui-même pris peu à peu conscience, à quel point une telle vision des choses demande à être nuancée.

Pour Peirce comme pour James en effet, le projet d'une éthique a un sens, parce qu'il vise l'élaboration de fins à poursuivre et d'idéaux à réaliser, ce qui suppose dans les deux cas, de répondre à des exigences logiques aussi bien qu'esthétiques (WB, 66, tr. 96) et à une certaine aspiration à l'universalité. C'est même James (et non Peirce) qui invoque le terme de « système éthique » pour qualifier l'un des idéaux légitimes du « philosophe » moral et qui insiste, en décrivant la partie relevant de la « psychologie » du projet d'édification d'une éthique, sur le fait que l'on ne saurait limiter les

idéaux à réaliser à ce qui relève de la pure et simple « satisfaction » ou des plaisirs du moment. L'un comme l'autre montrent à quel point une telle visée serait aussi ridicule que peu conforme à ce que l'expérience nous invite à observer dans les comportements humains. Ainsi si « un grand nombre de nos idéaux humains...ont été associés à l'origine à des plaisirs corporels ou au soulagement de nos souffrances », remarque James, « on ne saurait expliquer d'une manière aussi simple la totalité de nos sentiments et de nos préférences » :

« Plus la psychologie étudie la nature humaine avec minutie, plus elle y découvre clairement des traces d'affections secondaires qui relient les impressions environnantes, soit entre elles, soit à nos impulsions, tout autrement que par ces associations de coexistence et de succession auxquelles s'arrêtent pratiquement toutes les prétentions de l'empirisme pur : Prenez la passion de l'ivrognerie, la timidité, la terreur des situations en vue, la tendance au mal de mer, les dispositions à s'évanouir à la vue du sang, la sensibilité aux sons musicaux ; considérez l'émotion produite par un spectacle comique, l'amour de la poésie, des mathématiques, de la métaphysique : aucun de ces états de peut être entièrement expliqué par l'association ni par l'utilité. Ils *accompagnent* d'autres états qui se prêtent assurément à cette explication, et quelques-uns d'entre eux sont les promesses d'utilités futures, puisque rien n'existe en nous qui ne comporte quelque usage ; mais leur origine découle d'une complication accidentelle de notre structure cérébrale dont les caractères primitifs ne laissent aucune place à la perception de telles discordances et de telles harmonies » (WB 143, tr. 202-3).

Or bon nombre de nos « perceptions morales » possèdent ainsi « l'intuition directe des affinités des choses, et entrent en rapport avec celles-ci en bravant les préventions de l'habitude et les présomptions de l'utilité. Du moment que vous dépassez les maximes morales vulgaires et rebattues, le *Décalogue* et l'*Almanach du pauvre Richard*, vous tombez dans des systèmes et des situations qui, aux yeux du sens commun, paraissent fantastiques et exagérées. Le sens de la justice abstraite que possèdent certaines personnes constitue une variation aussi excentrique du point de vue de l'histoire naturelle que le sont la passion de la musique ou celle des hautes spéculations philosophiques qui consomment l'âme de quelques autres. Le sentiment de la dignité intérieure qui s'attache à certaines attitudes mentales, telles que la paix, la sérénité, la simplicité, la véracité, et de la vulgarité essentielle inhérente à certaines autres, telles que la mauvaise humeur, l'anxiété, le ton important et méprisant, ne peuvent s'expliquer que par une préférence innée à l'égard d'une attitude idéale que l'on recherche pour elle-même » (WB 143, tr. 202-3).

James ne se lasse pas de revenir sur toutes ces « subtilités de la sensibilité morale » qui « dépassent le domaine des lois d'association » :

Les choses plus nobles ont un *meilleur goût*, et c'est tout ce que nous en pouvons dire. « L'expérience » de leurs conséquences peut nous montrer que les choses sont *nuisibles*, mais comment en ferait-elle ressortir le caractère *méprisable* et *vulgaire* ? Si un homme tue l'amant de sa femme, peut-on attribuer à des raisons de fait le dégoût que nous éprouvons à savoir que les époux se sont réconciliés et ont repris confortablement leur vie en commun ? Ou supposez que, dépassant les utopies de Fourier, de Bellamy et de Morris, on nous présente un monde qui assure à des milliers d'êtres un bonheur permanent à la seule condition qu'une âme isolée, à la frontière lointaine des choses, soit condamnée à mener une existence de torture et de solitude : n'est-ce pas une émotion d'une nature spécifique et absolument indépendante que celle qui nous fait comprendre, en dépit de la tentation offerte, le caractère hideux d'un bonheur accepté à ce prix ? D'où proviennent sinon d'un sentiment subtil de discordance, toutes les protestations récentes contre cette justice ancienne et traditionnelle fondée sur la vengeance ? (WB 144, tr. 204)

Comment comprendre ce sentiment subtil sinon en admettant que « des forces purement intérieures entrent ici en jeu. Les idéaux les plus élevés et les plus pénétrants sont révolutionnaires. Ils se présentent beaucoup moins comme les effets d'une expérience passée que sous l'aspect de causes probables d'une expérience future, de facteurs sont les circonstances environnantes nous ont appris à tenir compte » (WB 144, tr. 204). Mais plus encore, cela signifie non seulement « qu'il existe en notre pensée des rapports qui ne se réduisent pas à répéter les associations de l'expérience », mais aussi que « nos idéaux ont certainement des sources multiples. On ne les explique pas tous en leur assignant pour objet un plaisir corporel à acquérir ou une souffrance à éviter. Et nous devons féliciter l'école intuitionniste d'avoir constamment mis en valeur ce fait psychologique » (WB 144, tr. 205).

Opérant une classification des fins pour déterminer ce qu'est « le bien ultime »(OP2, 234), Peirce envisage de même la question de savoir si la satisfaction de ses besoins (comme celle, directe, de boire un verre d'eau) peut être tenue non seulement pour un bien ultime, mais même simplement pour un bien en soi. Assurément, si elle était possible, cette satisfaction du moment serait « parfaite » : Mais « combien d'années de purgatoire serions-vous prêt à endurer pour elle? ». Ne serait-ce pas précisément pas « la même chose que si cela était arrivé à un autre être, par exemple, à un moustique, à cette différence près que le moustique est notre voisin, un voisin pour qui nous avons un brin de sympathie, alors que cet instant isolé n'aurait vraiment aucune espèce d'existence? ». Autant dire « qu'une satisfaction absolument simple serait absurde » et ne « fait donc pas partie du bien » pas plus que n'en fait partie la satisfaction prompte et parfaite de « tous les instincts »(OP2, 233-6). S'il est donc plus vraisemblable que ce que nous visons, c'est « ce qui est désirable sans aucune raison » (OP2, 233) pas plus que les « discussions des moralistes », celles des psychologues » qui « nous renseignent sur l'anatomie et la physiologie de l'esprit ou du cerveau ne sont tout à fait adaptées à nos besoins », car « ils ne peuvent somme toute pas nous dire que quelque chose est désirable, si ce n'est pour telle ou telle raison »(OP2, 233). En revanche, si le problème majeur de l'éthique est non pas le bien mais « ce que je suis délibérément prêt à accepter comme l'énoncé de ce que je veux faire »(2.198), et si l'éthique est bien « une science des fins », il est clair non seulement qu'il est urgent de définir en quoi consiste l'idéal suprême à rechercher et d'autre part qu'il est impossible de fonder l'éthique sur la logique, puisque c'est au contraire la logique, laquelle s'occupe de la pensée comme activité délibérée qui dépend de l'éthique, laquelle à son tour repose sur l'esthétique(2.197), dont l'objet n'est ni le beau ni le goût mais l'analyse de la fin elle-même (1.580), de l'idéal que l'on serait prêt à accepter et auquel on voudrait délibérément se conformer, soit l'admirable *en soi* (OP2, 250-1). Mais qu'est-ce que l'admirable en soi ? « La Raison elle-même comprise dans toute sa plénitude, pour autant qu'on puisse la comprendre. Selon cette conception, l'idéal de la conduite sera d'exécuter la modeste fonction qui est la nôtre dans le déroulement de la création en contribuant à rendre le monde plus raisonnable chaque fois que, comme on dit vulgairement, cela *dépend de nous* qu'il en soit ainsi »(OP2, 249-253). Ce qui rend donc la logique et l'éthique « particulièrement normatives, c'est le fait que rien ne peut être soit logiquement vrai soit moralement bon sans que cela s'accompagne d'une certaine fin (*purpose*) »(OP2, 228). Mais il est tout aussi clair qu'il est « impossible d'être complètement et rationnellement logique si ce n'est sur une base éthique »(2.198). C'est là, considère Peirce, une conséquence directe du pragmatisme, « car si comme le pragmatisme nous l'enseigne, ce que nous pensons doit être interprété dans les termes de ce que nous sommes prêts à faire, alors sûrement la logique, ou doctrine de ce que nous devrions penser, doit être une application de la doctrine de ce que nous choisissons délibérément de faire, qui est l'éthique »(5.35).

Raisonnement logiquement, c'est en effet penser de façon contrôlée et délibérée; on peut donc parler de bons et de mauvais raisonnements, que l'on peut soumettre à la critique, dont nous sommes responsables, puisque, le pragmatisme le répète à l'envi, la façon de penser est indissociable de la manière de se conduire (5.534), et donc d'être guidé par un but ou un idéal (1.573) : « La conclusion d'un pouvoir de raisonnement doit se référer au Futur. Car sa signification se rapporte à la conduite, et comme c'est une conclusion raisonnée, elle doit se rapporter à la conduite délibérée. Mais la seule conduite contrôlable est la conduite Future »(5.461).

Si James n'inscrit pas sa propre démarche aussi explicitement que Peirce dans l'analyse de la conduite contrôlée et délibérée – encore qu'il ne cesse d'insister sur la nécessité de l'engagement actif et *volontaire* de l'agent éthique et donne maints exemples de ce en quoi il consiste –, il tient aussi pour caractéristique d'une « philosophie qui prétend à l'universalité » qu'elle « prévoie un Futur » et que ce futur tienne compte de nos « attentes et soit en accord avec « nos forces spontanées »(WB, 70-1, 102), si elle veut pouvoir se définir comme consistant à « satisfaire une aspiration »(WB, 154, 216) et adopter le point de vue « impartial » nécessaire à la hiérarchisation exacte de nos idéaux (WB, 154, tr. 218).

Si « la tâche spéciale que chacun devrait choisir pour sa vie, c'est une tâche définie, qui se présente clairement à lui et qu'il est bien en son pouvoir de réaliser »(OP2, 271-2), on comprend pourquoi il

importe de savoir raisonner, puisque raisonner c'est être « délibérément prêt à adopter la formule crue comme guide pour l'action »(5.27) et à déterminer un choix de normes et d'idéaux qui permettront d'organiser notre « conduite » (au sens kantien d'action rationnelle finalisée), tant il est vrai que « dire que nous vivons pour l'action, en tant qu'action, indépendamment de la pensée qu'elle comporte, serait dire que rien ne correspond à la portée rationnelle »(5.429). Mais comment, dans ces conditions, réconcilier ce qui apparaît comme une exigence des normes de la conduite et du raisonnement logique, à savoir la critique et le contrôle, et ce qui, nous venons de le voir, fait aussi partie intégrante du domaine de l'éthique : la sensibilité morale ?

Pour comprendre comment loin de s'opposer à la rationalité, la qualité de sentiment vient en quelque sorte l'habiter d'emblée, il faut partir de la conduite morale, de la manière dont elle se forme et des règles qu'elle se donne dans la poursuite de ses idéaux (OP2, 240). Il est ici fondamental de voir que la formation par « l'animal rationnel » qu'est l'homme de ses idéaux, suppose qu'il commence, en les examinant, par voir qu'ils ont une certaine qualité esthétique : « il juge belle (*fine*) cette conduite »; et même si sa notion est « grossière ou sentimentale », son « goût » se modifiera avec le temps et tendra à « s'harmoniser avec sa nature. » En second lieu, l'homme va faire en sorte que « ses idéaux soient cohérents entre eux, car l'incohérence lui est odieuse. » En troisième lieu, il va « imaginer quelles conséquences résulteraient de la pleine réalisation de ses idéaux », et se demander « quelle serait la qualité esthétique de ces conséquences. » Peirce souligne toutefois que si « ces idéaux ont été pour l'essentiel assimilés dès l'enfance », « ils ne s'en sont pas moins progressivement adaptés à sa nature personnelle, et aux idées de son cercle social, au fil d'une lente maturation plus que par des actes de pensée distincts. » C'est alors « en réfléchissant à ces idéaux » que « l'animal éthique » est amené à vouloir (*intend*) que sa propre conduite se conforme au moins à une partie d'entre eux – à cette partie à laquelle il croit complètement », à la suite de quoi « il formule en général, bien que de façon vague, certaines *règles de conduite*, ce dont « il peut à peine s'empêcher », qui ont pour effet de « minimiser les effets de négligences futures » ou « les ruses du diable en lui. » Mais « le fait de réfléchir à ces règles, ainsi qu'aux idéaux généraux qui les sous-tendent, a un certain effet sur ses dispositions, ce qui entraîne des modifications sur ce à quoi il est naturellement enclin. » Tout ce travail sur soi « va le conduire à examiner la manière dont il agira » et « conformément à ses dispositions », à former alors « une *résolution* (une sorte de plan ou « diagramme ») sur la manière dont il agira à cette occasion. » Mais tout ce parcours finit par « imprimer en sa mémoire » une leçon qui transforme la résolution en « détermination » qui permet de prévoir ce que sera sa conduite (OP2, 240-1). La formation (l'éducation) de la conduite suppose donc, dans ses différentes étapes, une part inconsciente, quelque chose de « caché dans les profondeurs de notre nature », mais aussi une prise de conscience des dispositions de conduite ainsi formées qui s'accompagne toujours d'une « qualité de sentiment particulière », ce qui explique que la résolution ne soit pas, ou rarement, quelque chose que l'on a « formé à l'avance » : c'est davantage le produit de « déterminations moins définies et néanmoins bien marquées de sa nature qui se développent à partir des règles générales de conduite formulées » de manière à produire « une disposition. » Mais à toutes ces étapes, et notamment lorsque l'on en vient à « sonder plus au fond » notre conduite, et à se demander si elle était en accord avec nos intentions générales, le jugement opéré s'accompagne d'un sentiment, et directement après de la reconnaissance que ce sentiment était plaisant ou douloureux, le sentiment étant « plus profond », s'il s'agit d'un sentiment de satisfaction et donc d'un sentiment plaisant (OP2, 243). C'est parce que la qualité de sentiment est à ce point présente dans la formation même de la conduite que les critiques que nous formulons marquent. Quand l'homme critique sa conduite, il ne s'agit pas de « simples éloges ou de condamnations en l'air. » Qu'il soit « content ou mécontent de lui, sa nature absorbera la leçon comme une éponge; et la prochaine fois il aura tendance à faire mieux que la fois précédente. »(OP2, 243) Mais le processus de critique et de contrôle suppose en outre que l'on passe en revue ses idéaux. Ici encore, cela n'a rien de formel car « ce n'est pas une tâche à laquelle on décide soudain de s'atteler et dont on se débarrasse. » On « brasse », on « digère » non pas dans sa « conscience » mais dans les

« profondeurs de son être raisonnable » les leçons de « l'expérience de la vie », ce qui permet d'établir des « tendances » « plus conformes à ce qui est adapté à l'homme » (OP2, 243-4).

On comprend mieux dès lors que dans « cette méditation personnelle sur l'adaptation (*fitness*) de ses propres idéaux, qui est de nature pratique », « les études purement théoriques de l'étudiant en éthique qui cherche à déterminer, à titre de curiosité, en quoi consiste l'*adaptation* d'un idéal de conduite, et à déduire d'une telle définition de l'adaptation ce que devrait être la conduite » comptent moins que « l'entreprise consistant à forger sa propre conduite » en visant ce qui est « favorable à la vie bonne » (*right living*)(OP2, 244). En revenant sur ce que sont « les phénomènes caractéristiques de l'action contrôlée », Peirce insiste sur le fait qu'ils ne sont pas forcément « *tous présents dans chacun des cas* ». Ainsi, « on n'a pas toujours la chance de forger une résolution ». Mais surtout, « la conduite est déterminée par ce qui la précède dans le temps, alors que la reconnaissance du plaisir qu'elle apporte est postérieure à l'action ». Contrairement aux logiciens allemands qui ont eu « le mérite de voir le rôle du sentiment et du plaisir, mais le tort de les considérer comme un simple moteurs de l'action », Peirce insiste sur le fait que le plaisir est plutôt une sorte de reconnaissance non discursive que nous dérivons de la réflexion que nous menons sur notre action. Le sentiment a en quelque sorte pour fonction de « fixer » nos émotions¹⁵. Notre sentiment de plaisir est un état cognitif qui participe à tout ce processus dans lequel, en définitive « l'homme *peut*, ou, si on préfère, est *contraint de rendre sa vie plus raisonnable*. Quelle autre idée que celle-là ... peut-on attacher au mot liberté? »(OP2, 244-5).

Comment s'étonner dès lors que les phénomènes du raisonnement, lequel est « pour l'essentiel une pensée placée sous le contrôle de soi » soient, dans leurs grandes caractéristiques, *parallèles à ceux de la conduite morale*, « bien qu'ils ne vous soient pas tout à fait aussi familiers que ceux de la morale, parce qu'il n'y a pas de prêtre derrière votre dos pour vous les garder toujours présents à l'esprit » ? Que notons-nous en effet ? Que « quiconque tire une conclusion rationnelle, non seulement pense qu'elle est vraie, mais pense qu'un raisonnement semblable serait juste dans tout cas analogue », autrement dit, la teste, la contrôle, l'approuve ou la désapprouve délibérément. Assurément, « toutes les inférences s'imposent à nous de manière irrésistible », « à l'instant même où elles nous viennent à l'esprit. » Néanmoins, « nous avons tous à l'esprit certaines *normes* ou schémas généraux de ce qu'est un raisonnement juste, et nous pouvons comparer l'inférence à l'une d'entre elles, puis nous demander si elle satisfait ou non à cette règle », c'est-à-dire si nous pouvons appliquer « cette formule générale applicable à des cas particuliers. » Ensuite, « si nous jugeons que notre norme de la raison juste est satisfaite, nous éprouvons un sentiment d'approbation, et l'inférence désormais paraît non seulement aussi irrésistible qu'auparavant, mais se révélera bien plus inattaquable par quelque doute que ce soit ». Sont donc bien présents les principaux éléments de la conduite morale : « le critère général conçu mentalement par avance, l'action efficace dans la nature interne, l'acte, la comparaison subséquente de l'acte avec le critère ». Or que sont « les idéaux d'une bonne logique » ? Ils sont en vérité « de la même nature générale que les idéaux d'une belle (*fine*) conduite. Comme eux, ils font intervenir la beauté de la conduite, sa cohérence, « l'effet que cela ferait d'appliquer parfaitement nos idéaux », les recommandations à suivre avec constance si l'on veut parvenir à la vérité, et même « une *intention* logique générale », ce sur quoi on n'insiste pas « pour la raison que la volonté n'intervient pas aussi violemment dans le raisonnement qu'elle intervient dans la conduite morale. » Pourtant les « normes logiques » fonctionnent comme les « normes morales » : elles commencent par s'imposer irrésistiblement à nous, et immédiatement après, nous les soumettons à la critique, les comparons à des

¹⁵ L'expression est de Savan 1981, 331. Comme lui, Hookway (2000, 238), Livet (2003) et R. A. Putnam (2003, 427) ont fait remarquer que Peirce défend une conception cognitiviste de l'émotion et du sentiment qui interdit notamment, quelle que soit l'importance que revêt pour lui de fonder nos réponses morales quotidiennes sur le sentiment, de confondre sa position en éthique avec de l'émotivisme (Hookway 2000, 228). Contrairement à l'émotiviste, Peirce refuserait toute position anti-réaliste et ne verrait aucune objection à décrire nos jugements éthiques comme des énoncés dotés d'une valeur de connaissance. Les sentiments peuvent être le véhicule de la connaissance la plus sûre. Ce sont au contraire en règle générale ce qu'il ne nous vient pas à l'esprit de mettre en doute (ainsi que nous l'enseignent les représentants de l'école écossaise du sens commun).

critères antérieurs, avec cette seule différence que, dans le raisonnement, il s'agit de normes ou de règles, et qu'une inférence désapprouvée par l'auto-critique est toujours instantanément réduite à néant, parce qu'il n'est pas difficile du tout de le faire, alors que dans le cas « de la conduite externe, nous nous contentons souvent de comparer l'acte avec la résolution » et ne « prenons pas à cœur la leçon de satisfaction ou d'insatisfaction qui n'influence guère la conduite future. » Mais pour finir, et même s'ils ne sont pas tout à fait aussi vifs, « tous les différents sentiments qui accompagnent les différentes opérations de la conduite auto-contrôlée accompagnent pareillement celles du raisonnement. » (OP2, 248-9)

Loin donc de s'opposer au raisonnement, la qualité de sentiment (aussi bien sous la forme esthétique du goût que sous celle du besoin, du désir, de la satisfaction et du plaisir), intervient à chaque étape de sa formation au point de créer des règles de conduites, des dispositions à agir, à prendre des résolutions, qui aussi irrésistibles soient-elles, parce que partie prenante de l'évaluation présente à chaque étape de notre expérience, n'empêchent pas que l'on s'en dégage dans le processus normatif, critique d'approbation ou de désapprobation qui accompagne tout aussi inévitablement la conduite.

Comme nous le savons, corrélatrice du pragmatisme relativiste aujourd'hui défendu par exemple par Rorty, est l'idée selon laquelle les normes sont nécessairement de deux sortes: ou transcendantes, bref transculturelles, ou le simple reflet de nos modèles culturels du moment. Rorty refuse les premières, et considère qu'une défense correcte de l'ère post philosophique qu'il appelle de ses vœux devra partir du fait que nos normes sont de part en part contingentes et investies par la convention. L'analyse des normes proposée par Peirce – qui incidemment fait remarquer qu'il « n'emploie jamais ce terme au sens de précepte, mais seulement au sens de *schéma (pattern)* que l'on copie » (OP2, 238) – régissant la conduite morale et le raisonnement (en logique comme ailleurs) a le mérite de montrer qu'une telle alternative est loin d'aller de soi¹⁶. Si les normes sont en un sens « irrésistibles » ou « évidentes », cela ne signifie pas qu'elles soient purement et simplement « dérivées » de notre nature ou réductibles à des traits psychologiques d'un système de croyances ou de conventions culturelles. Pas davantage ne sont-elles de simples lois ou prescriptions transcendantes que nous devrions suivre. Les normes logiques et éthiques sont normatives parce qu'elles relèvent de normes de la rationalité. Ce sont les règles que doit suivre un agent idéalement rationnel. Partant, ce n'est pas tant un trait qu'a de fait un système de croyance ou un agent qu'un trait qui régit notre interprétation d'un système de croyances rationnelles et de comportements des individus. En vérité, si nous ne supposons pas qu'un sujet ou agent a certains traits de « rationalité optimale », nous ne pourrions pas l'interpréter. Ainsi, nous présupposons, en suivant le principe de charité, qu'il a de bonnes chances de ne pas se contredire; nous comparons son raisonnement à ceux que nous connaissons, en nous demandant s'il satisfait aux règles et normes de la « raison juste ». Mais il importe de voir aussi que les normes telles que les conçoit Peirce, si elles ne se réduisent pas à des « dispositions » innées de la nature, et comportent bien cette part de prescriptivité sans laquelle elles ne pourraient fonctionner comme des impératifs, ne peuvent fonctionner comme normes que parce qu'elles s'appuient dès le départ sur les sentiments et les valeurs qui accompagnent le processus de leur élaboration. A cet égard Peirce est beaucoup moins proche qu'on n'a pu le dire (ou

¹⁶ J'avais abordé ce point dans Tiercelin 1993b, 375 sq. à propos des normes logiques, ainsi que dans Tiercelin 1997, soulignant notamment qu'à mon sens, le cheminement suivi ici par Peirce, assurément kantien, - Peirce se considérait lui-même comme « un pur kantien, progressivement conduit de force, par étapes successives jusqu'au pragmatisme » (5. 452) - correspondait plutôt à ce « chemin intermédiaire » envisagé (puis rejeté) par Kant entre les deux voies possibles de déduction des catégories (soit l'affirmation d'une origine empirique ou *generatio aequivoca*, soit le système de l'*épigénèse* de la raison pure, qui soutient que « les catégories du côté de l'entendement, renferment les principes de la possibilité de toute expérience en général »), à savoir celui d'un « système de préformation de la raison pure » c'est-à-dire d'un système qui conçoit que « les catégories ne sont ni des premiers principes *a priori* spontanément conçus de notre connaissance, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives (*Anlagen zum Denken*) qui sont mises en nous en même temps que notre existence et que notre créateur a réglées de telle sorte que leur usage concorde exactement avec les lois de la nature suivant lesquelles se déroule l'expérience » (Tiercelin 1993b, 335 sq. Cette interprétation, qui correspond à la vision incontestablement naturaliste mais non réductionniste que Peirce adopte à propos des normes, me semble toujours correcte.

que Putnam ne semble encore le penser 2002, 123 sq.) de positions comme celles défendues par Habermas et Apel, si tant est, comme Putnam le soutient, que leur objectif principal reste de développer une éthique reposant sur une opposition entre les normes et les valeurs (réduites à des préférences) et ne reconnaissant pour seules valeurs que celles qui auraient survécu à la « discussion » de la raison communicationnelle (2002, chap. 7). Si Peirce distingue bien les motifs de l'action des idéaux de conduite, la formation de la conduite morale indique clairement qu'a moins d'être habitées par des « motifs », ce qui veut dire non pas mues par des émotions mais *mises en forme* par des sentiments-dispositions supposant des évaluations, les normes ne pourraient pas vraiment conduire à l'action, fonctionner comme d'authentiques principes régulateurs, c'est-à-dire pas seulement comme des « espoirs » mais des espoirs « vivants » (7. 506) (l'équivalent peircien des « options vivantes » jamesiennes) ; et les idéaux risqueraient fort, alors, comme Peirce le dit parfois, en se moquant de l'impératif catégorique – ou de ce que James appelle aussi l' « inefficace de l'*a priori* » (WB 150, 212) – et des « apothicaires transcendants » (2. 113), de ne recevoir de notre part plus d'attention que celle que nous prêterions à « un hurlement irrationnel insistant », au « hullement d'une chouette », ou à « l'aboïement d'un cabot » (OP1, 375).

Autant dire que si nous n'avions pas ainsi confiance en nos sentiments, si nous n'avions pas une sorte d'accès phénoménologiquement immédiat aux normes rationnelles, quand bien même celles-ci reflètent bien des engagements cognitifs, nous serions complètement étrangers à toutes nos opérations cognitives, ce qui naturellement vaut non seulement pour l'éthique mais pour la conduite générale à mener dans l'enquête scientifique (Hookway, 2000, 241).

De ce point de vue, l'approche de Peirce n'est guère différente de celle par laquelle James analyse lui-même la formation du « sentiment de rationalité »¹⁷ que l'on ne pourrait comprendre si on le limitait à n'être autre chose qu'une « fonction mentale non contrariée », ainsi que Peirce décrit lui-même le passage de la croyance au doute et du doute à la croyance. Assurément, le « sentiment de rationalité » est bien cela : « tout d'abord un sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos. Le passage de l'incertitude et de la perplexité à la compréhension rationnelle » procurant « une agréable impression de soulagement et de plaisir » (WB, 57, tr. 83) : « sentir que l'heure présente se suffit, qu'elle est absolue, n'éprouver aucun besoin de l'expliquer, d'en rendre compte, de la justifier... En résumé, toutes les fois que le cours de notre pensée s'écoule avec une parfaite fluidité, l'objet de notre pensée nous semble rationnel au moins dans cette mesure » (WB 58, tr. 84). Pourtant, s'il se limitait à cela, le sentiment de rationalité se réduirait « tout simplement à l'absence de tout sentiment d'irrationalité » et aux plaisirs (purement théoriques) que procurent l'économie de l'effort mental » qui se traduit dans notre tendance à la généralisation, à l'extension, à la simplification et à l'identification. Il suffit de passer à « ce qui constitue le sentiment de rationalité dans son aspect pratique » pour voir comment nous parvenons à « une définition du monde qui restitue à l'esprit la liberté de son cours » tout en donnant « à ce monde une apparence rationnelle » (WB 66, 95). Que constate-t-on en effet ? Que « de deux conceptions également propres à satisfaire l'exigence logique, celle qui éveillera plus facilement les impulsions actives ou qui satisfera mieux d'autres exigences esthétiques, sera considérée comme la plus rationnelle et prévaudra à juste titre » (WB 66, tr. modif. 97-8). Dès lors, « si nous imaginons plusieurs systèmes et que tous satisfassent également à nos besoins purement logiques, chacun d'eux doit encore être passé en revue, puis approuvé ou rejeté par notre nature esthétique et pratique » (*ibid.*). Et si nous essayons de définir les « tests » de rationalité que ces parties de notre nature croiront devoir adopter, il semble évident tout d'abord qu'une « simple familiarité avec les choses est capable de produire un sentiment de leur rationalité », ensuite que « la contemplation quotidienne des phénomènes juxtaposés dans un certain ordre engendre la croyance à leur connexion, croyance aussi absolue que celle qui procéderait d'une cohérence réellement aperçue » ; car « expliquer une chose c'est remonter facilement à ses antécédents ; connaître une chose, c'est prévoir facilement ses conséquences. » C'est donc bien la pratique courante (*custom*) qui nous ouvre ces deux voies et qui est ainsi « la source du sentiment de

¹⁷ C'est un point sur lequel Hookway a aussi insisté, 1993 et 2000, 237.

rationalité qu'un phénomène peut susciter en nous »(WB 66-7, tr. modif. 98-9). En tant qu'elle « nous familiarise avec les différentes relations d'un objet, elle nous apprend à passer facilement de cet objet à d'autres, et dans cette mesure, revêt un caractère rationnel » (le principe de cohérence que souligne aussi Peirce), et en tant qu'elle nous met en rapport avec les conséquences futures, elle satisfait à « l'utilité de cet effet émotif de l'attente », sur lequel insiste la sélection naturelle et dont l'importance pratique est manifeste chez tous les animaux(WB 68, tr. 98-9), auquel elle donne un objet sans lequel « l'inégalité monstrueuse qui existe entre la faculté de connaître et l'univers total objet de la connaissance idéale » aurait pour parallèle « l'inégalité aussi monstrueuse qui sépare de l'univers la faculté d'agir »(WB 71, tr. 103). Comme on sait, l'objet que chacun se donnera ensuite, dépendra des différentes manières dont « les impulsions actives se trouvent mélangées chez les uns et les autres (WB 75, 109), et engagera en conséquence le type de « résolution » que chacun prendra selon son idéal de conduite : mais comme Peirce, James n'envisage pas que la formation générale du sentiment de rationalité suppose une bipartition entre ce qui relèverait des « impulsions actives » d'un côté, de l'intellect de l'autre. Car, ainsi qu'il l'observe à propos de nos opinions philosophiques, et quoi que nous puissions alléguer, c'est « notre être tout entier qui entre en jeu. » « L'intelligence, la volonté, le goût et la passion coopèrent ici exactement comme dans les affaires pratiques »(WB 77, tr. 112), ce pourquoi « la conception d'une intelligence qui exprimerait l'évidence en formules et les probabilités en fractions, est aussi inepte idéalement qu'elle est actuellement impossible »(*ibid.*).

Peirce et James insistent tous deux sur le fait que nous appuyer sur le sentiment, loin d'être en contradiction avec notre logique, est appelé par celle-ci ; loin d'être la marque de l'irrationalité, c'est le signe le plus sûr de notre sagesse et de notre rationalité. Comme l'a fort bien dit Hookway, « notre sens instinctif des actions et raisonnements auxquels nous devons nous fier peut refléter notre saisie de ce qu'on exige d'un agent rationnel. C'est pourquoi, selon Peirce, tourner le dos au contrôle de soi réfléchi lorsqu'il s'agit de questions vitales ne diminue en rien notre rationalité ni notre liberté. Le fait que nous soyons sentimentalement à l'unisson avec les exigences de la raison excède notre compréhension intellectuelle de ce qu'implique la rationalité » (Hookway 2000, 239), et c'est donc à l'éthique *et* à la logique d'expliquer toutes deux comment nos pratiques en un sens a-critiques nous mettent ainsi en harmonie avec la raison sans compromettre notre liberté.

Ainsi Putnam a tout à fait raison de dire que Peirce a parfaitement identifié un problème fondamental concernant la rationalité (MFR, 80sq.), dans le célèbre passage de la *Doctrine des Chances* où il examine le choix éthique auquel se trouverait confronté un individu entre tirer une carte d'un paquet contenant 25 cartes rouges, et une noire, ou bien tirer une carte d'un paquet contenant 25 cartes noires et une rouge, sachant que s'il tirait une carte rouge, cela lui procurerait, pour l'éternité la félicité, et à l'inverse que s'il tirait une noire, ce serait pour lui le désespoir assuré pour l'éternité. Quelle est en effet la réponse de Peirce ? Même si en termes probabilistes (fréquentistes), nous n'avons aucune raison de choisir plutôt l'un que l'autre dans un seul cas isolé, nous raisonnons en fonction de ce qu'il serait raisonnable de croire à long terme, et dans l'intérêt de la communauté dans son ensemble. En d'autres termes, bien que relativement à un cas individuel, considéré en lui-même, la probabilité ne puisse avoir de signification, « ce serait une folie de nier qu'il faudrait préférer le paquet contenant la plus grande proportion de cartes rouges, même si, étant donné la nature du risque, cela ne pourrait être répété »(W3, 281-2)¹⁸. Putnam revient à au moins deux reprises (TMFR 80sq., et WL 160-169) sur les arguments de Peirce et le loue pour sa perception de la « profondeur » du problème de l'objectivité en éthique : il a su montrer que les justifications qui y ont cours ne peuvent s'entendre en un sens uniquement instrumental et que « la rationalité instrumentale serait impossible s'il n'y avait pas des normes neutres dont la prétention à l'acceptabilité rationnelle n'est pas *simplement* dérivée du fait qu'elles nous aident à atteindre des buts particuliers un certain pourcentage de fois » (WL, 160). Mais il interprète la réponse de Peirce comme signifiant que « même lorsque je cherche à parvenir à un but (dans une situation où il y a de toute façon un risque) la décision rationnelle quant à ce que je dois faire pour atteindre mon but

¹⁸ Voir C. Hookway 2000, 236-249 et Tiercelin 2002a, 90 sq.

pratique dépend de ce que je reconnais la force contraignante de normes qui ne possèdent pas une justification instrumentale satisfaisante dans les termes de mes propres buts »(WL, 168). Partant, « les normes comme la règle d'utilité estimée ont été découvertes non pas par simples essais et erreurs, mais par *la réflexion normative sur notre pratique* »(WL, 168). Ce pourquoi « dire que quelque chose est rationnel n'est pas *simplement* le décrire en accord avec quelque algorithme ou autre. Si je dis que croire quelque chose ou agir d'une certaine manière est rationnel, alors, toutes choses égales par ailleurs, je *recommande* cette croyance ou ce genre d'action »(WL, 167). En d'autres termes, le choix pratique fait par la personne confrontée au dilemme de choisir dans un paquet de cartes, la carte qui lui apporterait le bonheur éternel dans un cas, et le désespoir éternel dans l'autre, ne peut se faire sur une base purement utilitariste (W3, 282). Ce qui nous guide dans notre choix, c'est assurément la norme utilitariste: agis toujours de manière à maximiser l'utilité estimée (règle fameuse de la théorie de la décision qui s'applique à la majorité de cas de ce genre) (WL, 161). Mais l'on ne pourrait comprendre le recours à cette règle si l'on ne présupposait pas que ce que poursuit une personne rationnelle, dans une action quelconque, c'est non pas son propre bénéfice, mais d'agir en accord avec la politique qui bénéficierait au bien-être de tous les êtres rationnels dans *l'infiniment long terme*: quelqu'un qui ne s'y intéresserait pas serait, dit Peirce, « illogique dans toutes ses inférences »(TMFR, 80-84). Ainsi, « on ne peut être rationnel que si l'on *s'identifie* psychologiquement à toute une communauté – en fait potentiellement infinie – de chercheurs »(TMFR, 83). Mais Putnam se dit aussi un peu « dérouté » par la solution de Peirce et doute que dans toutes nos actions (par exemple si l'on est soumis à la torture)(WL, 164), cette perspective altruiste et personnellement désintéressée (qui cadre bien par ailleurs avec les vertus « bouddhistes » d'abnégation de soi que prônait Peirce¹⁹) puisse valoir. Et il suggère que l'on résolve le problème éthique ainsi posé en faisant plutôt appel à « une obligation primitive et non dérivée d'une certaine sorte à être raisonnable...qui, contrairement à Peirce – n'est pas réductible à mes attentes sur le long terme ou à mon intérêt dans le bien être d'autrui ou à mon propre bien-être à d'autres moments »(TMFR, 84-5). Mais, comme l'observe Hookway (2000, 231-2), il n'est pas du tout sûr que Peirce fasse appel à ce genre de procédure réductive. En d'autres termes, l'altruisme n'est pas l'effet d'une justification ou d'un calcul rationnel : il apparaît plutôt comme *immédiatement rationnel*. La réflexion sur le bien de la communauté n'a aucun rôle dans notre usage des probabilités. S'il y a bien une « conception primitive de la rationalité », c'est donc au sens où le « principe social est *enraciné* dans notre logique », et où « ce même *sentiment* est impérativement exigé par la logique »(OP1, 106-7, nous soulignons), et cette « identification de ses propres intérêts avec la communauté » est davantage de l'ordre de ce que Peirce par moments n'hésite pas à appeler une « révélation » que de l'ordre de la prescription déontologique (OP1, 106 ; 287). Mais que ce sentiment soit de nature « logique » signifie par ailleurs, et c'est ici que Peirce se distingue de James, qu'il ne s'identifie pas à quelque « fusion » de soi avec autrui. S'il y a bien fusion, c'est avec ce que Peirce appelle la « raisonnabilité concrète », à quoi il donne d'ailleurs un nom : « l'agapisme », et pour lequel il lui arrive au demeurant de trouver des accents franchement « mystiques » : « La seule question d'une importance vitale, c'est mon *souci*, mon affaire et mon devoir — ou les vôtres ». Car « vous et moi — que sommes-nous ? De simples cellules de l'organisme social. Notre sentiment le plus profond prononce le verdict de notre propre insignifiance. L'analyse psychologique montre qu'il n'y a rien qui distingue mon identité personnelle, à l'exception de mes défauts et limitations — ou, si vous voulez, de ma volonté aveugle que je m'efforce au plus haut point d'annihiler. Ce n'est pas dans la contemplation de « questions d'importance vitale » mais dans ces

¹⁹ J'ai moi-même souligné l'importance de ces thème dans l'insistance peircienne sur la prééminence de la « survie » sur « l'identité personnelle », parfaitement en accord avec son réalisme sémiotique: ce n'est pas seulement la pensée, c'est l'homme tout entier qui est signe, ce qui veut dire que l'on a plus de chances de comprendre en quoi cette unité consiste en partant non pas d'un point de vue à la première personne (substance, conscience, ou autre unité psychologique), mais d'un point de vue à la troisième personne, i.e. d'une unité de symbolisation (7.592-594); partant non pas de quelque chose d'individuel ou de privé, mais d'une « détermination spéciale de l'âme générique de la famille, la classe, la nation, la race à laquelle il appartient... »7.592. En des termes proches de ceux de Derek Parfit *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984), Peirce considère ainsi que ce qui est le plus important, ce n'est pas l'identité, mais la survie. Cf. C. Tiercelin 1993b, 254 sq.

choses universelles dont traite la philosophie, les facteurs de l'univers, que l'homme doit trouver sa plus haute occupation » :

Courir après des « questions d'importance vitale », en considérant que ce sont les premières et les meilleures, ne peut conduire qu'à l'un ou l'autre des deux termes suivants — ou bien, d'un côté, à ce que l'on appelle, je l'espère injustement, l'Américanisme, le culte des affaires, la vie dans laquelle le courant fécondant du sentiment de génie s'assèche ou se rétrécit aux dimensions d'un ruisseau de petites choses comiques, ou bien, de l'autre côté, au monachisme, marchant dans ce monde, tel un somnambule sans un battement de cil ou de cœur si ce n'est pour autrui. Prenez comme lanterne pour guider vos pas la froide lumière de la raison et considérez vos affaires, votre devoir, comme étant la chose la plus élevée, et vous ne pouvez que vous appuyer sur l'un ou l'autre de ces buts. Mais supposons au contraire que vous embrassiez un sentimentalisme conservateur et que vous estimiez modestement vos propres pouvoirs de raisonnement au prix bien médiocre qu'ils atteindraient s'ils étaient mis aux enchères, alors à quoi cela vous mènera-t-il? Eh bien, *alors*, le tout premier ordre qui s'impose à vous — votre plus grande occupation et votre plus grand devoir — devient, comme chacun sait, de reconnaître une tâche plus élevée que la vôtre, *non* une simple distraction après l'accomplissement de vos tâches quotidiennes, mais une conception généralisée du devoir qui parachève votre personnalité en faisant en sorte qu'elle se fonde dans les régions voisines du cosmos universel... Ainsi, tandis que le raisonnement et la science du raisonnement proclament vigoureusement la subordination du raisonnement au sentiment, le commandement suprême du sentiment est que l'homme devrait généraliser ou, ce que la logique des relatifs montre comme étant la même chose, se fondre dans le continuum universel, ce en quoi consiste le vrai raisonnement. Mais ceci ne rétablit pas le raisonnement, car cette généralisation devrait se faire, non pas simplement dans les cognitions de l'homme, qui ne sont que le film superficiel de son être, mais objectivement dans les ressorts émotionnels les plus profonds de sa vie. En obéissant à ce commandement l'homme se prépare pour une transmutation dans une nouvelle forme de vie, le Nirvana joyeux dans lequel les discontinuités de sa volonté auront presque toutes disparu. (OP287-8)²⁰.

Toutefois, il faudrait se garder d'une vision excessivement « mystique » du logicien de Milford. Si Peirce insiste sur la nécessité pour le raisonnement de se fonder sur le sentiment et l'instinct, il insiste pareillement sur le *développement* permanent de l'instinct qui s'effectue à son tour sous les *contrôles* successifs de la raison. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles au demeurant, et quelle que puisse être par ailleurs la totale « inutilité vitale » des mathématiques, sur laquelle Peirce (comme Ramsey) ironise souvent (OP, 277-8), celles-ci lui semblent l'une des voies (bien qu'accessibles à « un petit nombre de vies ») par lesquelles se révèle le mieux l'idéal de raisonnabilité (OP2,274-5).

Aussi proches en définitive que soient, dans une large mesure, les analyses de James et de Peirce sur la réalité des normes et sur les relations entre sentiment et rationalité, restent entre eux d'importantes différences qu'il importe de ne pas sous-estimer. Assurément, James partage avec Peirce (mais aussi avec Apel) cette vision de l'éthique adossée à l'idée d'une communauté qui doit nous aider à parvenir à un ultime consensus, et reste très peircien dans l'attitude à adopter à l'égard de la science ; mais il souligne aussi à quel point une telle attitude est impossible à suivre dans le cas des situations individuelles pratiques où ne se joue pas « le jeu de la vie pour éviter une perte, mais bien pour acquérir un gain ». Aussi « l'ordre que nous donne la science de ne rien croire qui ne soit vérifié par les sens », est-il « tout au plus une règle de prudence destinée, à la longue (*in the long run*), à augmenter nos chances de voir juste et à réduire les possibilités d'erreur ». Mais « si l'on obéissait à cette règle dans chaque cas particulier, la vérité échapperait souvent ». Une fois encore, « dans l'ensemble, il vaut encore mieux s'y conformer régulièrement, car on est assuré de balancer les pertes par les gains. Il en est ici comme des principes du jeu et de l'assurance qui sont basés sur des probabilités et qui nous garantissent contre telle perte de détail, moyennant une couverture afférente à l'ensemble des risques ». Mais « le pari philosophique n'est possible que s'il embrasse un très long espace de temps, et c'est pourquoi il

²⁰ Même si Peirce envisage que « la généralisation du sentiment puisse se faire sous différents aspects », par exemple sous celui de la poésie qui « est une espèce de généralisation du sentiment et, dans cette mesure, « la métamorphose régénératrice du sentiment », il considère que « la généralisation complète, la régénération totale du sentiment, est la religion, qui est la poésie mais la poésie achevée. (OP2, 289). S'il est vrai que l'insertion du religieux comme chez James est ce à quoi conduit *in fine* le sentiment logique, Hookway a raison de faire remarquer que l'analyse que fait Peirce du sentiment logique en est distincte et joue un rôle fondamental dans la conception peircienne de la rationalité (Hookway 2000, 245). Il n'est pas sûr qu'on puisse en dire autant de James et de la manière dont la « foi » intervient dans les procédures mêmes de la justification et dans l'idée de « création de vérités. »

demeure inapplicable à la question de la foi religieuse telle qu'elle s'adresse à l'individu. Celui-ci ne joue point le jeu de la vie pour éviter une perte, puisqu'il n'a rien à perdre, mais bien pour acquérir un gain, et il doit se décider maintenant ou jamais, car le cours infini du temps qui se déroule pour l'humanité n'existe pas pour lui. Qu'il doute, qu'il croie, qu'il nie, il court toujours un risque : du moins faut-il lui reconnaître le droit d'en choisir la nature »(WB, 79, tr. 114 note).

Par ailleurs, que serait la communauté sans les forces des individus qui la composent ?

« Un organisme social quelconque, petit ou grand est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. Partout où un résultat cherché est obtenu par la coopération de plusieurs personnes indépendantes, l'existence positive de ce résultat est la simple conséquence de la confiance mutuelle préalable des parties intéressées. Un gouvernement, une armée, une organisation commerciale, un collège, une société athlétique n'existent qu'à cette condition, faute de laquelle non seulement on ne saurait rien accomplir, mais encore rien tenter. Un train entier de voyageurs d'une bravoure individuelle moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine qu'aucun secours ne saurait prévenir ; si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement, et le pillage serait impossible. Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement»(WB, 29, tr. 45).

Comme le souligne Putnam, James dont « la motivation, du début jusqu'à la fin, fut en dernière analyse éthique »²¹ insiste plus que Peirce sur le lien nécessaire à réaliser entre nos obligations et les revendications des personnes *concrètes* et développe en ce sens l'attitude éthique la plus appropriée²², en soulignant cette double nécessité de faire appel, dans nos choix pratiques, à « une obligation *non dérivée, primitive* de quelque espèce d'être raisonnable » (TMFR, 84-5) et de faire le lien entre les obligations et les personnes concrètes²³. « Même en épistémologie et en métaphysique, ce qui guide James, c'est d'abord le souci qu'il a des êtres humains comme de membres interdépendants d'une communauté qui guide chacun de ses pas (RHF, 401sq)²⁴, qui impose de suivre « un principe fondamental, quasiment *a priori*: les faits relatifs à ce qui rendra ou non heureux les êtres humains sont importants pour déterminer ce que sont dans le détail nos obligations»(RHF, 402). Ce principe est que « non seulement une obligation ne saurait exister sans une revendication réelle faite par une personne concrète, mais qu'il y a obligation partout où il y a revendication²⁵.» Mais ce n'est pas un algorithme qui satisfera ces demandes: nous devons plutôt chercher à « attribuer le degré le plus élevé aux idéaux qui *trionnent au prix des moindres sacrifices*, ou dont la réalisation entraîne la destruction du plus petit nombre possible d'autres idéaux »(WB 155, tr. 220). Il nous faut donc constamment soumettre nos principes à la correction, au vu des expériences nouvelles que nous faisons²⁶. Quels que soient nos choix et la sincérité de nos efforts, nous devons toujours « écouter les cris des blessés »: chercher « une conception du monde, c'est-à-dire une position métaphysique et épistémologique, qui fasse place et donne sens à notre vie morale ». C'est en cela que réside « l'impulsion morale » de James (WB 135, tr. 191-2). Aussi le nominalisme humaniste de James attire-t-il plus Putnam par sa « modestie » et son « humanité » : pour James, la vérité, humainement parlant, est tout ce dont nous disposons (RHF, 409 et 413).

²¹ RHF, 401. R. G. Meyers 1998, 346-365 a contesté cette interprétation en notant que James n'a écrit qu'un seul texte sur l'éthique « Le philosophe moral et la vie morale »; voir la réponse de H. Putnam et R. A. Putnam 1998, 366-381.

²² Voir Tiercelin 2002a, 92-96.

²³ Depuis RTH, les textes de Putnam consacrés à l'éthique ainsi qu'au lien entre le pragmatisme et la morale n'ont fait que croître: TMFR, Lectures III, IV; RHF, chaps. 10 à 16; Rph, chaps. 5, 7 et 9; WL, partie III ; CFVD, 2001 ; EWO, 2004.

²⁴ Ce qui ne l'empêche pas de pourfendre la « charogne » subjective (136, tr. 194.) associée dans son esprit au romantisme.

²⁵ « Les moralistes et la vie morale », trad. fr. modif., 210; cité par Putnam (*ibid.*). Putnam observe à ce propos que si l'on trouve de fortes résonances utilitaristes dans l'éthique jamesienne, on y trouve aussi, comme chez Peirce, de forts accents kantien (RHF, 402).

²⁶ Voir aussi « Le Dilemme du déterminisme », in WB 116, tr. 165.

Par ailleurs, tout comme Peirce, James est convaincu que le recours à la « communauté » ne peut « suffire » : La vérité d'une secte khomeyniste n'est pas digne de ce nom, parce qu'elle ne réagit à rien si ce n'est à la volonté du leader (RHF, 420). Car pour les deux pragmatistes, nous sommes, pour reprendre l'expression de S. Blackburn, des « animaux éthiques », ce qui veut dire, « non pas que nous nous comportons naturellement bien, ni que nous ne nous cessons pas de nous dire les uns les autres quoi faire », mais que « nous hiérarchisons et évaluons, et comparons et admirons, et revendiquons et justifions »(2001, 4). Mais un « climat éthique » est en effet « une chose bien différente d'un climat *moraliste*. En fait l'une des marques d'un climat éthique peut être l'hostilité à la moralisation, qui est relativement déplacée ou mal formée»(2001, 3). Ce point est fondamental car il permet de comprendre pourquoi le rejet par les pragmatistes du rationalisme moral et leur volonté conjointe d'affirmer la réalité de valeurs et de normes éthiques vont de pair avec la revendication de la possible *objectivité* de l'éthique. Ce pourquoi, comme le répète James, il n'est d'autre moyen que de refuser l'idée, inhérente au scepticisme, selon laquelle, dans le domaine de l'éthique, nos jugements pourraient se passer, d'un « standard » extérieur de vérité, ne pas viser à « l'impartialité » (laquelle impose au philosophe moral qui s'engage, de veiller à ne pas privilégier son propre idéal). Comme le dit James au début de *La Volonté de croire* : « Nous voulons une vérité, nous avons besoin de croire que nos expériences, nos études et nos discussions doivent continuellement améliorer notre position à son égard ; et c'est sur cette idée que nous concentrons toutes les forces de notre combat intellectuel »(WB 19, 29).

Refuser le dualisme de la raison et du sentiment, le dualisme de la logique et de l'épistémologie d'une part et de l'éthique de l'autre, revendiquer la possibilité d'une éthique dans laquelle les notions de vérité, d'objectivité, de normativité mais aussi d'expérimentation et de faillibilité continuent non seulement d'avoir un sens mais de s'imposer, sans qu'il faille pour autant les fonder sur telle ou telle définition essentielle du bien, telle ou telle faculté *a priori*, ou renoncer à la présence de valeurs, d'émotions et d'intérêts, tels sont incontestablement les enseignements majeurs du pragmatisme classique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'en les reprenant et en les amplifiant, Putnam se soit senti de plus en plus proche de lui. Pour évaluer la pertinence de l'éventail des réponses pragmatiste au défi que pose le scepticisme à l'éthique, il convient donc de prendre la mesure de la contribution putnamienne à la question.

3. PUTNAM ET LE DEFI SCEPTIQUE

L'un des arguments couramment invoqués par les sceptiques pour justifier la force de leur position en éthique consiste à prendre appui sur le fait qu'en éthique plus qu'ailleurs, et notamment qu'en science, il est impossible de mettre un terme aux controverses, de parvenir à un consensus et d'envisager d'invoquer la vérité ou l'objectivité, parce que, en éthique, se jouent non pas des faits, des croyances, ou des arguments rationnels, mais des désirs, des préférences, des projections et des valeurs nécessairement subjectives, ainsi que des pratiques qui varient au gré des cultures, des traditions et bien souvent des religions.

Dans toute son œuvre, jusqu'à ses tout récents écrits, Putnam ne s'est pas contenté de dénoncer la fausseté de telles conclusions et leurs « conséquences réelles » désastreuses au XXe siècle (CFVD, 1) : il s'est employé à en démonter les présupposés et les mécanismes, lesquels portent, pour l'essentiel sur les illusions suivantes que Putnam attribue, pour la plupart d'entre elles, à ses premiers maîtres, les positivistes logiques. Tout d'abord une représentation erronée de la « science », de ce qui pourrait la séparer de l'éthique ou plus généralement des sciences humaines. La science est un domaine dans lequel se jouent autant de valeurs (cognitives, épistémiques, éthiques), d'appréciations (*valuings*) et d'évaluations (*valuations*) que de faits « purs » ou de descriptions « neutres » (si tant est du reste que ces termes aient un sens). Il n'y a pas lieu de réserver à la science (et plus précisément aux sciences formelles et aux sciences de la nature) le monopole des termes de « connaissance » et d'objectivité ni même d'expérimentation. De même qu'il faut revoir en conséquence nos conceptions de ce qui constitue une « explication », il faut élargir la notion de « rationalité », renoncer à une certaine image la présentant

comme essentiellement instrumentale ou naturalisée ou simplement neutre, mais il faut aussi cesser de lui chercher un « fond » (et ici Putnam vise plus directement Habermas ou Apel), ou s’imaginer qu’elle soit *purement* régie par les normes de la « discussion » et de la « communication », les valeurs ne jouant en la circonstance qu’un rôle d’invité qui aura dû présenter, avant d’être accepté, sa carte de visite. Plus généralement, joue un rôle central dans la prégnance de toutes ces confusions, une dichotomie que Putnam n’a de cesse, dès les années 80 et jusqu’à ses tout derniers livres, de dénoncer : celle, tenace que l’on établit entre les faits et les valeurs. Voyons cela de plus près.

Très tôt en effet²⁷, Putnam stigmatise la tendance qu’a eue la pensée européenne du XXe siècle à « tracer une ligne stricte entre les sciences dites “nomothétiques” telles que la physique, et les sciences dites idéographiques ou herméneutiques, telles que l’histoire » (PP3, 298), tendance qui chez Weber a eu pour effet de « limiter la seule “méthode” spécifique des sciences de l’homme, la “Méthode du *Verstehen*”, à l’intuition sensible de l’historien des désirs et croyances de diverses personnes historiques et des “idéa-types” sur la base des données historiques empiriques. » Contrairement à Weber, « Habermas a suggéré qu’il peut y avoir un établissement rationnel des valeurs elles-mêmes, et il a rattaché cette idée à l’idée de rationalité herméneutique en suggérant que des valeurs rationnellement étayées peuvent être dérivées de l’idée de situation dialogique idéale. » (PP3, 299) Mais en dépit de leurs différences, Weber et Habermas tombent tous deux dans le même *nihilisme*, car « le prix à payer » est de « concéder que les positivistes ont pour l’essentiel donné la bonne description des sciences naturelles », les disciplines dites « nomothétiques ». Or le fait est que, « contrairement au moins à Habermas, la méthode de vérification dans les sciences naturelles ne consiste pas simplement à dériver des prédictions testables de la forme : Si vous faites A, alors vous devez obtenir le résultat B, et effectuer des expérimentations. » (PP3, 299) Pour au moins trois raisons : la première, parce que sans quelque notion informelle de *plausibilité* ou de *rationalité*, il serait impossible de décider *quelles théories il est rationnel en aucune manière de tester* et *quelles théories il est rationnel de refuser de ne serait-ce que tester*. Il n’y aurait tout simplement pas de rationalité scientifique » (PP3 299-300). « Si nous le nions, comme le fait Popper, et soulignons que la rationalité scientifique n’est rien d’autre que le fait de tester de façon systématique certains énoncés “si-alors” (et de rejeter les théories qui impliquent les faux), alors nous donnons une image déformée du nomothétique lui-même » (*ibid.*). En second lieu, « même lorsqu’une théorie a survécu aux tentatives de la falsifier, il est très facile de penser à un nombre indéfini d’autres théories qui conduisent aux mêmes prédictions pratiquement testables que cette théorie. » Sans des critères méthodologiques éliminant certaines théories pour des raisons de (manque de) simplicité, (manque de) cohérence, ou parce qu’elles postulent des entités qui ne sont pas suffisamment observables, et ainsi de suite, on ne choisirait jamais la moindre théorie scientifique sur la base de l’expérimentation. Une fois encore, « l’idée que ce que Habermas appelle “la rationalité moyens-fins” est une chose toute faite et totalement erronée » (*ibid.*)²⁸.

²⁷ On trouvera un traitement plus développé de ces différents points in Tiercelin 2003b, 130-132.

²⁸ Dans *Words and Life*, “A Brief Comparison of Dewey and Habermas” (WL, 232-233), Putnam met en garde contre la tentation d’identifier la notion deweyenne d’« intelligence » avec le concept habermasien de « rationalité instrumentale » énoncé dans *Connaissance et Intérêt*. (voir PPNR, .77 : « Il y a quelque chose sur quoi insistait Kant, et que Habermas a tout bonnement supprimé, c’est que la science théorique n’est pas instrumentale. On ne peut pas ramener la science à une technologie. C’est là quelque chose que Habermas semble conserver de Heidegger »). Nous sommes, selon l’anthropologie de Habermas, des « animaux qui transcendent la convention » (WL, 232). « Même s’il y a beaucoup de justesse dans cette anthropologie philosophique », note Putnam, « son schéma en est trop rigide (c’est ce que penserait Dewey). Il a toutes les allures d’un dualisme (en dépit de ses trois composantes) ». Par ailleurs, « la raison n’est certainement pas une faculté toute d’un bloc », c’est « une aptitude, ou disons un complexe d’agissements humains qui...ont un air de famille. » (PPNR, 76-77) « La raison n’a pas une unité de forme platonicienne, elle n’est pas Un dans le multiple: rechercher l’*essence* de la raison me semblerait une erreur. En contrepartie, nous ne cessons jamais d’apprendre ce qu’est la raison. » Si Putnam considère qu’à bien des égards ses conclusions rejoignent celles de Habermas « mon recours préalable à l’investigation plutôt qu’à la communication, explique-t-il, fait que je m’appuie sur des prémisses sans doute plus empiriques qu’il ne le fait en vue de développer pas à pas l’argumentation, mais sans nul doute, je le rejoins, lorsqu’il dégage les procédures que devrait suivre une politique démocratique » (PPNR, 82-83). A plusieurs reprises, Putnam a (ainsi que Habermas lui-même) insisté sur leurs points communs (voir par ex. *La pensée postmétaphysique*, Francfort, Suhrkamp, 1988, 174, où Habermas dit rejoindre

Mais Putnam invoque une troisième raison : « Il y a des théories scientifiques qui ne sont pas du tout acceptées sur la base de prédictions testables, les théories qui sont en un sens “historiques”, bien qu’elles n’impliquent pas d’herméneutique, *i.e.* l’attribution de croyances ou de désirs à des agents humains. C’est le cas par exemple de la théorie darwinienne de l’évolution par sélection naturelle, qui implique des prédictions non testables, mais qui est acceptée précisément pour des raisons de cohérence de l’explication qu’elle donne à la spéciation, et pour la fécondité des questions auxquelles elle a donné lieu ».

En définitive, « le désir de reconnaître que la rationalité est bien plus large que la conception positiviste intolérablement étroite (en fait auto-réfutante) qui en est donnée est éminemment louable; mais l’on ne peut parvenir à une conception correcte de la rationalité en collant ensemble une analyse positiviste de la rationalité dans les sciences “nomothétiques” et une vague analyse de la rationalité dans les sciences “idéographiques”. Une meilleure approche serait de commencer par reconnaître que l’interprétation, en un sens très large du terme, et la valeur sont impliquées dans la notion de rationalité dans tous les domaines»(*ibid.*).

Habermas « pointe donc dans la bonne direction », lorsqu’il pense que « notre notion de cohérence est étroitement liée à l’image que nous nous faisons d’une intelligence spéculative idéale, et que celle-ci à son tour est liée à notre idée de l’épanouissement humain total ». Mais Putnam avoue ne pas voir « ce que l’on gagne à chercher à dériver toute notre conception de l’épanouissement humain d’une activité humaine, aussi importante et centrale que puisse être cette activité humaine, aussi centrale même comme activité, que le dialogue humain » (PP3, 300-301).

Dès cette époque, Putnam en tire certaines conclusions sur le sens à donner aux sciences du *Verstehen* : d’abord, la physique doit reposer sur le *Verstehen* autant que les sciences sociales. Ensuite,

Putnam dans le camp de ce qu’il appelle « l’humanisme de ceux qui prolongent la tradition kantienne, et qui tentent de sauvegarder, au moyen de la philosophie du langage, un concept de raison sceptique et postmétaphysique, mais non défaitiste » : ainsi 1) sur la fausseté de la dichotomie fait-valeur, 2) dans l’idée que « les positions sur la question “abstraite” de l’objectivité morale ont des effets réels sur le monde, et qu’il peut y avoir un fondement rationnel pour une position éthique » et donc dans la nécessité de défendre l’idée d’objectivité morale (RHF, 412-414 ; WL, 152)3) ; 3) dans la conviction que (point sur lequel Apel, en lecteur de Peirce, le rejoint aussi) la notion d’énoncé justifié ou garanti implique une référence implicite à l’idée de *communauté* (TMFR, 53) et qu’un énoncé pleinement justifié est un énoncé qui peut résister à des *tests* et à la *critique* et dot être mené. Mais en dépit de ces points communs, Putnam continue de résister à la tentation pour certains de ramener sa position à celles de Habermas ou de Apel (PNNR, 73; TMFR, 53-56 ; RHF, 412, -414; WL, 151, 270, 232-233, CFVD, chap.7 ; sur Apel, voir RHF, 413, WL, 496-497, CFVD, chap.7. Si Habermas et Appel démontrent, comme lui, la nécessité de lier nos valeurs d’égalité de liberté intellectuelle et de rationalité, Putnam dit en tirer pour sa part une « morale plus aristotélicienne que kantienne »(TMFR, 56-7). 1) Il ne cherche « absolument pas à constituer un édifice qui reposerait sur un point d’origine comme cette raison dont Habermas estime qu’elle est implicite à la communication, la raison communicationnelle : « Vouloir énoncer quelque chose comme la raison communicationnelle, c’est à mes yeux, encore vouloir donner *le fond de la raison* »(PNNR, 72), en un mot « entrer dans une démarche métaphysique ». 2) La raison est non pas ternaire, mais a, comme toute idée vivante, « plusieurs racines séparées. » L’une des leçons du pragmatisme est en outre que si le faillibilisme est nécessaire, il l’est aussi en éthique, où il faut mettre ses idées à l’épreuve (PNNR, 72-73). Or et peut-être est-ce ici l’influence de Apel (*Monsieur a priori*, comme l’appelle Putnam (PNNR, 73) qui intervient, « la raison communicationnelle ne peut être au fond qu’une structure qui, dans sa totalité, est destinée à fonder la vérité *a priori* ». 3) Enfin, dans CFVD, Putnam insiste sur le fait que Habermas donne aux valeurs un rôle secondaire, et ne voit pas que « sans notre complexité humaine de *valeurs*, il n’y a pas de vocabulaire pour les *normes* (CFVD, 119). Quelle que soit l’immense valeur et importance de l’éthique de la discussion – qui contrairement aux contresens de certains de ses détracteurs, ne signifie pas cette « situation idéale de discours » que l’on atteindrait à tel ou tel moment et qui pourrait ainsi constituer une sorte de « cour d’appel » dernière, mais se présente beaucoup plus, dans l’esprit de Habermas comme « une règle pour mener nos désaccords inévitables ou les règles de premier ordre qui devraient régir notre conduite », ce qui fait de Habermas, dit Putnam un « philosophe moral kantien minimaliste » (CFVD, 116) – elle ne peut pas constituer le « tout » de l’éthique : « si le verdict correct, dans une dispute éthique, de ce à quoi l’on parvient dans une situation de discours idéale, veut simplement dire que l’on y parvient *si les parties en présence sont idéalement moralement sensibles, imaginatives, impartiales, et ainsi de suite*, alors c’est là une affirmation purement « grammaticale » ; elle ne donne aucun contenu à la notion de « verdict correct dans une dispute éthique » que cette notion ne possédât pas indépendamment »(CFVD, 128-9).

prétendre que le *Verstehen* relève du « contexte de découverte » et non du « contexte de justification » est une erreur: « Admettons que ce que nous “savons” par empathie n’a pas à être contrôlé, et n’est donc pas de la *connaissance*. Il ne s’ensuit pas que ce soit *seulement* de l’“hypothèse”. Un défenseur intelligent du *Verstehen* dans les sciences sociales doit (contre E. Nagel et *alii*), défendre l’idée que le *Verstehen* est une source de *probabilité antécédente* »(MMS, 75). De façon générale, « scienticiser » les sciences sociales est une confusion et une source de confusion. Il faut donc accepter la diversité et la continuité dans les études humaines et sociales, entre les sciences empiriques en sociologie, par exemple et en histoire (non plus conçue comme consistant en « lois » et « conditions initiales »); et entre histoire et sociologie, d’un côté, et entre essai politique et culturel de l’autre. Les sciences sociales pourraient devenir en partie plus « littéraires » : dans certains cas, le seul consensus, note Putnam, « pourrait devenir celui des sages. Doit-on regretter que les sciences sociales ne puissent espérer de façon réaliste ressembler aux sciences physiques? Ce serait comme regretter le fait que nous ne puissions nous comprendre nous-mêmes et entre nous, comme le physicien comprend l’oscillateur harmonique (ni, ce qui est sûrement très différent, la manière dont Dieu pourrait nous voir). Si nous sommes voués à n’avoir ni un point de vue d’ordinateur ni un point de vue divin, de nous-mêmes, est-ce un si terrible destin? Nous sommes des hommes et des femmes et cela suffit à notre bonheur. Tâchons de préserver notre humanité, entre autres choses, en prenant un point de vue humain de nous-mêmes et de la connaissance que nous avons de nous-mêmes » (MMS, 77).

Tout cela demande donc que nous revenions sur l’image que nous nous faisons de la science et sur la supposée stricte démarcation entre science et non science, comme sur la supposée suprématie de la science par rapport à d’autres formes de connaissance. Putnam l’avait déjà souligné dans *Meaning and The Moral Sciences*. Il le rappelle dans *Words and Life* : il y a en fait beaucoup de vague dans le concept de « science empirique »(WL, 481, 490-1). Un coup d’œil à l’histoire montre que le modèle de la rationalité²⁹ qui s’y exerce n’est pas le seul modèle du test, de la confirmation ou de l’infirmité : croire qu’il n’y a qu’une méthode scientifique, c’est s’abriter derrière le « fétichisme » de la méthode (TMFR, 72). Ignore-t-on que la science ne saurait se soustraire à des présupposés métaphysiques ou esthétiques (TMFR, 75-76), qu’elle obéit à des valeurs telles que la « cohérence » ou la « simplicité » et présuppose toujours des connaissances non scientifiques « informelles »(MMS, 72, 76, 84), qu’elle recherche, dans ses explications, non seulement la vérité, mais la pertinence (MMS, 42), qu’elle est toujours « relative à nos intérêts », bref, qu’elle s’inscrit toujours dans un « espace pragmatique »(MMS, 44-5) où elle déploie toutes les ressources de l’imagination : tant il est vrai que dans le raisonnement, on doit faire place aux évidences impondérables, « travailler sur des images »(WL, 270), qui sont souvent, faute de théories, la seule chose dont nous disposons (PNNR, 64), faire appel au besoin à des procédés littéraires (comme le fit toujours Darwin pour présenter ses théories, RHF, 424), apprendre à « corriger notre jugement »(WL, 270).

En un mot, la science implique tout autant une connaissance *pratique* qu’une connaissance *théorique*(MMS, 85) : « La physique peut reposer sur le *Verstehen* tout autant que les sciences sociales »(MMS, 74), ce pourquoi il est si nécessaire de lier la science à sa signification pratique et

²⁹ Il faudrait naturellement rattacher ceci aux analyses que Putnam mène sur le concept de rationalité lui-même, ainsi que sur celui de « signification ». Putnam reconnaît qu’il s’agit « un concept difficile à cerner » ; mais cela n’a rien d’étonnant car si la rationalité repose sur des talents (*skills*) complexes plus que sur des dispositions, on comprend qu’il soit difficile d’en faire la théorie (MMS, 70), PP3 (int., xviii, 20, 113-114), vain d’en chercher l’essence » ou « le fond ». En tout cas est vouée à l’échec toute théorie qui représenterait la « rationalité ou « l’acceptabilité rationnelle »(notion que Putnam fait très tôt « marcher main dans la main » avec celle de vérité), soit comme une méthode de tests qui suivrait une liste de critères, de canons ou d’algorithmes, soit sur le modèle d’une organisation biologique ou fonctionnelle de l’être humain visant à libérer la rationalité de son aspect normatif et intentionnel en la réduisant à des termes biologiques -du genre d’ailleurs de celle que Putnam eut tendance à suivre lors de sa période « fonctionnaliste » - soit encore en termes de fiabilité. Mais tout aussi réductionniste est la conception des relativistes contemporains tels Feyerabend ou Kuhn pour qui la rationalité se ramène à « ce que dit notre culture locale » : « La théorie selon laquelle la réalité est définie par un programme d’ordinateur est une théorie scientiste inspirée par les sciences exactes ; la théorie selon laquelle elle est définie par les normes culturelles locales est une théorie scientiste inspirée de l’anthropologie. » (RTH 142-3 ; PNNR, 21-22). Voir Tiercelin 2002a 78 sq.

sociale (MMS, 92). Rendre possible le concept de « connaissance non scientifique », appliqué à la philosophie, à l'esthétique, à la littérature (MMS, 83 sq.), telle est la grande idée de Putnam, mais montrer aussi que si la connaissance déborde la science, c'est parce que le domaine pratique surgit dans un contexte de critique et de justification : s'il n'y a pas une « science du bien-vivre », il y a bien une objectivité de l'éthique (MMS, 84-85) et chaque personne saine d'esprit croit qu'il y a des problèmes humains universels (WL, 191) :

La croyance en l'existence de quelque chose comme la justice n'est pas une croyance en l'existence de *fantômes*, et « le sens de la justice » n'est pas un « sixième sens » qui nous permet de percevoir ces fantômes. La justice n'est pas quelque chose que l'on se propose d'*ajouter* à la liste des objets reconnus par la physique, comme les chimistes proposaient d'ajouter « phlogistique » à la liste des objets reconnus par la théorie chimique. L'éthique n'est pas *en conflit* avec la physique, ce qui est suggéré par le terme « non scientifique »; il se trouve tout simplement que « juste », « bon, et « sens de la justice » sont des concepts d'un discours qui n'est pas *réductible* au discours physique...D'autres types fondamentaux de discours ne sont pas réductibles au discours physique et ne sont pas pour autant illégitimes. On peut être a-scientifique en parlant de « justice » ou de « référence », sans être pour autant non scientifique (RTH,163).

Prendre un point de vue humain sur nous-mêmes, refuser de se situer sur un « piédestal métaphysique » ou « de nulle part », tel est le tour de plus en plus ouvertement pragmatiste que va prendre, à partir des années 80, la réflexion putnamienne. Mais il est, en un sens, présent d'emblée dans la redéfinition par Putnam de l'*a priori* et de l'analytique, qui lui fait notamment concevoir la logique et les mathématiques comme des sciences empiriques³⁰, et plus encore, dans son souci de refuser un certain nombre de dichotomies à ses yeux erronées, qu'il s'agisse de celle qui existe entre termes théoriques et termes observationnels³¹ ou de celle que l'on a coutume de faire et contre laquelle Putnam ne va cesser de s'insurger, notamment à partir de *Raison, Vérité et Histoire*, entre fait et valeur. Car Putnam va désormais faire sienne l'idée de ses professeurs pragmatistes de l'Université de Pennsylvanie (A.E. Singer, élève de James³²) et de UCLA : loin d'être dénués de « signification cognitive », les « jugements de valeur » sont en réalité présupposés dans toute connaissance; fait et valeur s'interpénètrent (POQ, 13-14).

Raison, vérité et histoire reprend et amplifie les analyses menées dans « Ce que les théories ne sont pas » contre la dichotomie observationnel/théorique, et généralise la critique du positivisme logique : il n'y a pas de « faits » physiques bruts, qu'il soit possible de décrire dans un « jargon physicaliste de bureaucrate ». Quiconque émet une hypothèse physique, sait que les raisons qui guident son choix sont des raisons de simplicité, de cohérence, qu'à moins de sombrer dans un relativisme auto-réfutant, le physicaliste doit tenir pour objectives. Ensuite, les vérités que la science a pour but de découvrir sont des vérités pertinentes, profondes, non triviales (RTH, 155). En un mot, tous les choix scientifiques reposent sur des normes et sur des valeurs, pas seulement cognitives, mais éthiques. Les questions scientifiques sont toujours mêlées à des enjeux philosophiques et culturels et les préjugés métaphysiques y jouent aussi un rôle (POQ, 15). Il faut donc 1) rejeter l'opposition positiviste entre, d'une part, les faits ou les propositions « physiques », les raisons qui guident les choix scientifiques, et de l'autre, les valeurs ou les jugements éthiques; 2) cesser de réduire la rationalité à celle en vigueur dans les sciences, au premier rang desquelles la physique, à l'exclusion d'autres formes de connaissances non scientifiques (par exemple philosophique); 3) refuser le relativisme éthique.

³⁰ Cf. C. Tiercelin, 2002a, chapitre 1. Voir notamment PP1, 237-249, PP2, 33-69, PP1, 174-197, PP3, 98-114. On notera que ce qui caractérise l'attitude réaliste est déjà lié chez Putnam à une certaine idée de la rationalité, PP1, 61, 73 ou encore PP2, 35-6.

³¹ Tiercelin 2002b, 24-28.

³² Putnam raconte qu'un élève de Singer écrivit un jour au tableau quatre principes (qu'il attribua à Singer: « 1) la connaissance des faits présuppose la connaissance des théories; 2) la connaissance des théories présuppose la connaissance des faits; 3) La connaissance des faits présuppose la connaissance des valeurs; 4) la connaissance des valeurs présuppose la connaissance des faits ». Putnam commente : « Je suis sûr que le professeur de Singer, William James, aurait approuvé! »(POQ, 14).

La frontière entre fait et valeur est donc ténue : les termes censés avoir une fonction d'évaluation éthique ont aussi une fonction descriptive, explicative et prédictive. Quand on qualifie quelqu'un de « scrupuleux », tout en l'évaluant, on décrit aussi son caractère. La compréhension d'un être humain est donc un mixte d'estimation de son caractère, d'explication et de prédiction de ses actions. Soit à démontrer que le choix de vie du nazi rationnel est mauvais et irrationnel (RTH, 234-236). Supposons que le nazi soutienne que les objectifs du nazisme sont *justes* et *bons*. Alors il « racontera n'importe quoi. Il affirmera toutes sortes de propositions *factuellement* fausses, par exemple, que les démocraties sont dirigées par une "conspiration juive", et il avancera des propositions morales (par exemple, que lorsqu'on est "aryen", on a le *devoir* de soumettre les races non aryennes à la "race des maîtres") pour lesquelles il ne dispose pas de bons arguments ». Bref, « si le nazi cherche à se justifier de l'intérieur du discours moral ordinaire », il en sera incapable. Si à présent, il « répudie globalement les notions morales ordinaires », alors il se privera de toute possibilité de « *décrire* les relations personnelles ordinaires, les événements sociaux et les événements politiques d'une manière claire et adéquate pour nos *lumières actuelles* » (RTH, 234-5). A moins qu'il n'apporte la preuve qu'il a construit un système d'évaluation et de description supérieur au système ordinaire. Mais, à cela, il y a une impossibilité dont témoignent les faits : tous ceux qui, comme Nietzsche, ont prétendu créer un système moral à la fois supérieur et extérieur à toute la tradition (en extrayant *arbitrairement* certaines valeurs de leur contexte et en ignorant d'autres), « n'ont produit que des aberrations » (RTH, 238).

The Collapse of the Fact Value Dichotomy (2001) va inlassablement pourfendre cette illusion. Putnam en reprend l'histoire et analyse les mécanismes permettant de comprendre pourquoi elle a la vie dure. Il en fait remonter la paternité, comme il est d'usage, à Hume, mais rappelle que celui-ci avait moins donné des arguments *logiques* à la distinction (on ne peut dériver un « doit » d'un est) qu'il ne l'appuyait sur une « dichotomie métaphysique entre « questions de fait » (relevant des croyances) et « relations d'idées » (du ressort des nos passions et de nos sentiments) (CFVD, 14-5). Ainsi chez Hume « l'intérêt pour le caractère non cognitif des concepts éthiques faisait partie d'un intérêt plus général de *l'éthique comme telle*. » Si Hume était en mesure de combiner son cognitivisme en éthique avec une « foi dans l'existence d'une chose telle que la *sagesse* éthique », c'est « parce qu'il partageait l'hypothèse confortable du XVII^e siècle que tous les gens bien informés et intelligents qui maîtriseraient l'art de penser aux actions et problèmes humains avec impartialité ressentiraient les "sentiments" d'approbation et de désapprobation appropriés dans les mêmes circonstances à moins qu'il n'y ait quelque chose qui aille de travers dans leur constitution personnelle » (CFVD, 20). De même chez Kant, les oppositions établies entre ce qui est du registre du sentiment ou de l'inclination et de celui des impératifs, règles ou maximes, ne l'ont pas conduit à considérer que les énoncés moraux ne peuvent être rationnellement justifiés (toute la philosophie morale de Kant est au contraire une analyse de la manière d'y parvenir (CFVD, 17). En revanche, Putnam continue d'associer avec force les effets nocifs de la dichotomie au positivisme logique (Carnap ou Stevenson) car chez eux, la dichotomie n'est pas seulement une distinction : elle a valeur de « thèse » ; elle s'accompagne de l'objectif de procéder à une « expulsion » pure et simple de l'éthique du domaine de la connaissance (CFVD, 20). En rejetant les valeurs en dehors du domaine des arguments rationnels, la dichotomie fonctionne vraiment comme un « stoppeur de discussion » ou de « pensée » (CFVD 44) : si nous considérons qu'il est vain d'espérer résoudre nos désaccords éthiques, en les cantonnant dans le registre des « préférences subjectives », nous pouvons nous dégager de la responsabilité qui devrait être la nôtre d'essayer par l'examen et la discussion, de les résoudre » (*ibid.*). Quant à l'argument de Bernard Williams (plus « relativiste » que « non cognitiviste ») consistant à traduire la dichotomie sur le registre de ce qui est absolu d'un côté et relatif de l'autre, en un mot à admettre que nos énoncés éthiques sont vrais ou faux mais seulement relativement à la perspective qui est la nôtre en fonction de notre univers social ou autre, parce qu'il serait, selon Williams, impossible de « donner une explication métaphysique de la possibilité de la connaissance éthique », elle n'est aux yeux de Putnam qu'une version déguisée de la dichotomie du fait et de la valeur : penser qu'il faille donner une explication métaphysique de ce qui explique comment je sais, par exemple que le souci du bien être d'autrui, quelle que soient ses frontières nationales, ethniques ou religieuses, et que la

liberté de penser et de s'exprimer valent mieux que l'inverse, autrement qu'au sens où l'on est capable de présenter le genre d'arguments que des personnes ordinaires non métaphysiques dotées de convictions libérales peuvent proposer, ne montre qu'une chose : que « rien ne découle de l'échec de la philosophie à parvenir à expliquer *quoi que ce soit* en termes absolus, si ce n'est peut-être, l'absurdité d'une certaine sorte de métaphysique »(CFVD, 44-5).

Il faut donc cesser de soutenir telle ou telle approche positiviste ou non cognitiviste de l'éthique, de considérer le terme de « valeur » comme synonyme d'éthique, alors que la science, à l'évidence, présuppose elle aussi des valeurs (ne serait-ce que des valeurs épistémiques)(CFVD, 30), de confondre « objectivité » et « description, alors que maints énoncés que l'on peut juger « corrects », « incorrect », « vrais », « faux », « garantis » ou « non garantis » ne sont pas des descriptions mais sont bien sous contrôle rationnel et régis par des critères appropriés à leurs fonctions et contextes particuliers (CFVD, 33) ; cesser aussi, comme l'ont essayé certains tels Hare ou Mackie, de proposer une lecture « à double composante », descriptive et évaluative, de nos concepts épais. Il suffit pour se convaincre de la vanité d'un tel projet d'examiner le fonctionnement d'un terme comme cruel :

Lorsque quelqu'un me demande quel genre de personne est le professeur de mon fils et que je lui réponds : « il est cruel », cela veut dire que je l'ai critiqué et comme professeur et comme homme. Je n'ai pas besoin d'ajouter « ce n'est pas un bon professeur » ou « ce n'est pas un homme bon ». Je pourrais dire bien sûr : lorsqu'il ne manifeste pas sa cruauté, c'est un très bon professeur », mais ne je puis tout bonnement pas, sans distinguer les registres ou occasions où il est un bon professeur et ceux où il est très cruel, dire « c'est une personne très cruelle et un très bon professeur ». De même je ne puis tout bonnement pas dire « c'est une personne très cruelle et un homme bon » et être compris. Pourtant « cruel » peut aussi s'utiliser de façon purement descriptive, comme lorsqu'un historien écrit qu'un certain monarque était exceptionnellement cruel, ou que les cruautés d'un régime ont provoqué maintes rébellions. « Cruel » ignore tout simplement la supposée dichotomie fait/valeur et se permet joyeusement d'être tantôt utilisée dans un but normatif, et tantôt comme un terme descriptif (CFVD, 34-5).

Au demeurant, les tentatives des non cognitivistes (également dénoncées par des auteurs comme John McDowell ou Iris Murdoch) de séparer les concepts éthiques épais en une « composante descriptive de signification » et une « composante prescriptive de signification » s'effondrent sur l'impossibilité de dire ce qu'est la « signification descriptive » de, par exemple, « cruel », sans utiliser le terme « cruel » ou un synonyme (CFVD, 38). Il faut donc rejeter la dichotomie du fait et de la valeur, admettre qu'il y a entre eux une imbrication ou un « enchevêtrement » (*entanglement*), et refuser naturellement les conséquences qu'elle a historiquement entraînées : que tout projet visant à revendiquer la validité objective de l'éthique serait dans le meilleur des cas, totalement dénué de fondement, et dans le pire, un avatar de l'impérialisme culturel. Il faut voir, rappelle encore Putnam, que « reconnaître que nos jugements revendiquent une validité objective et reconnaître qu'ils sont forgés par une culture particulière et par une situation problématique particulière » ne sont pas choses incompatibles. Et que cela est aussi vrai des questions scientifiques que des questions éthiques. La solution ne consiste « ni à renoncer à la seule possibilité de discussion rationnelle ni à chercher un point archimédien, une “conception absolue” hors de tous les contextes et de toutes les situations problématiques, mais –ainsi que Dewey l'a enseigné toute sa vie durant – procéder à des recherches et discuter et expérimenter les choses de façon coopérative, démocratique, et par dessus tout faillibiliste » (CFVD, 45).

Ce n'est donc pas parce que l'on renonce à fonder l'éthique sur la métaphysique, ou sur telle ou telle forme d'universalisme absolutiste, que l'on cherche à en faire une « science » ou à l'axiomatiser (RTH, 1589), ou qu'on n'ait d'autre choix que le relativisme et le scepticisme et qu'on ne puisse donner sens à l'idée de « justification » ou de « connaissance » éthique. Si Putnam a donné un lustre particulier à toutes ces thèses, il n'a pas manqué de reconnaître qu'elles étaient, pour bon nombre d'entre elles, présentes chez les pragmatistes classiques.

L'anti-scepticisme, le faillibilisme, l'absence de dichotomie fondamentale entre faits et valeurs, la thèse selon laquelle en un certain sens la pratique est première en philosophie (WL, 152), telles sont les quatre thèses du pragmatisme que Putnam tient pour décisives. Dans *Words and Life*, au chapitre intitulé « le pragmatisme et l'objectivité morale », il rappelle que les pragmatistes classiques, en dépit de leurs

différences voire de leurs désaccords, étaient unanimes à souligner 1) que « les positions que l'on a sur des questions "abstraites" d'objectivité morale ont des effets réels sur le monde »; 2) « que les justifications que l'on offre en faveur du scepticisme éthique à un niveau philosophique ne résistent pas à l'examen »; 3) que montrer que « les fondements de l'idée selon laquelle il n'y a pas de rationalité au-delà de la rationalité purement instrumentale sont en mauvaise posture », *peut* « contribuer à combattre cette instrumentalisation et cette manipulation »(WL, 151).

En fait « les pragmatistes ont anticipé une idée qui est devenue un lieu commun dans la philosophie morale contemporaine, l'idée que le désaccord sur les conceptions individuelles du bien ne doit pas rendre impossible que l'on se rapproche (même si nous n'y parvenons finalement jamais) d'un accord sur les procédures justes et même d'un accord sur des valeurs aussi abstraites et formelles que le respect pour l'autonomie d'autrui, la non instrumentalisation d'autres personnes, et des idées régulatrices telles que l'idée selon laquelle dans toutes nos institutions, il faut s'efforcer de remplacer les relations de hiérarchie et de dépendance par des relations de "réciprocité symétrique" »(WL, 155).

Tout particulièrement, il faut savoir gré³³ aux pragmatistes classiques d'avoir refusé de conclure de leur rejet de l'idée d'une « philosophie première » supérieure à la pratique, d'un point d'Archimède à partir duquel nous pourrions soutenir que ce qui est indispensable dans la vie *gilt nicht in der Philosophie* » (WL, 154), ou encore de leur refus d'une dichotomie tranchée entre faits et valeurs, que ces jugements de valeur ne seraient que de pures questions de *goût*. En vérité, nous argumentons sérieusement à leur propos, nous essayons de les faire se tenir. Nous employons le langage de l'objectivité dans nos délibérations. Nous avons recours aux mêmes lois logiques lorsque nous raisonnons sur une question éthique que celles que nous utilisons lorsque nous raisonnons sur une question de théorie des ensembles. Comme le dit Putnam dans *Words and Life*: « Les pragmatistes ne nous demandent pas d'ignorer les arguments sains contre ce que nous croyons, lorsque de tels arguments sont avancés; ils nous demandent de ne pas confondre les "intuitions" des métaphysiciens avec de véritables arguments »(WL, 156). Or parmi ces « intuitions » erronées, celle à laquelle W. James (et peut-être encore plus Dewey), par exemple n'a jamais cédé, d'une « opposition entre une philosophie concernée par la question de savoir comment vivre et une philosophie concernée par des questions techniques difficiles » (POQ, 22), qui a souvent pour effet le « fétichisme d'une méthode qui suivrait des canons et des critères algorithmiques » et corollairement le scepticisme à l'égard de la possibilité de l'objectivité des valeurs éthiques. En montrant que « fait, théorie, valeur et interprétation sont tous interdépendants » (POQ, 19), l'idée centrale du « tempérament pragmatiste est de promouvoir une « vision tout simplement plus *réaliste* que la vision de ceux qui essaient de nous convaincre que les dualismes familiers *doivent* être corrects»(*ibid.*). Pour Dewey, « il n'y a pas de fondements: nous pouvons seulement partir de là où nous sommes » (WL, 201).

Comme Putnam n'a cessé de le montrer dans son œuvre, l'abandon de l'absolutisme ou de « l'impérialisme culturel » n'induit donc pas le scepticisme relativiste comme seul choix possible. Et s'il revendique depuis ses premiers écrits d'être « réaliste », c'est notamment pour contester l'idée que les jugements de valeur que nous faisons en éthique n'auraient pas, à la différence de ceux que nous faisons dans les sciences, de statut cognitif³⁴. Au contraire, les pragmatistes font valoir que la croyance en un tel statut « sous-tend une quantité énorme de notre pratique (voire, indirectement, l'ensemble peut-être de notre pratique), et que les arguments métaphysiques qui disent que, *en dépit* du caractère indispensable de la posture *réaliste* que nous adoptons envers les disputes de valeur en pratique, le réalisme eu égard aux valeurs ne peut *tout bonnement pas* être vrai, ces arguments ne sont eux-mêmes étayés par rien de plus qu'une série de dogmes métaphysiques » (WL, 160).

Réfutant la conception de Bernard Williams, selon laquelle « l'idée d'objectivité éthique est métaphysiquement inacceptable », Putnam défend l'idée apprise de Dewey et de Peirce, que « les vraies questions doivent avoir un contexte et un enjeu précis »(RHF, 349), et que le problème majeur « est de

³³ Je reprends dans la fin de cette section certaines des analyses développées dans Tiercelin 2002, 86-91.

³⁴ Voir ici la critique de Putnam sur la conception de J. Mackie, WL, 156-160.

maintenir le désaccord moral dans les limites de la communauté et la coopération productive », le défi étant « de faire en sorte que le désaccord moral serve de stimulus au genre de critique des institutions et des valeurs dont on a besoin pour progresser vers la justice et pour progresser de manière à permettre aux citoyens de vivre en accord avec leurs diverses conceptions de la vie bonne » (WL, 155).

Il y a donc une voie autre que le scientisme ou le scepticisme: c'est d'accepter la position « que nous sommes voués à occuper de toute façon, celle d'êtres qui ne peuvent avoir un point de vue sur le monde qui ne réfléchisse pas nos intérêts et nos valeurs, mais qui ne peuvent malgré tout s'empêcher de trouver que certaines visions du monde – et en l'occurrence, que certains intérêts et certaines valeurs – sont meilleures que d'autres. Cela veut peut-être dire que l'on renonce à une certaine image métaphysique de l'objectivité, mais cela ne veut pas dire que l'on renonce à penser qu'existent ce que Dewey appelait “des résolutions objectives de situations problématiques” – des résolutions à des problèmes qui sont *situés* en temps et lieu, par opposition à une réponse “absolue” à des questions indépendantes de toute perspective. Et cela suffit pour qu'il y ait de l'objectivité » (RHF, 351). Cela suppose de renoncer à « l'idée d'une seule et unique théorie qui explique tout », au « rêve d'une conception absolue unique du monde » (Rph, 2-3) et d'adopter une méthode qui n'a plus rien à voir avec celle qu'on peut trouver par exemple dans la conception inductiviste de l'enquête de Carnap (WL, 170-171): « Pour Peirce ou pour Dewey, l'enquête est une interaction humaine coopérative avec un environnement, et ces deux aspects, intervention active, manipulation active de l'environnement, et coopération avec d'autres êtres humains sont vitaux...Les idées doivent être mises à l'épreuve, si elles veulent démontrer ce qu'elles valent. Dewey et James ont suivi Peirce sur ce point » (WL, 171; POQ, 70-71).

Putnam crédite certes Dewey d'avoir appliqué l'idée qui fut à l'origine celle de Peirce, et en particulier d'avoir montré comment *ce qui s'applique à l'enquête intelligemment menée s'applique à l'enquête éthique en particulier* (Rph, 186), et d'avoir donné « la justification épistémologique de la démocratie », en montrant que « la démocratie est non pas simplement une forme de vie sociale parmi d'autres formes de vie sociale envisageables, mais la précondition à l'application pleine et entière de l'intelligence à la solution des problèmes sociaux » (Rph, 180) et que le besoin d'institutions démocratiques aussi fondamentales que la liberté de pensée et d'expression suit les exigences de la procédure scientifique en général: le flux sans entraves de l'information et la liberté de proposer et de critiquer des hypothèses » (Rph, 189)³⁵. Mais Putnam reproche aussi à Dewey d'avoir parfois cédé à une « métaphysique de la valeur » (Rph, 196-7), et plus encore, d'avoir conclu un peu trop vite du chevauchement entre les valeurs scientifiques et les valeurs éthiques (WL, 174) à une continuité entre science pure et science appliquée, entre science et éthique (WL, 204) là où, suivant davantage Peirce, il voit en définitive un risque relativiste ou sceptique à ne pas maintenir une certaine distinction entre les deux, à renoncer à l'idée d'une « connaissance pure »³⁶ et à s'en tenir (comme Dewey) à des « demi-vérités » (RHF, 221-2).

Contrairement à ce qui pourrait sembler de prime abord, l'avis de Putnam est donc nuancé : si la dichotomie du fait et de la valeur est l'une des illusions les plus tenaces et parmi celles aussi qui sont le plus ouvertement à l'origine du scepticisme, il convient peut-être de ne pas en conclure trop vite à une absence totale de *distinction* entre fait et valeur (CFVD, 9-10), et par ailleurs de confondre purement et simplement valeurs et justifications épistémiques d'un côté, valeurs et justifications éthiques de l'autre.

³⁵ Sur ce point, voir l'excellente analyse de Cometti, 1994, 419-428. Putnam salue aussi le fait que Dewey, plus que tout autre pragmatiste a été particulièrement attentif aux dimensions sociales et politiques du pragmatisme. Comme le dit Dewey, « la conception erronée de la complète séparation de la science d'avec l'environnement social est lourde de conséquences, car elle encourage les savants à ne pas se considérer responsables des conséquences sociales de leurs travaux » (*Logique*, 489, tr. fr. 592).

³⁶ WL, 204-205. cf. Dewey, *Logique*, trad. fr. 536-7: « ...il n'y a aucune raison d'établir une ligne de partage logique entre les opérations et les techniques de l'expérimentation dans les sciences de la nature et les mêmes opérations et techniques employées à des fins distinctivement pratiques...L'application des conceptions et des hypothèses aux affaires existentielles par le moyen de l'action et de la fabrication, constitue intrinsèquement la méthode scientifique. On ne peut établir une ligne de partage absolue entre ces formes d'activité “pratique”. et celles qui appliquent leurs conclusions aux fins sociales humaines sans impliquer de conséquences désastreuses pour la science en son sens étroit ».

Sans doute cela nous permet-il de mieux évaluer, pour finir, la pertinence exacte de la réponse pragmatiste au défi posé par le scepticisme moral.

4. LES PRAGMATISTES FACE AU SCEPTICISME MORAL

Le scepticisme moral va souvent de pair avec une attitude anti-théorique. Il importe de voir que l'attitude anti-théorique des pragmatistes à l'égard de l'éthique va en un sens radicalement opposé. Qu'il s'agisse de James, de Peirce, de Dewey ou de Putnam, tous refusent l'idée que l'on puisse réduire le domaine ou les problèmes de l'éthique à l'espace du pur et simple rationalisme moral, mais ce refus s'inscrit simultanément dans le cadre d'exigences très strictes quant à ce que doit renfermer, à leur yeux, l'idée même de « rationalité ». A un degré ou un autre, celle-ci suppose donc une entente (et non un rejet ou une opposition) avec nos inclinations et nos sentiments. Comme on l'a souvent dit, ce qui est profondément pragmatiste, c'est d'abord le refus total des dichotomies et des dualismes tranchés. Si l'on veut tirer une première conséquence de ce constat, c'est que l'attitude anti-théorique des pragmatistes ne doit surtout pas s'interpréter comme un rejet de la « philosophie morale » ni de l'intérêt qu'il pourrait y avoir à examiner telle ou telle question relevant de la méta-éthique. Au demeurant, si, comme Peirce ne cesse de le souligner, il importe aussi bien en logique qu'en éthique de « bien » raisonner, le philosophe moral a tout intérêt à être un « bon logicien », un « bon épistémologue », voire (au moins de son point de vue, sans doute pas de celui de Putnam), un bon « métaphysicien ». Il a d'autant plus intérêt à l'être que, suggèrent les pragmatistes, la méta-éthique (dût-elle se limiter à la « casuistique ») est une partie importante de la philosophie morale. Cela exige d'avoir les idées claires sur ce que sont les termes, concepts, énoncés et jugements moraux, lesquels sont bien plus variés et complexes qu'on ne le pense généralement (EWO, 73), et non de se fier aux vagues conceptions ou théories du « Bien » (EWO, 19), ou même de s'en tenir aux seuls besoins, intérêts, valeurs – aussi cruciaux soient-ils, comme James notamment et Putnam à sa suite (EWO, 23-25) ne cessent d'y insister – des individus.

Il vaut mieux aussi être un bon logicien si l'on veut avoir une chance de justifier la présence et de définir le rôle que peut avoir le « philosophe » moral dans les débats moraux (qu'il convient, comme Dewey et Putnam y ont insisté, de ne pas confier aux seuls « experts »). En dépit de leurs différences, ce qui ressort aussi bien des analyses de Peirce que de celles de James est que la meilleure manière d'être utile à la *communauté*, à la « république morale » (WB 150, trad. 213), c'est bien non pas tant de viser un nouveau « système » que d'affiner ses dispositions ou vertus éthique en approfondissant (par l'expérimentation et la recherche au moins autant que par la discussion) les compétences de chacun, s'agissant des « émotions spécifiques » et des « perceptions morales » requises en matière de détermination des idéaux à suivre, mais aussi de délibération et de décision, pour être prêt à mieux affronter des situations éthiques de plus en plus complexes mais pour se doter aussi des armes nécessaires pour résister à toutes les tentatives visant à « fixer » les croyances par telle ou telle Méthode d'Autorité. C'est pourquoi le « sentimentalisme conservateur » va toujours de pair chez les pragmatistes avec le Contrôle et la Critique, lesquels s'appliquent aussi bien à soi qu'à ceux qui seraient susceptibles de constituer une menace, pour soi et pour les autres, à leur libre exercice. Comme le rappelle James, « nos facultés de croire ne nous ont pas été données pour créer des orthodoxies et des hérésies, mais pour nous permettre de vivre (WB 52, tr. 76).

A cet égard il convient d'être attentif, comme l'a souligné Putnam, au sens que prend chez James l'accent mis sur la nécessité d'éviter l'autoritarisme, d'écouter les cris des blessés, mais aussi d'être passionné (sans fanatisme) lorsqu'il s'agit de promouvoir des conceptions morales, religieuses et politiques. James essaie de « changer notre sensibilité philosophique » (RHF, 410, 414), convaincu que tout est affaire de tempérament³⁷ – et de tempérament pluraliste, mais cela a chez lui a moins des connotations irrationalistes (le pluralisme est soumis à l'épreuve de la critique, à l'expérimentation) que

³⁷ C'est encore ce qui empêche de faire de James un « utilitariste » au sens classique du terme.

ce n'est censé montrer à quel point la barbarie et l'indélicatesse peuvent rendre aveugles à certains traits importants de la réalité, et notamment à la capacité à voir que s'agissant des jugements de valeur, certaines « appréciations » (*valuings*) sont des descriptions » et d'autre pas, et qu'il n'y a pas tant d'opposition entre eux, le plus souvent que « chevauchement » (*overlap*) (EWO, 74). Comme le rappelle Putnam, de même que « Peirce était convaincu que la science continuerait à progresser si seulement nous restions fidèles à l'esprit du faillibilisme, et continuions à nous livrer à l'abduction et à l'éthique », de même « James n'est pas moins convaincu que le progrès social résultera de ce même esprit de faillibilisme et des efforts constants que nous consacrerons à l'élaboration et à la défense passionnée d'« idéaux » » (RHF, 411). Nous sommes soumis au double impératif de prendre personnellement parti, et d'essayer de faire partager nos idéaux, sans croire toutefois qu'ils sont dans la nature des choses ou définitifs: c'est là, comme le souligne Putnam (RHF, 417) le tour américain donné par le pragmatisme à l'existentialisme: penser qu'on peut, avec le progrès de l'espèce, aller vers le meilleur.

Toutefois, il convient de mesurer le sens que revêt chez les pragmatistes et au premier chef, chez Putnam, le rejet de la dichotomie du fait et de la valeur. Comme l'a montré R. Ogien (1999, 2003), il est certain que les arguments logiques, sémantiques ou épistémologiques invoqués en sa faveur comme les arguments du même type invoqués à son encontre rendent le choix difficile, et qu'en définitive, « dans la plupart des cas, la dichotomie se présente comme une distinction assez floue qui repose sur des critères assez peu déterminants » (2003, 445). Putnam était d'ailleurs le premier à souligner dans *Raison, vérité et histoire* à quel point ils emportent difficilement la conviction (RTH, 145-6). Mais peut-être n'est-ce pas un hasard : peut-être y a-t-il certaines raisons d'être circonspect quant à l'attitude à adopter à l'égard de la dichotomie. Après tout, comme le note Ogien, ce qui dérange le plus les adversaires de la dichotomie – et telle est bien, comme on l'a vu, la position de Putnam – c'est qu'elle semble impliquer le relativisme moral et importer une doctrine qui a vécu : le positivisme. Mais on pourrait montrer qu'il est possible d'être pour la dichotomie et contre le relativisme moral (ainsi d'ailleurs que le note désormais Putnam, dans le cas de Hume et de Kant), ou contre la dichotomie et pour le relativisme moral : c'est le cas de B. Williams ou de Mac Intyre (Ogien 2003, 446). Ensuite, même en laissant de côté les confusions inhérentes aux concepts de « fait » et de « valeur », qui, selon l'interprétation qu'on leur donne peuvent, dans le cas des faits, autoriser une lecture plus « subjective » que « naturaliste » ou « causale » (par exemple : on n'est pas « dans » un fait comme on est dans une « situation » ou un « événement ») et dans le cas des valeurs, favoriser en revanche une lecture plus « objectiviste » (comme lorsqu'on parle du désirable ou du préférable et de la valeur comme une propriété dispositionnelle de certains actes ou objets), les arguments des partisans et des adversaires ont chacun leurs forces et leurs faiblesses. L'argument logique humien selon lequel on ne peut dériver « devoir être » de « est » s'est révélé (dans les deux camps) en définitive moins percutant que logiquement inoffensif (Ogien 1999, 137-8); quant aux objections opposées (principalement par Putnam) à l'argument sémantique dû à Moore selon lequel on doit rejeter comme non valides toutes les définitions du bien en termes factuels, au motif que toute définition empirique du bien resterait une question « ouverte », à quoi Putnam a répondu en montrant que Moore confond *identité* conceptuelle (qu'il rejette) et identité synthétique ou *a posteriori* (comme celle qui peut exister entre le concept de « température » et d'« énergie cinétique moléculaire moyenne »), si elles ne nous interdisent pas de penser que nous pourrions trouver empiriquement ou *a posteriori* une identité de propriétés, elles ne nous interdisent pas non plus de penser « que nous ne la trouverons jamais ». Il se pourrait par exemple, que « être bien » soit une expression prédicative qui ne renvoie à rien », et l'on pourrait aussi concevoir, (à la suite d'ailleurs de Putnam) « des relations qui ne ressortissent ni de la corrélation ni de la relation d'identité, mais de la dépendance sans identité ». Enfin, on connaît la critique de l'argument épistémologique avancé par les positivistes : il peut y avoir accord sur les faits et total désaccord sur les valeurs (dont l'euthanasie et l'avortement sont des exemples rebattus) auxquels les adversaires opposent que, une fois réglées toutes les questions de fait, il ne reste plus de place pour un désaccord sur les valeurs. Cette critique fait valoir que pour toute divergence sur des questions de valeurs, il *doit* exister une divergence – parfois de nature métaphysique, par exemple sur la question de savoir si le fœtus est

ou non une personne (Putnam EWO, 75-6) – sur des questions de fait, qu'on l'ait identifiée ou non. Mais c'est là une critique qui reste, malgré tout, *a priori* (Ogien, 1999, 139-140).

Il semble au demeurant que Putnam ait pris conscience du vague qui entoure jusqu'à un certain point la « dichotomie » elle-même : non seulement il est clair que ses objections s'inscrivent dans la dénonciation plus générale des dualismes et des thèses sceptiques auxquelles elle conduit, mais il souligne en permanence à quel point il faut adopter soit à l'égard des « faits » (ou descriptions) soit à l'égard des valeurs (*valuings*) une attitude foncièrement pragmatique (voir aussi Ogien 1999, 156), et en premier lieu ne pas conclure de ce que les valeurs et les normes imprègnent la *totalité* de notre expérience, que certains jugements de valeur n'auraient pas en un sens, la « dureté » du fait : ainsi c'est un fait que les nazis étaient mauvais, ou que Yeats était un bon poète (TMFR, 63), et à l'égard de ce genres de choses (ou d'énoncés tels que : « l'esclavage est un mal »), il semble difficile de continuer à adopter une attitude expérimentale (Ogien, 1999, 157). En vérité « si nous procédons à une « déflation de la dichotomie fait/valeur, ce à quoi nous parvenons est ceci : il y a une distinction à faire (une distinction qui est utile dans certains contextes) entre les jugements éthiques et d'autres sortes de jugements. Tel est incontestablement le cas, tout comme c'est indubitablement le cas qu'il y a une distinction à tracer (et une distinction qui est utile dans certains contextes) entre les jugements *chimiques* et les jugements qui ne relèvent pas du domaine de la chimie. *Mais rien de métaphysique n'en découle quant à l'existence d'une distinction fait/valeur en ce sens (modeste)* » (CFVD, 19).

Mais Putnam ne montre pas seulement la nécessité de maintenir à cet égard certaines distinctions. Il rappelle aussi que soutenir (comme lui et les pragmatistes) que « les valeurs épistémiques sont aussi des valeurs », ne signifie pas, naturellement « nier qu'il y ait des *différences* entre les valeurs éthiques et les valeurs épistémiques », pas plus d'ailleurs que cela ne signifie « nier qu'il y en ait entre les différentes valeurs éthiques elles-mêmes » (CFVD, 31). Il s'agit là d'un point crucial pour évaluer la pertinence de la réponse pragmatiste au scepticisme moral. Aussi convient-il d'en prendre la mesure et d'en évaluer les conséquences.

En effet, pour répondre efficacement au sceptique, il faut certes, et c'est ce que font les pragmatistes, rejeter l'argument du « désaccord moral insoluble » et pour cela plusieurs voies sont possibles : contester la dichotomie du fait et de la valeur ; refuser, à partir de nouvelles définitions de la science et de la connaissance, le dualisme supposé entre le domaine éthique et le domaine scientifique ; rejeter l'idée même d'un impossible « consensus » possible en quelque domaine que ce soit en faisant remarquer que sur bon nombre de points, en fait, il y a bel et bien accord et non désaccord ; contester l'inférence qui conclut de la présence de désaccords dans certains domaines à leur nécessaire présence dans tous, ou de nos erreurs ponctuelles et de notre appartenance à un certain milieu à la faillibilité générale de nos aptitudes ou à la faible fiabilité de nos jugements en général ; refuser d'admettre que la possible absence de « faits » moraux (Harman 1977, 7), inaccessibles à l'observation, soit un motif suffisant pour interdire que nos jugements bien que n'étant en toute rigueur « causés » par aucun fait, ni assistés d'aucune « faculté » particulière, soient pour autant justifiés. Il faut aussi rappeler (au nom d'exigences cohérentistes minimales), la nécessaire cohérence que doivent avoir entre elles nos croyances (d'où l'importance de leur confrontation par ailleurs avec les croyances de la communauté), mais préciser aussi que la cohérence ne suffit pas, qu'il faut confronter nos croyances éthiques à ce que nous apprennent les expériences³⁸ et à la réalité (exigence externaliste) et qu'elles « suivent ainsi la vérité à la trace », nous assurer du fonctionnement correct de nos dispositions à juger (fiabilité de la procédure), admettre en définitive que nos croyances les plus profondes reposent sur un fond (aussi modeste soit-il) de sentiments et de principes moraux en un sens acritiques (bien que toujours en droit sujets à révision et faillibles).

Mais il faut également – et ce, plus encore si l'on est convaincu, comme le sont les pragmatistes, que ce qui vaut pour l'investigation en général vaut pour l'investigation éthique en particulier, et que notre expérience est entièrement imprégnée de valeurs et de normes (épistémiques, cognitives et

³⁸ Voir les recommandations expérimentalistes de James en matière de morale (WB 86, tr.124-5 ; 87, tr. 126 ; 188, tr. 127.

éthiques) – accepter de soumettre les jugements éthiques aux mêmes critères que ceux auxquels sont soumis nos jugements épistémiques³⁹, ou à défaut, expliquer pour quelles raisons, il convient de distinguer les critères éthiques et épistémiques de la justification: la justification éthique est-elle strictement identique à (ou n'est-elle qu'un cas particulier de, ou est-elle analogue à) ce qui est requis par la justification épistémique ? Inversement, la justification épistémique pourrait-elle n'être qu'un cas particulier de la justification éthique ?

Un examen attentif de la situation dans laquelle James se trouve dans la *Volonté de croire* relativement à la position défendue par Clifford dans *L'éthique de la croyance*, montre à quel point il convient d'être attentif à ces distinctions. Pour prendre la mesure de la complexité de la situation, il suffit, au demeurant, de garder à l'esprit des réflexions aussi banales que celles-ci : la connaissance conduit-elle intégralement à l'épanouissement humain ou y a-t-il quelque connaissance dont on gagnerait à se passer ? Vaut-il toujours mieux, moralement, comme c'est le cas épistémologiquement, rechercher toutes les évidences disponibles ? Ou bien y a-t-il des moyens de parvenir à des évidences qui soient en contradiction avec l'éthique ? Une croyance non justifiée est-elle toujours nocive ? Ou est-elle parfois inoffensive, voire bénéfique ? Comme Susan Haack l'a montré, le dialogue de sourds qui s'instaure entre James et Clifford et qui donne l'impression, pour finir, que Clifford est « moralement trop exigeant » et James « trop permissif épistémologiquement » vient précisément de ce que ni l'un ni l'autre ne distinguent clairement ce qu'il importe sans doute de veiller à distinguer : justification épistémique et justification éthique (2003, 86).

Rappelons brièvement les enjeux du débat⁴⁰. Dans « L'Éthique de la croyance »⁴¹, Clifford affirme « que c'est un tort, toujours, partout, et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante » (1947, 77). Le problème est que nulle part dans l'article, Clifford ne fait la distinction entre ce qui est « épistémologiquement mauvais » (*wrong*) et ce qui est « moralement mauvais » (*wrong*). » (Haack 2003, 94). Mais il n'offre pas non plus d'argument « en faveur de l'identification des deux, ni même en faveur de la thèse selon laquelle la justification épistémologique serait purement et simplement une sous-catégorie de la justification éthique. » (*ibid.*) Or il y a des raisons de douter de la validité de cette équation.

D'abord parce que des cas semblent apparemment possibles où une croyance se trouve injustifiée, mais où l'évaluation morale appropriée s'avère simplement indifférente voire favorable (comme lorsque l'on dit qu'il y a quelque mérite dans la foi – ou dans la croyance d'un mari que sa femme est fidèle alors que les évidences sont contraires), ou encore dans le cas envisagé par Peirce lorsqu'il observe qu'il ne pourrait pas condamner un homme qui, ayant perdu sa femme, se persuade de croire en une vie après la mort dans laquelle ils seront réunis, même si la croyance est injustifiée, étant donné que sans cela « il en serait plus d'aucune utilité » (5. 583)(Haack 2003, 88).

En, second lieu, cela supposerait que le « devoir moral » implique un « pouvoir faire » et donc, qu'on puisse induire volontairement en soi une croyance, en d'autres termes, que l'on puisse vouloir croire. Or, ainsi que Peirce l'a montré à propos du doute cartésien, ce « volontarisme doxastique » n'a

³⁹ Putnam considérerait que c'est sans doute une exigence trop forte et que s'agissant des valeurs épistémiques, la justification « externe » ne s'impose pas. Cf. CFVD 32-3. Dire en effet que « les valeurs épistémiques nous guident dans notre recherche de descriptions correctes du monde », comme lorsque nous affirmons que « dans l'ensemble, nous parvenons plus près de la vérité sur le monde en choisissant des théories qui manifestent de la simplicité, de la cohérence, un succès prédictif passé, et ainsi de suite », ou même « soutenir que nous avons fait des prédictions qui ont mieux réussi que nous n'aurions réussi à le faire en nous appuyant sur Jerry Falwell, ou des imams, ou des rabbins ultra orthodoxes, ou simplement en nous appuyant sur l'autorité de la tradition, ou l'autorité de quelque parti marxiste léniniste », n'est pas « exprimer un scepticisme d'aucune sorte sur la supériorité de ces critères par rapport aux critères fournis pas (ce que Peirce appelait) la Méthode d'autorité et la Méthode de ce qui est Agréable) la Raison ». C'est dire que « si ces valeurs épistémiques nous permettent de décrire correctement le monde (ou de le décrire *plus* correctement que n'importe quel autre ensemble de valeurs épistémiques ne nous conduirait à le faire), c'est quelque chose que nous voyons à travers les lunettes de ces valeurs *mêmes*. Cela ne signifie pas que ces valeurs admettent une justification "extérieure" ».

⁴⁰ Voir les excellentes analyses de Engel 2001, 165-17 et de Pouivet 2003, 16 sq.

⁴¹ Clifford 1877, in 1947, 70-96.

rien d'évident⁴² ». Comme l'a souligné Engel (2001, 168), même si le sens commun admet que notre volonté ou nos désirs peuvent nous conduire à *former* des croyances, il ne s'ensuit pas que les croyances ainsi induites soient elles-mêmes volontaires. De même que nous ne pouvons pas décider de douter, nous ne pouvons pas décider de croire immédiatement n'importe quoi, par exemple que le Dalaï Lama est un dieu vivant. A tout le moins ce type de croyance a quelque chose de paradoxal : supposons que je veuille croire que je suis courageux (exemple que prend James de celui qui se trouve face à un précipice qu'il hésite à franchir) : si je *veux* le croire, c'est que je crois que *je ne le suis pas* (car peut-on vouloir ce qui est déjà le cas) ? Cela veut donc dire que si je parviens à croire que je suis courageux, (ce qui peut se passer pour certaines croyances dites « auto-réalisée »), cette croyance doit d'une certaine manière coexister en moi avec son contradictoire. Pour que le volontarisme soit vrai, il faut donc être prêt à admettre « que l'on peut accomplir des actions de croire *uniquement* pour des raisons pratiques, indépendamment de raisons épistémiques » (Engel 2001, 169). Mais c'est douteux, au moins sous cette forme extrême, sauf à admettre le bien fondé de formations *irrationnelles* de croyances (mais en ce cas, l'agent qui a pris ses désirs pour des réalités semble au fond plus victime que coupable de son aveuglement) ou, ce qui est sensiblement différent, nous y reviendrons dans le cas de James, que nos *raisons* pratiques l'emportent (parce qu'elles seraient, par exemple, plus utiles) sur nos *raisons* épistémiques.

Mais revenons à Clifford. Non seulement il ne donne aucun argument en faveur de l'une ou l'autre des thèses possibles, mais comme le souligne Haack, «extrapolant au contraire à partir d'un cas flagrant où la croyance injustifiée est bel et bien une coupable ignorance, il tente de nous convaincre que dans *tous* les cas la croyance injustifiée est nocive et délibérée ». On se souvient du cas frappant qu'envisage Clifford : il s'agit d'un propriétaire de navire qui élimine « sciemment et volontairement » ses doutes, ne procède avant le départ à aucune vérification technique, se met à croire sincèrement que son navire est capable de prendre le large, et donne le signal du départ. « Il n'avait pas le droit de croire sur la base des évidences dont il disposait », remarque Clifford, et le propriétaire est « bel et bien coupable » de la mort des passagers et de l'équipage causée par le naufrage. Sans doute présenté ainsi, le verdict semble-t-il correct : c'est un cas d'ignorance moralement coupable, ou de défaillance dans le devoir moral de savoir (Haack 2003, 94-5). Mais pourquoi est-il coupable ? Est-ce par pure faiblesse « épistémique » ? Non, car ce qui permet de rendre le verdict de culpabilité ou de blâme est lié au fait qu'il a agi *délibérément* – même si son cas est un peu moins grave que celui dans lequel il aurait parfaitement su que le navire ne pouvait prendre le large et aurait malgré tout autorisé son départ – et donc à la présence d'éléments qu'on ne trouve pas *toujours* associés à une croyance injustifiée. Dans le cas présent : la croyance injustifiée est fautive; la proposition concernée est d'une grande importance pratique; la personne en question est dotée d'une responsabilité toute particulière; la fautive croyance conduit à des conséquences dramatiques; la croyance a été induite volontairement par le sujet lui-même. Or pour admettre le principe d'une corrélation stricte entre justification éthique et justification épistémique, il faudrait que « l'ignorance soit toujours moralement coupable, même en l'absence de tous les traits cités ci-dessus » (Haack 2003, 95).

Pour que la justification épistémique soit une sous-catégorie de l'évaluation éthique, il faut donc être en mesure de s'assurer de la responsabilité morale de l'agent, en termes pragmatistes, que ce dernier ait la maîtrise, le contrôle critique de sa décision. Ne pas l'admettre reviendrait à ne pas voir qu'il y a des cas dans lesquels les croyances injustifiées ne sont pas dues à une quelconque incontinence doxastique (une enquête menée en dépit du bon sens, des conclusions hâtives), ou à un aveuglement volontaire, mais sont bel et bien imputables, par exemple, à une inadéquation cognitive (qu'elle soit personnelle ou culturelle)(Haack 2003, 96)⁴³. Ajoutons que cette « responsabilité » de l'agent ne suppose pas, de la part

⁴² Voir sur ce point les articles classiques de Bennet (1990) ; Montmarquet (1993) ; Plantinga 1993a , chap. 2 ; Scott-Kakures (1994) ; Heil (1983b) ; Feldman 2000 ; et Ginet, Feldman, Audi in Steup (ed.) 2001.

⁴³ On notera au passage que le blâme visant le propriétaire du navire ne vient pas du seul fait que sa croyance était fautive. Comme nous le savons depuis Platon et Gettier, même injustifiée, cette croyance aurait pu être vraie : le bateau aurait pu ne pas couler ; et même justifiée (si le propriétaire avait mis tous ses soins à faire les vérifications nécessaires), elle aurait pu être

des pragmatistes que l'on endosse une conception déontologique de la justification, car celle-ci supposerait que l'on cède à deux illusions : la première (cartésienne) qui voudrait que notre liberté se manifeste d'abord dans l'exercice de notre volonté : or, étant donné ce qu'est la croyance, on ne peut croire à volonté ; la seconde (kantienne) qui limiterait l'« obligation » éthique (que nous ne pouvons nous empêcher de sentir) au seul respect de l'impératif catégorique ou du devoir. Le contrôle de nos croyances ne relève, pour un pragmatiste (à tout le moins peircien), ni de la volonté ni de l'obéissance : mais de la distance critique et réflexive que nous exerçons à l'égard des valeurs et des normes, devenue en un sens tout aussi irrésistible et naturelle, sous l'effet de l'éducation et de l'évolution de nos croyances-habitudes, que la disposition grâce à laquelle nous leur avons, d'emblée, accordé notre confiance.

Que le contrôle de nos croyances puisse relever de notre volonté, est, il est vrai, ce que postule James. Mais les difficultés auxquelles conduit sa position permettent justement de mieux voir en quel sens, et contrairement à ce qu'il revendique dans *La Volonté de croire*, la justification éthique ne peut davantage tenir lieu, à elle seule, de justification épistémique. James soutient en effet qu'il n'est *pas* toujours mauvais de croire sur la base d'évidences insuffisantes. Ici encore, comme dans le cas de Clifford, ce serait correct, si par « mauvais », il entendait seulement « moralement mauvais » ; mais, comme y insiste Haack, ce n'est pas ce qu'il veut dire. James tient en effet la vision de Clifford pour étroite, philistine et pleutre (WB 25, 39) : « Ne croyez rien, dit-il, suspendez toujours votre jugement plutôt que d'encourir le terrible risque de croire ce qui est faux et cela pour avoir accordé votre assentiment à une évidence insuffisante » (WB 24, tr. 38). Au contraire, soutient James, il y a des cas où en suivant la voie selon laquelle on peut préférer l'injonction « nous devons connaître la vérité » et non l'autre : « Nous devons éviter l'erreur » (WB 24, tr. 37), il peut être bon (voire rationnel) de croire des choses qu'on n'a pas de raisons bien assurées de croire⁴⁴, et même dans certains cas, il peut être bon de croire à l'encontre des

fausse : le bateau aurait pu malgré tout couler. Dans ce cas (croyance justifiée mais fausse) il n'aurait pas été blâmable : on aurait parlé d'un tragique accident. Il convient donc de distinguer la notion de « justification » de celle de blâme ou de responsabilité épistémiques, même si, pour certains (qui adoptent une conception déontologique de la justification : Ginet 1975, chap.3 ; Chisholm 1977, chap. 1 ; Kornblith 1983 ; BonJour 1985, chap. 1 ; Steup 1999) on ne peut être vraiment « justifié » dans sa croyance que si l'on a satisfait à toutes ses obligations épistémiques (que celles-ci soient seulement *subjectives* ou qu'elles doivent être aussi *objectives*). Il paraît en effet difficile de les dissocier totalement (bien qu'il ne suffise pas d'être sans reproche épistémique pour être justifié dans ce que l'on croit), ne serait-ce que parce que la notion même de « justification » est intrinsèquement évaluative, même si l'on peut contester, ici encore, qu'elle ait intrinsèquement mission de fonctionner comme un « guide » de nos croyances. Sur les liens conceptuels entre la justification, l'obligation épistémique et l'éloge ou le blâme épistémiques, voir Goldman 1980, sect.V ; 1988 ; Plantinga 1988, 1993a, chap.1 ; Alston 1989 ; Moser 1989 ; Fumerton 1995, chap.1 ; Pollock et Cruz 1999, 140sq. ; Pryor 2001, 109-114.

⁴⁴ James adopte cette position d'autant plus aisément que son attitude anti-théorique et sa critique, au début de *La Volonté de Croire*, de « l'évidence objective » et de « l'absolutisme » ne le sépare que d'un fil du scepticisme dogmatique. C'est là un thème constant chez lui : l'empiriste, dès qu'il se met à réfléchir et s'adonne à l'étude, ne peut éviter le risque du scepticisme (WB 39-40, tr.58-9). Et la prise en compte de ce danger n'est pas pour rien dans le « volontarisme doxastique » jamesien. Voir aussi WB 50, tr. 73) : « Notre science n'est qu'une goutte d'eau, notre ignorance est une mer ». Ou encore : « Il n'est qu'une vérité qui soit absolument certaine et que le scepticisme pyrrhonien lui-même laisse debout ; c'est que le phénomène de conscience actuel existe. (WB 22, tr. modif. 34-5). Voir aussi WB 23, tr. 35-6). L'enjeu est de faire quelque chose de positif de cette prise de conscience en vérité profondément sceptique. Au demeurant, James admet le bien fondé de la suspension du jugement « partout où le choix entre le gain et la vérité est sans importance, lorsque nous ne sommes pas confrontés à des « options vivantes », (par exemple quand on a à décider quelle théorie adopter sur les rayons Roentgen). Dans ce cas, « nous pouvons abandonner la chance de "gagner la vérité" et en tout cas, nous mettre à l'abri d'une chance d'erreur, en suspendant notre jugement jusqu'à ce que l'évidence objective se soit fait jour ». Mais on notera que cette précaution sceptique ne vaut pas que pour les matières scientifiques : « Même dans les affaires humaines, il est rare que notre besoin d'action soit si urgent qu'il demeure préférable d'agir d'après une croyance fautive, plutôt que de n'adopter aucune croyance ». Et en pareil cas, l'*epoché* sceptique semble sinon recommandée, du moins parfaitement admise : « Nous ne sommes pas obligés de posséder une opinion sur ces problèmes ; à tous égards, il est même préférable de ne pas exercer notre choix et de peser toujours avec impartialité le pour et le contre de la question » (WB 26, tr. 40-41). *En d'autres termes, le rejet du scepticisme moral est d'autant plus « justifié » que James a, dès le départ, beaucoup concédé au sceptique.* Et il concède aussi beaucoup à l'arrivée en disant qu'il n'y a pas moyen de « réfuter » le sceptique par la logique qui, face à lui reste de toute façon « muette » (WB 19, tr. 29-p 30).

données dont on dispose (WB, 96-7). Si nous devons toujours respecter la règle de Clifford, nous irions contre notre « nature passionnelle » et nous pourrions même aller contre notre propre intérêt dans le domaine de la connaissance. James soutient donc d'une part, que l'on peut croire par l'effet de la volonté⁴⁵, par l'effet d'une certaine décision « passionnelle » de croire, indépendamment des raisons épistémiques que l'on a de croire ; et d'autre part, qu'il peut être bon, ou même que l'on doit dans un grand nombre de cas, croire par l'effet de la volonté, et qu'il peut être rationnel de le faire⁴⁶. Mais il semble qu'il aille même jusqu'à soutenir que dans certains cas, il peut être bon d'être irrationnel : s'il est rationnel de ne croire qu'à proportion de ce que l'on est justifié à croire, il peut dans certains cas être bon (utile, rationnel) de ne pas être rationnel (Engel 2001, 167-8.). Mais de toute évidence, James confond en permanence les critères de justification éthiques et épistémiques. Comme le montre Haack, certains des arguments invoqués semblent devoir être pris au sens *épistémologique*: connaître la vérité n'est pas moins valable qu'éviter l'erreur (WB17sq. tr. 27); croire que *p* contribue parfois à faire voir que *p* est vrai (WB 23-4, tr. 37-8). En revanche, d'autres arguments semblent avoir un caractère *éthique*: que nous ne devons pas condamner ceux qui ont foi sans nous fonder sur des évidences adéquates, mais que nous devons « respecter la liberté d'esprit de chacun⁴⁷ ». En d'autres termes, aussi bien du point de vue épistémologique que du point de vue moral, il n'est pas toujours mauvais de croire sur la base d'évidences insuffisantes.

Mais James ne distingue pas suffisamment les deux types de justification, pas plus qu'il ne distingue ce qui peut valoir (et même être valorisé) au niveau de l'*enquête* de ce qui vaut au niveau de la justification épistémique. Ainsi, soulignant qu'il est parfois meilleur (du point de vue épistémologique) de croire quelque chose même si les évidences dont on dispose sont insuffisantes, il prend l'exemple de l'homme de science que la foi en une théorie insuffisamment fondée, motive à en poursuivre le développement, l'articulation, la confirmation ou l'infirmité, et fait avancer la recherche. « La science, observe-t-il, serait bien moins avancée qu'elle ne l'est, si les désirs individuels de tous ceux qui cherchaient avec passion la confirmation de leurs croyances n'étaient entrés en jeu » (WB 26, tr. 41). Mais cela, comme le souligne Haack (2003, 99), concerne non le concept de justification épistémique, mais la question de la conduite de l'enquête⁴⁸. Ce pourquoi le « vieil ami » Peirce à qui avait été dédié *The Will to Believe* avait cru bon de préciser, dans sa réponse de remerciement que « dans les affaires pratiques, “la foi”, au sens où l'on adhérera de façon cohérente à une ligne de conduite donnée, est éminemment nécessaire... mais si cela veut dire que l'on ne va pas guetter tout ce que peut indiquer que le moment est venu de changer de tactique, je pense que cela est désastreux en pratique » (8.251, 1897).

Faute donc de distinguer la justification épistémique de la justification éthique⁴⁹, faute de distinguer aussi ce qui peut être valable en termes de justification et en termes d'enquête, James parvient à un résultat épistémologiquement trop « permissif » – et l'on peut comprendre que certains aient ironisé sur

⁴⁵ Sur le volontarisme doxastique de James, voir notamment WB 74, tr. 108 ; WB 77, tr. 113 (sur l'impossible neutralité). ; WB 28, tr. 44 ; WB 78, tr. 113-4..

⁴⁶ « Notre philosophie ne sera universellement et définitivement considérée comme rationnelle que si non seulement elle fait face aux exigences logiques, mais si encore elle entend dans une certaine mesure, déterminer l'objet de notre attente et dans une mesure plus grande encore, faire directement appel à celles de nos forces intimes que nous tenons en plus haute estime..(et la foi compte la dedans bien sûr) » (WB, 89, trad. modif. 124). De même « la détermination anticipée de l'objet de notre attente constitue le facteur essentiel de la rationalité (WB,69, tr. 100). Enfin, « il faudrait être borné pour me refuser la méthode subjective, la méthode de la croyance fondée sur le désir » (WB, 81, tr.117). « Ainsi donc, à l'égard des vérités qui dépendent de notre action personnelle, la foi qui se fonde sur le désir est certainement légitime et peut-être indispensable » (WB 29, tr. 45).

⁴⁷ WB 30, tr. 47 ; la citation empruntée à Fitz-James Stephen à la fin de l'article, insistant sur le fait que nous devons avoir la foi parce que « si la mort est la fin de tout, nous ne pouvons pas aller au-devant d'elle de meilleure façon » (WB 33, tr. 52).

⁴⁸ La distinction est articulée plus en détail dans Haack 1993, chapitre 10.

⁴⁹ Au demeurant, on peut se demander si le concept de « justification » appliqué à l'éthique est aussi central qu'il peut l'être en épistémologie ou si d'autres concepts ne sont pas plus opératoires. Qu'est-ce en toute rigueur qu'une « justification » dans le domaine éthique ? C'est une question que soulève Haack et dont on a vu, qu'à l'évidence, elle ne semble pas non plus aller de soi pour Putnam.

le titre de l'ouvrage en l'intitulant « La Volonté de Faire Accroire » (*The Will to Make-Believe*) – mais en outre, contre-productif, car « il ne peut « prôner la tolérance (morale) des opinions injustifiées d'autrui, qu'en affaiblissant les critères de justification épistémique » (Haack 2003, 98). S'il avait distingué les deux, il n'aurait pas eu « besoin de prendre des mesures épistémologiques aussi radicales ». D'une part en effet, « en raison du caractère perspectiviste des jugements de justification, de leur dépendance par rapport à un arrière-plan de croyances, le jugement selon lequel la croyance d'autrui est injustifiée doit dans tous les cas être reconnu comme entièrement faillible » (Haack 2003, 98). En second lieu, il ne s'agit pas – ce pourquoi les exigences de Clifford (ou de toute conception déontologique de la justification), sont trop fortes – d'exiger des évidences « suffisantes », mais seulement de chercher les évidences les plus « adéquates », en fonction des critères d'indépendance, d'autonomie, de compréhensivité à l'aune desquels seront jugées nos évaluations épistémiques. Qui en effet pourrait dire quand des évidences sont « suffisantes » ? Quand nous avons les idées suffisamment claires et distinctes (Descartes) ? Quand elles sont conformes aux règles de la logique ? Quand elles rendent une hypothèse hautement probable ? Il est difficile de trouver un accord sur ce point ou en tout cas de le décider *a priori* sans commettre ce qui ressemble fort à une pétition de principe (Engel 2001, 171).

Mais on l'aura compris, s'il convient de distinguer justification éthique et justification épistémique, cela ne signifie pas qu'il n'y ait entre elles aucun rapport : si tel était le cas, cela signifierait une sorte de coupure (assez peu conforme au demeurant à la vision pragmatiste) entre nos *raisons* ou vertus cognitives et épistémiques d'un côté, et nos raisons ou vertus pratiques de l'autre. Or c'est de toute évidence ce que Peirce aussi bien que James, qui restent ici (comme Putnam) très aristotéliens⁵⁰, ne sont évidemment pas du tout disposés à admettre.

Comme Putnam qui souligne la présence des valeurs épistémiques de « cohérence », de « simplicité » au sein même de la science, Peirce insiste sur l'importance *morale* des qualités d'honnêteté, d'intégrité intellectuelle, d'imagination qui lui semblent à ce point inséparables de l'activité du chercheur qu'il lui semble hautement paradoxal d'envisager qu'un « gremlin puisse raisonner aussi bien qu'un homme d'honneur ». L'épistémologie a donc incontestablement besoin de « vertus » :

Dans l'induction on a besoin d'une habitude de probité si l'on veut réussir : un illusionniste ne manquera pas de se prendre à son propre jeu. En plus de la probité, le zèle est essentiel. Dans le choix présomptif des hypothèses, des vertus encore plus hautes sont requises — une véritable grandeur d'âme. A tout le moins, celui qui a l'intention de vraiment faire quelque chose dans les sciences doit préférer la vérité à son intérêt et à son bien-être personnels, et pas simplement à son pain quotidien, de même aussi qu'à sa vanité personnelle. Ceci apparaîtra dans la discussion logique; et c'est ce qui ressort parfaitement lorsqu'on examine les caractères des hommes de science et des grands chercheurs en tous genres. C'est un fait remarquable que, si l'on excepte les histoires fantaisistes qui circulent sur les philosophes présocratiques, on n'entend pas parler, dans toute l'histoire, d'un seul individu ayant considérablement contribué à l'accroissement de la connaissance humaine (à moins de compter la théologie pour une connaissance) et qui se soit révélé être un criminel... On aurait du mal à trouver un savant véritable sur cent, que ce soit dans les sciences physiques ou psychiques, qui manque de grandeur d'âme... S'il était vrai que toute faute de logique (*fallacy*) fût un péché, la logique se réduirait à une branche de la philosophie morale. Ce qui n'est pas vrai. Mais l'on peut voir que bon raisonnement et bonne morale sont étroitement liés; et j'ai dans l'idée qu'avec l'essor de l'éthique on se rendra compte que cette relation est encore plus étroite qu'il n'est encore possible, pour l'heure, de le démontrer(OP2, 230-1).

Comme Putnam l'a souligné, Dewey a repris cette conception foncièrement éthique de la méthode à suivre dans l'enquête et des qualités auxquelles doit obéir l'intelligence qui s'y manifeste, telles que « la démocratisation de l'enquête », le principe de ce que les habermassiens appellent l'éthique de la discussion » ; ne pas « bloquer les voies de la recherche », en empêchant que des questions ou des objections soient posées, ou en faisant obstruction aux formulations d'hypothèses et à la critique des hypothèses des autres. « Au mieux d'elle-même, [l'intelligence] évite les relations de hiérarchie et de dépendance ; elle insiste sur l'expérimentation là où cela est possible et sur l'observation et l'analyse attentive de l'observation là où l'expérimentation n'est pas possible » (CFVD, 104-5).

⁵⁰ Sur l'aristotélisme de Peirce, voir Tiercelin 2004b.

Mais, tout bien considéré, et si sa démarche ne s'inscrit pas dans le contexte de l'enquête, la position de James n'est pas sur ce point foncièrement différente. Car de toute évidence, si James s'oppose à Clifford, c'est aussi parce qu'il considère que la seule manière de se comporter éthiquement, c'est de prendre le « risque » de considérer que, dans certains cas, les raisons pratiques peuvent l'emporter sur les « raisons » épistémiques », et pas seulement parce qu'elles auraient une plus grande utilité pratique. Si elle se limitait à ce type de « pari », comme on l'a vu, elles risqueraient fort en effet, d'aller tout simplement à l'encontre de ce qu'elles visent : car il est assez contraire à l'idée que l'on se fait d'une délibération pratique accomplie (et de la manière dont fonctionnent nos désirs et nos croyances) de pouvoir évaluer l'utilité pratique d'une croyance, ainsi que l'admettait au demeurant Pascal, en ne tenant *aucun compte* de sa garantie épistémique (Engel 2001, 170).

Mais la volonté de croire (même en laissant de côté l'aspect religieux de l'affaire) peut chez James se lire en un sens assez différent. S'il y a non seulement « volonté », mais *obligation* de croire, c'est parce que c'est la seule manière de vaincre le scepticisme *moral*, cet « allié actif de l'immoralité ». Pourquoi allié actif ? Parce que, selon James, il nous donne l'illusion que la neutralité est possible⁵¹. Or c'est un leurre, car le doute et la croyance sont des attitudes « vivantes » qui « impliquent de notre part une ligne de conduite. Notre seul moyen, par exemple, de douter de l'*existence* d'une chose ou de lui refuser notre assentiment, est de continuer à *agir* comme si cette chose *n'existait pas*. Supposez que je refuse de croire que le froid envahisse ma chambre, je laisserai les fenêtres ouvertes et la pièce sans feu exactement comme s'il faisait encore chaud. Si je doute que vous soyez digne de ma confiance, je m'abstiendrai de vous apprendre mes secrets tout comme si vous en étiez indigne. Si je doute que ma maison ait besoin d'être assurée, je me dispenserai de cette formalité comme si je la supposais inutile. Et de même, s'il ne me faut point croire que l'univers soit divin, je ne pourrai traduire mon refus qu'en évitant à l'avenir d'agir comme un croyant, ce qui équivaudra, dans les occasions critiques, à agir comme si le monde n'était *pas* divin, à agir d'une manière irreligieuse. Vous le voyez, il y a dans la vie des cas inévitables où l'inaction est une sorte d'action et compte pour telle, des cas où « ne pas être pour » équivaut pratiquement à « être contre » ; « dans toutes ces espèces, une neutralité stricte et stable est impossible à atteindre » (WB 50-51, tr. 74).

Le scepticisme ne peut donc être que « la négation dogmatique ». Et c'est pourquoi il faut préférer essayer la « serrure » qui nous ouvre les portes d'un monde moral et non pas l'autre, car « si cet univers est réellement moral, si mes actes font de moi un des facteurs de ses destinées, si le fait de croire lorsqu'un doute est possible constitue par lui-même un acte moral analogue à celui que l'on accomplit lorsque l'on mise d'un côté sans être sûr de gagner – de quel droit renierait-on délibérément la fonction la plus profonde de mon être et m'imposerait-on l'ordre absurde de ne remuer ni les mains ni les pieds, mais de demeurer en proie à un doute éternel et insoluble ? » (WB 88-89, tr. 128-129).

C'est donc en définitive parce que « le scepticisme n'équivaut point à l'abstention; c'est le choix d'un risque d'une nature particulière » (WB 30, tr. 47) qu'il y a obligation éthique à prendre le risque contraire, celui de choisir *contre* le scepticisme moral *en faveur* d'un univers moral.

Cela étant, comme l'observe James, ce n'est pas là quelque chose qui puisse être « prouvé ou réfuté par la logique » (WB 28, tr. 43) : « Si votre cœur n'éprouve pas le besoin d'un monde de réalité morale, ce n'est certes pas votre cerveau qui vous y fera croire. Le scepticisme méphistophélique en effet satisfera votre activité intellectuelle mieux que ne pourrait le faire un idéalisme rigoureux » (WB 28, tr. 43). « Lorsque nous soutenons l'existence d'une vérité morale quelconque, toute notre nature entre en jeu et nous faisons dépendre notre victoire ou notre défaite des résultats de notre affirmation. Le sceptique de son côté adopte également, avec toute sa nature, l'attitude du doute: lequel de nous deux est le plus sage? L'omniscience seule peut le dire » (WB 28, tr. p 44).

⁵¹ WB 88, tr. 128-9. « Dans toutes les circonstances importantes de la vie, il nous faut faire un saut dans l'inconnu... Refuser de résoudre l'énigme, c'est déjà prendre parti. Hésiter à répondre, c'est encore prendre parti ; mais quel que soit le parti auquel on s'arrête, on ne choisit jamais qu'à ses risques... Chacun doit agir conformément à ce qu'il croit être le meilleur ; s'il se trompe, tant pis pour lui » (33, tr. 51). Voir aussi WB 78, tr. 114 ; 53, 88-9 et WB 50-51, tr. 74.

Peut-être est-ce la raison pour laquelle, en définitive, le concept de « justification » n'est pas en éthique le concept le plus adéquat. Si, comme le suggèrent les pragmatistes, une « familiarité plus complète avec les choses est susceptible de nous en faire sentir la “rationalité” » (James, WB 66, trad. 96), et si l'univers moral ne se présente pas tant comme un univers constitué de maximes ou de normes universelles qui fonctionneraient comme des impératifs catégoriques ou des prescriptions, mais bien plus comme un univers de valeurs, il est peut-être plus approprié, plutôt que de leur chercher des justifications, de s'exercer à mieux comprendre comment nous usons de notre « sentiment de rationalité » pour en quelque sorte « percevoir » les valeurs morales.

Cette idée d'une « perception » des valeurs est une idée sur laquelle Hilary Putnam et Ruth Anna Putnam (2003) ont beaucoup insisté, dans la droite ligne de suggestions présentes chez un certain nombre de philosophes tels que McDowell, soucieux de rendre compte de l'objectivité des propriétés morales tout en évitant le relativisme, le rationalisme mais également le réalisme moral (du moins sous sa forme « théorique ») ⁵².

Sans doute ne s'agit-il pas de dire que nous « percevons » les valeurs au sens strict (quasiment physiologique) où nous aurions besoin pour cela d'un organe sensoriel particulier (CFVD, 102)⁵³. Ni davantage au sens où nous disposerions de quelque intuition ou de quelque originaire « sens » ou « sentiment » moral du genre de celui que pouvaient revendiquer des auteurs comme Hutcheson ou Shaftesbury, capable de nous donner un accès direct à des vérités ou propriétés morales objectives. Ce dont il s'agit plutôt, c'est d'invoquer une *aptitude* du type de celle qui est requise pour percevoir et qui s'apparente au demeurant à l'expérience que nous pouvons avoir des qualités secondes, celles-ci étant non pas réduites à n'être que de purs effets de notre subjectivité mais davantage entendues au sens lockéen de dispositions ou de « pouvoirs de produire en nous diverses sensations par le moyen des qualités premières de leurs parties insensibles⁵⁴. » L'agent moral serait dès lors celui qui, à condition d'être passé par un apprentissage adéquat de sa sensibilité, par une éducation de ses sentiments, serait en mesure de *percevoir directement*, de discerner, en faisant appel à ses émotions, et au terme de processus dont il n'a pas forcément conscience, non pas des propriétés morales présentes dans le monde qu'il conviendrait de découvrir⁵⁵, mais ce qui est en quelque sorte « appelé » par les circonstances du point de vue éthique, sans avoir pour cela besoin de maximes ou de normes. Cela suppose donc de concevoir, comme y insiste Putnam, que les faits n'aient pas seulement une dimension *objective* mais également prescriptive, par quoi il ne faut pas entendre qu'ils exercent d'emblée sur nous un pouvoir motivationnel : « Quelqu'un peut savoir que quelque chose est *mal* et ne pas être motivé pour s'en abstenir » (CFVD, 38), mais qu'ils nous appellent néanmoins à réagir et à donner, en fonction des circonstances, les réponses qu'ils « méritent ». C'est ainsi que sans avoir d'organe sensoriel pour détecter l'allégresse, nous pouvons voir que des gens sont pleins d'allégresse, même si cela n'est possible qu'après avoir acquis le *concept* d'allégresse. Mais, précise Putnam, « toute perception est conceptuellement informée », aucune n'est « innocente ». « Une fois que j'ai acquis le concept d'allégresse, je peux *voir* que quelqu'un est plein d'allégresse, et de même, dès que j'ai acquis le concept d'une personne amicale, ou d'une personne méchante, ou d'une personne bonne, je peux parfois voir que quelqu'un est amical ou méchant ou gentil » (CFVD, 102).

Ce que nous apprennent les pragmatistes, c'est que les valeurs ne sont pas ajoutées à l'expérience par « association » L'expérience *n'est pas* neutre, « elle vient à nous hurlant de valeurs. Durant l'enfance nous faisons l'expérience que manger et boire, que les câlins et la chaleur sont “bons” et que la douleur, la privation et la solitude sont “mauvaises” ; au fur et à mesure que nos expériences se multiplient et deviennent plus sophistiquées, les teintes et nuances de la valeur se multiplient aussi et deviennent plus

⁵² Ogien 1999, 98 sq., et l'éblouissante étude de Clémentz 1996.

⁵³ Voir aussi R.A.Putnam 2003, 426.

⁵⁴ *Essai concernant l'entendement humain*, II, 8, 10. Sur la théorie dispositionnaliste des propriétés morales et l'analogie avec les qualités secondes, voir Johnston 1989 ; McDowell 1985 in Ogien 1999 ; Smith 1989 ; Wright 1988.

⁵⁵ Pour la défense de ce type de réalisme axiologique associé à l'*expérience* émotionnelle, voir par ex. Tappolet 1999.

sophistiquées. Penser, par exemple, aux combinaisons fantastiques du fait et de la valeur dans la description du vin d'un taster (CFVD, 102-103). Il importe de voir que cette perception n'a rien de mystérieux. Nous sommes simplement capables d'observer que certaines choses ont certaines propriétés axiologiques : qu'un vin est « charpenté » et a un « riche bouquet », qu'une personne est « rafraîchissante de spontanéité » ou « pleine de compassion », qu'un dossier juridique est « très mal ficelé » (CFVD, 109-110). Loin de réduire les valeurs à de simples projections subjectives, une telle conception permet de garantir leur objectivité, tout en évitant le réalisme « métaphysique » puisque leur réalité reste relative à la sensibilité de l'agent moral⁵⁶ et que la perception des valeurs n'a pas l'ambition de déterminer le sens des « concepts » moraux (dire ce qu'est le juste », le « courageux ») ou le statut ontologique des propriétés morales, mais simplement au fond de commencer à faire comprendre « non pas le fait d'être *juste* (ou courageux honnête, etc), mais plus généralement le fait d'être juste, honnête ou courageux » (Clémentz, 1996, 319).

On connaît les objections adressées à ce genre de conception⁵⁷ : si les valeurs sont en quelque sorte déjà données dans la perception comme des « faits », ne rend-elle pas inconcevable toute forme d'erreur morale collective de notre part ? Le progrès moral ne suppose-t-il pas que nous admettions que les générations antérieures aient pu se tromper collectivement (par exemple sur l'esclavage) mais aussi (ce qui semble être une exigence de la « conscience morale ») qu'il nous faut constamment remettre en question nos valeurs et opinions dominantes (Clémentz 1996, 322), avoir à leur sujet une perspective critique ?

Putnam insiste beaucoup sur ces difficultés et rappelle à quel point Dewey, par exemple distinguait soigneusement entre estimer et priser, entre ce qui relève de l'appréciation immédiate (*valuing*) et ce qui relève de l'évaluation, et que ce n'est pas parce qu'une chose est immédiatement appréciée (*valued*), qu'elle a forcément de la valeur (*valuable*) (CFVD, 104). Comme toute perception, la perception des valeurs « implique des concepts, et les concepts sont toujours susceptibles d'être critiqués. Il s'ensuit que la perception elle-même n'est pas un *donné* incorrigible, mais est susceptible d'être critiquée. L'enquête ne se termine pas avec la perception » (CFVD, 109-110). « Depuis que nos sociétés libérales ont rejeté l'appel à la révélation comme fondement pour notre vie éthique et politique », rappelle Putnam, « nous sommes des faillibilistes éthiques » (CFVD, 133). « Les jugements de valeur sont donc, comme les autres, faillibles, mais les pragmatistes n'ont jamais cru en l'infailibilité, que ce soit dans la perception ou ailleurs. Comme l'a dit un jour Peirce, en science nous n'avons pas ou n'avons pas besoin d'un fondement ferme ; nous sommes sur du terrain marécageux, mais c'est cela qui nous fait avancer » (CFVD, 102). Mais le fait que la perception se révèle parfois fautive ne signifie pas non plus « que nous ne soyons jamais justifiés à nous fier à elle. Les pragmatistes croient que le doute exige d'être justifié tout autant que la croyance et il y a de nombreuses perceptions que nous n'avons aucune raison de mettre en doute » (CFVD, 109-110).

Apprendre à percevoir les valeurs, en développant ses dispositions à la vertu, se tenir prêt aussi en permanence à les évaluer et à les remettre en cause, mais ce d'autant plus aisément que les normes elles-

⁵⁶ Comme nous avons essayé de le montrer, cette conception objectiviste des valeurs, évidente chez Peirce dans sa théorie esthétique de l'admirable, nous semble également vraie du « subjectiviste » James qui, tout autant que Peirce, insiste sur la nécessaire mise en perspective des intérêts et valeurs de l'individu relativement à des *idéaux* stables dotés d'une (relative) indépendance vis à vis des fluctuations « romantiques » des émotions et intérêts. De ce point de vue, il ne nous semble pas déplacé de rapprocher la position de Peirce et de James de celle défendue par Scheler (*Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1928 tr. De Gandillac, Gallimard 1955), pour qui l'agent peut *connaître* ou *découvrir* les valeurs d'un objet ou d'une action au moyen de ses intérêts, désirs ou émotions, bien que celle-ci ne soit pas fonction desdits intérêts, désirs ou émotions.

⁵⁷ Pour les autres objections portant sur cette analogie entre qualités morales et qualités secondes qui ont pu être adressées à la théorie dispositionnelle (notamment l'objection « causale » et l'objection « statistique », voir Ogien 1999, 89 sq.). Par exemple : supposons que voyant un homme se noyer, je « voie » tout de suite ce qu'appelle la situation et que j'aie le sauver : même en admettant qu'aucun motif (égoïste, social ou autre) ne vienne interférer dans mon geste, dira-t-on que mon acte est *ipso facto* moral si c'est Hitler qui se noie ou un malade qui veut abrégier ses souffrances ?

mêmes se dégagent de notre sentiment de rationalité, telle serait être en définitive la réponse pragmatiste au scepticisme moral. Mais cela suppose, on l'aura compris, que l'on convienne aussi non pas tant de la réalité des valeurs ou de leur possible perception que de ce qui se joue exactement au niveau de la perception *en général*. En d'autres termes, pour échapper au risque du scepticisme moral, encore faut-il s'être préalablement assuré que notre perception du monde nous renseigne correctement sur lui et, plus crucialement encore, qu'elle nous apporte bien la preuve de son existence.

Mais si tel est le cas, cela signifie que toute réponse – ou parade - satisfaisante au scepticisme moral implique bel et bien de se déplacer, à un moment ou à un autre, au double plan *épistémologique* et *ontologique* et sans doute est-ce ici que se dessinent, dans la pertinence plus ou moins grande de leurs positions (par exemple sur la perception), ou simplement même dans le refus par certains (James, le dernier Putnam) ou, au contraire, leur insistance sur la nécessité de les affronter de plein fouet (Peirce), non seulement d'importantes différences (voire oppositions) entre les pragmatistes, mais aussi et surtout, à mon sens, l'incontestable supériorité de la parade proprement peircienne ou « pragmatiste » au défi sceptique, dans toute son ampleur.

Bibliographie

- Almeder, R. (1980) *The Philosophy of C. S. Peirce*, Oxford, Blackwell.
 (1985) 'Peirce's thirteen theories of truth', *Transactions of the C. S. Peirce Society*, XXI, 7-34.
- Apel, K.O. (1982) 'C.S.Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth', *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol.XVIII, 3-17.
- Axtell, G. (1997) 'Recent Work in Virtue Epistemology', *American Philosophical Quarterly* 34, 1, 410-430.
 (1998) 'The Role of the Intellectual Virtues in the Reunification of Epistemology', *The Monist* 81, 3, 488-508.
 (2001) 'Epistemic Luck in Light of the Virtues', in Fairweather and Zagzebski (2001).
- Axtell, G (ed), (2000) *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Blackburn, S. (1998) 'Wittgenstein, Wright, Rorty and Minimalism', *Mind*, 157-181.
 (2001) *Being Good: a short introduction to ethics*, Oxford, Oxford UP.
- Bouveresse, J. (1973) *La rime et la raison*, Paris, Minuit.
 (1984) *Rationalité et Cynisme*, Paris, Minuit..
 (1993a) « Wittgenstein, la philosophie et les sciences » in Leyvraz et Mulligan (1993), 33-63.
 (1993b) *L'homme probable*, Combas, éditions de l'éclat.
 (1995) *Langage, perception et réalité*, Nîmes, éditions J. Chambon.
- Clark P., & Hale B. (eds.)(1994) *Reading Putnam (RP)*, Oxford, Blackwell.
- Clarke, S. G. et Simpson, E. (eds.) (1989) *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Clémentz, F. (1996) « Propriétés morales et qualités secondes » in *L'éthique à la croisée des savoirs*, P. Livet (dir.), 297-335.
 (2000) « La notion d'aspect perceptif », in *De la perception à l'action*, P. Livet (dir.), Paris, Vrin, 17-57.
 (2003) « Le concept de propriété phénoménale », in Bouveresse et Rosat (2003), 133-156.
- Clifford, W.K. (1879) 'The Ethics of Belief' in *The Ethics of Belief and Other Essays*, Watts and Co, Londres, 1947, 70-96..
- Cometti, J.-P & Tiercelin, C. (dir.) (2003), *Cent ans de philosophie américaine*, Presses de l'université de Pau.

- Dewey, J. *The Early Works* (1882-1898), *The Middle Works* (1899-1924), *The Later Works* (1925-1953), Boydston J.A. (ed.), Carbondale, Southern Illinois Press, *Reconstruction in Philosophy* (vol. 12), *Experience and Nature* (vol. 1), *The Quest for Certainty* (vol.4), *Logic: The Theory of Inquiry* (vol.12).
- (1920) *Reconstruction in Philosophy*. Beacon Press, Boston, 1920, avec une nouvelle intr par Dewey, 1948 ; trad. fr. par P. Di Mascio, *Reconstruction en philosophie* in *Oeuvres philosophiques* (6 vols. prévus) sous la direction de J. P. Cometti, Publications de l'Université de Pau, vol. 1, 2003.
- (1925) *Experience and Nature*, la Salle, Ill., Open Court, Chicago; réédit. Dover, New York, 1958.
- (1927) *The Public and its Problems*. Henry Holt, New York, trad. fr. par J. Zask, *Le public et ses problèmes*, vol.2, in *Œuvres*.
- (1938) *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt, trad. fr. G. Deledalle (1967, réédit. 1993) *Logique, la théorie de l'enquête*, Paris, PUF. .
- Dokic, J. et Engel, P.(2001) *Ramsey, vérité et succès*, Paris, PUF; version anglaise élargie *Ramsey, Truth and success*, Routledge 2002.
- Engel, P. (1984) « Croyances, dispositions et probabilités : Peirce et Ramsey », *Revue Philosophique* 4, 402-426.
- (1994) *Donald Davidson et la philosophie du langage*, Paris, P.U.F.
- (1998) *La vérité, Réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier.
- (2000) « Philosophie de la connaissance », in *Précis de philosophie analytique*, P. Engel (dir.), PUF.
- (2001) « La volonté de croire et les impératifs de la raison. Sur L'éthique de la croyance », *Revista da facultad de Letras –Secçao de Filozofia*, Université de Porto, II, vol. xviii, 165-176.
- (2003) « Le contenu de la perception est-il conceptuel ? » in Bouveresse et Rosat (2003), 243-261.
- Engel, P. et Rorty, R. (2005) *A quoi bon la vérité ?* Paris, Grasset.
- Fairweather, A. (2001) 'Epistemic Motivation', in Fairweather and Zagzebski (2001).
- Fairweather, A. and Zagzebski L. (eds.) (2001) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, New York, Oxford UP.
- Fogelin, R. (1985) *Hume's Skepticism in the "Treatise of Human Nature"*, Routledge & Kegan Paul.
- (1994) *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford UP.
- Ginet, C. (1975) *Knowledge, Perception and Memory*, Dordrecht, Reidel.
- (2001) 'Deciding to Believe' in Steup (2001), 63-76.
- Goggans, P. (1991) 'Epistemic Obligations and Doxastic Voluntarism', *Analysis*, 51, 102-5.
- Goldman, A. (1979) 'What is Justified Belief', in G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1-23.
- (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1992) *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, MA, MIT Press.
- (1992) 'Epistemic Folkways and Scientific Epistemology', in Goldman (1992).
- (2001) 'The Unity of the Epistemic Virtues' in Fairweather and Zagzebski (2001).
- Greco, J. (1990) 'Internalism and Epistemically Responsible Belief', *Synthese*, 85, 245-77.
- (1993) 'Virtues and Vices of Virtue Epistemology', *Canadian Journal of Philosophy* 23, 413-432.
- (1999) 'Agent Reliabilism', in James Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 13, *Epistemology*, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Co.
- (2000) *Putting Skeptics in Their Place The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*, New York, Cambridge UP.
- (2001) 'Virtue and Rules in Epistemology', in Fairweather and Zagzebski (2001).
- (2002) 'Virtues in Epistemology' in Paul Moser (ed), *Oxford Handbook of Epistemology*, New York, Oxford University Press.
- (2003) 'Knowledge as Credit for True Beliefs', in DePaul and Zagzebski (2003).

- (2004) 'Reid's Reply to the Skeptic', in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, T. Cuneo & R. Van Woudenberg (eds.), Cambridge University Press, 134-155.
- Haack, S. (1976) 'The Pragmatist Theory of Truth', *British Journal for the Philosophy of Science*, 27, 231-249.
- (1984) 'Can James's Theory of Truth be Made More Satisfactory?' *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. XX, n°3, 270-278.
- (1992) 'Pragmatism', in *A Companion to Epistemology*, J. Dancy & E. Sosa (eds.), Oxford, Blackwell, 351-357.
- (1993) *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- (1997a) 'We, pragmatists...Peirce and Rorty in conversation', *The Partisan Review*, 1997, vol. LXIV, n°1, P. 91-107.
- (1997b) "'The Ethics of Belief" Reconsidered', in L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, La Salle, Ill., Open Court, 129-44.
- (1998) *Manifesto of a Passionate Moderate, Unfashionable Essays*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2003) « L'éthique de la croyance reconsidérée », in J.-P. Cometti et C. Tiercelin (2003), 85-104.
- Hawthorne, J. (2004) *Knowledge and Lotteries*, Oxford, Oxford UP.
- Heil, J. (1983a) 'Believing What One Ought', *Journal of Philosophy*, 80, 752-65.
- (1983b) 'Doxastic Agency', *Philosophical Studies*, 43, 355-64.
- (1992) 'Believing Reasonably', *Noûs*, 26, 47-62.
- Hookway, C. (1975) *C.S. Peirce*, Routledge, London.
- (1997) 'Logical Principles and Philosophical Sentiments' in R.A. Putnam (ed.) 1997, 145-165
- (2000a) *Truth, Rationality, and Pragmatism*, Oxford, Clarendon Press.
- (2000b) 'Regulating Inquiry: Virtue, Doubt and Sentiment', in Axtell (2000).
- (2001) 'Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue', in Fairweather and Zagzebski (2001).
- (2002) 'Wahreit und Realität : Putnam und die pragmatistische Auffassung der Wahrheit', in Raters and M. Willaschek (1995), 93-116.
- James, W. (1975-1988) *The Works of William James*, Burkhardt F.H., Bowers F., F. Bowers et I. K. Skrupskelis I. (eds.), Cambridge : Harvard University Press (17 vols.); *Pragmatism* (P, 1907 ; vol.1 : 1975); *The Meaning of Truth* (MT, 1909 ; vol. 2 : 1975); *Essays in Radical Empiricism* (1912 ; vol. 3 : 1976), *A Pluralistic Universe* (PU, vol. 4 : 1977), *The Will to Believe* (WB, vol. 6 : 1979); *The Principles of Psychology* (PP, vol.8 : 1981) ; *Essays in Religion and Morality* (vol. 9 : 1982) ; *The Varieties of Religious Experience* (vol. 13 : 1985).
- (1912) *Essays in Radical Empiricism* (1912) (ERE) New York, London, Toronto, Longmans, Green and Co.
- (1910) *La philosophie de l'expérience*, tr. fr. E. Le Brun, Paris, Flammarion.
- (1913) *L'idée de vérité*, tr. fr. Veil et David, Paris, Alcan.
- (1914) *Le pragmatisme*, tr. fr. E. Le Brun, Paris, Flammarion.
- (1916) *La volonté de croire*, tr. L. Moulin, Paris, Flammarion
- Johnston, M. (1989) 'Dispositional Theories of Values', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. Vol. 63.
- (1993) 'Objectivity refigured: Pragmatism without Verificationism', *Reality, Representation and Projection*, J. Haldane & C. Wright eds., Oxford University Press, 85-132.
- Lemos, N. (2002) 'Epistemology and Ethics', in *The Oxford Handbook of Epistemology* P. Moser (ed.), 479-512.
- Livet, P. (2003) « Cent ans de philosophie sans passions ou ce qui manque au pragmatisme », in Cometti et Tiercelin (2003 33-47).
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1999) « Valeurs et qualités secondes », in (Ogien 1999), 247-271..

- Migotti, M. (1988) 'Recent Work in Pragmatism: Revolution or Reform in the Theory of Knowledge?', *Philosophical Books*, XXIX, 2, 65-73.
- Misak, C. (1991) *Truth and the End of Inquiry*, Oxford, Oxford UP.
- (1998) 'Deflating Truth: Pragmatism vs Minimalism', *The Monist* 81, 407-25.
- (2004) Introduction au *Cambridge Companion to Peirce*, in Misak (2004).
- Misak, C. (ed.) (2004) *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Montmarquet, J. (1993) *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield.
- Naylor, M. B. (1985) 'Voluntary Belief', *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 427-36.
- Ogien, R. (1999) « Qu'est-ce que le réalisme moral » in Ogien (1999), 3-194.
- (2003a) « Que reste-t-il de la dichotomie du fait et de la valeur ? » in Cometti et C. Tiercelin (2003), 445-465.
- (2003b) *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris-Tel-Aviv, éditions de l'éclat.
- Ogien, R. (dir.) *Le réalisme moral*, Paris, PUF..
- Peirce, C.S. (1938-59) *The Collected Papers of C.S. Peirce*, C. Harsthorne, P. Weiss, & A. Burks (eds.), Cambridge, Mass., Harvard UP (8 vols.).
- The New Elements of Mathematics* (NEM), C. Eisele (ed.), The Hague, Mouton, 1976 (4 vols.).
- (1982 -) *Writings of C.S. Peirce: a chronological edition* (W), M. Fisch, C. Kloesel, E.C. Moore (eds.), Bloomington, Indiana UP (6 vols. parus).
- (1995) *Le raisonnement et la logique des choses* (RLC), tr. fr. C. Chauviré, P. Thibaud, C. Tiercelin, Paris, édition du Cerf
- (2002) *Pragmatisme et pragmatisme*, (OP1) volume 1 des *Œuvres de C. S. Peirce*, édition établie par C. Tiercelin et P. Thibaud, trad. C. Tiercelin et P. Thibaud, Paris, éditions du Cerf.
- (2003) *Pragmatisme et Sciences Normatives*, (OP2) volume 2 des *Œuvres de C. S. Peirce*, trad. par C. Tiercelin, P. Thibaud et J.-P. Cometti, Paris, éditions du Cerf..
- Perry, R. B. (1935) *The Thought and Character of William James*, Atlantic, Little, Brown, 2 vols.
- Pouivet, R. (2003) *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin.
- Putnam, H. (1971) *Philosophy of Logic*, Harper & Row, New York, tr. fr. P. Peccatte, *Philosophie de la logique*, Combas, éd. de l'éclat, 1996.
- (1975) *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers* (PP1), vol.1, Cambridge/New York, Cambridge UP.
- (1975) *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers* (PP2), vol.2, Cambridge/New York, Cambridge UP.
- (1978) *Meaning and the Moral Sciences* (MMS), Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1981) *Reason, Truth and History* (RTH), Cambridge/New York, Cambridge UP, tr. fr. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, 1984.
- (1983) *Realism and Reason, Philosophical Papers* (PP3), vol. 3, Cambridge/New York, Cambridge UP, 1983.
- (1983) « Pourquoi ne peut-on naturaliser la raison ? » (PNNR) in *Définitions*, tr. fr. C. Bouchindhomme d'un des textes parus in PP3, 1983, Combas, éd. de l'éclat, 1993.
- (1987) *The Many Faces of Realism* (MFR), Open Court, La Salle, Ill.
- (1988) *Representation and Reality* (RR), Cambridge, Mass., MIT Press, tr. fr. C. Tiercelin, *Représentation et Réalité*, Paris, Gallimard, 1990.
- (1990) *Realism with a Human Face* (RHF), J. Conant (ed.), Cambridge, Mass., Harvard UP, 1990, tr. fr. C. Tiercelin, Paris, Seuil, 1994.
- (1992) *Renewing Philosophy* (Rph), Cambridge, Mass., Harvard UP.
- (1994a) *Words and Life* (WL), J. Conant (ed.), Cambridge, Mass., Harvard UP.
- (1994b) The Dewey Lectures (DL), *Journal of Philosophy*, vol. XCI, n°9, sept. 1994, p. 445-517, repris in TTC, p. 3-70.

- (1995) *Pragmatism, an Open Question* (POQ), Oxford, Blackwell.
- (1997) 'James's Theory of Truth', in *The Cambridge Companion to W. James*, R.A. Putnam (ed.)(CCWJ), 166-185.
- (1998a) 'Strawson and Skepticism', in *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago and La Salle, III, Open Court.
- (1998b) 'Skepticism' in Marcelo Stamm ed., *Philosophe in Synthetischer Absicht*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- (2000a) *The Threefold Cord: Mind, Body and World* (TTC), New York, Columbia UP.
- (2000b) 'Rethinking Mathematical Necessity', in *The New Wittgenstein*, Crary & Read (eds.), 218-231.
- (2001) 'Skepticism, Stroud and the Contextuality of Knowledge', *Philosophical Explorations*, 1, 2-16.
- (2002) *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and Other Essays* (CFVD), Cambridge, Mass., Harvard UP, tr. fr. J.-P. Cometti, *Fin/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, éditions de l'éclat, 2004.
- (2004) *Ethics without Ontology* (EWO) Cambridge, Mass., Harvard UP.
- Putnam R. A. (2002) "Moralische Objektivität und Putnams Philosophie", in Raters et Villaschek (2002), 225-244.
- (2003) « Percevoir les faits et les valeurs » in Cometti et Tiercelin (2003), 425-443.
- Putnam R. A.(ed.) (1997) *The Cambridge Companion to William James*, (CCWJ) Cambridge, Cambridge UP.
- Putnam, H and Putnam R.A. (1998) 'The Real William James: A Response to Robert Meyers', *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. XXXIV, n°2, 366-381..
- Ramsey, F. (1931) *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (FM), R. Braithwaite (ed.), Londres, Routledge et Kegan Paul.
- (1978) *Foundations : Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economy*, (F) D.H. Mellor (ed.), Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1991a) *Philosophical Papers* (PP), DH Mellor (ed.), Cambridge, CambridgeUP.
- (1991b) *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics* (NPPM), M. C. Gavalotti (ed.), Naples, Bibliopolis.
- (1991c) *On Truth* (OT), N. Rescher et U Maier (eds.), Episteme 16, Kluwer.
- (2003) *Logique, philosophie et probabilités* (LPP), P. Engel et M. Marion (dir.), Paris, Vrin.
- Raters M. L. et Villaschek M. (eds.)(2002) *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Rorty, R. (1961) 'Pragmatism, categories and language', *The Philosophical Review*, 70, 197-223.
- (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton : Princeton UP, tr. fr. par Th. Marchaisse, *L'homme spéculaire*, Paris-Seuil, 1990.
- (1982) *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, trad. fr. par J.-P. Cometti, *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993.
- (1990) *Science et Solidarité*, Combas, éd. de l'éclat.
- (1992) « Trotsky et les orchidées sauvages » in Cometti (dir) (1992).
- (1994) *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Paris, PUF.
- (1995) 'Is Truth a Goal of Enquiry: Davidson vs Wright', *The Philosophical Quarterly*, 281-300.
- Ross, W. D. (1930) *The Right and the Good*, Oxford, Oxford UP.
- Russell, Bruce (1989) 'Two Forms of Ethical Skepticism', in *Ethical Theory*, L. Pojman (ed.), Belmont, California, Wadsworth..
- Savan, D. (1981) 'Peirce's Semiotic theory of Emotion', in *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Conference*, K. K. Ketner et al. (eds.), Lubbock, Texas Tech Press, 319-33.

- Sinnott-Armstrong, W. (1995) 'Moral Skepticism and Justification', in *Moral Knowledge ? New Readings in Moral Epistemology*, W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds.), New York, Oxford UP.
- Skagestad, P. (1981) *The Road of Inquiry*, New York, Columbia UP.
- Smart, J. (1989) *Our Place in the Universe*, Oxford, Blackwell.
- Smith, M. (1989) 'Dispositional Theories of Values', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol.3.
- Sosa, E. et Kim, J. (eds.) (2000) *Epistemology: an Anthology*, Oxford, Blackwell.
- Steup, M. (1988) 'The Deontic Conception of Epistemic Justification', *Philosophical Studies*, 53, 65-84.
- (1999) 'A Defense of Internalism', in L. Pojman (ed.) *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, Ca, Wadsworth, 373-84.
- Steup, M. (ed) (2001) *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, New York, Oxford UP.
- Tappolet, C. (1999) « Une épistémologie pour le réalisme axiologique », in Ogien (1999), 272-300.
- Thayer, H.S.(1981) *Meaning and Action: a critical history of pragmatism*, Indianapolis, Hackett.
- Tiercelin, C. (1986) « Le vague est-il réel ? Sur le réalisme de Peirce », *Philosophie*, 10, 69-96.
- (1989) 'Reid and Peirce on Belief' in *The Philosophy of Th. Reid*, M. Dalgarno and E. Matthews (eds.), Kluwer, Amsterdam, 209-223.
- (1991) 'Peirce's semiotic version of the semantic tradition in formal logic', *New Inquiries into Meaning and Truth* N.Cooper & P. Engel (eds.), Harvester Press, 187-213.
- (1993a) *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF.
- (1993b) *La pensée-signe, études sur Peirce*, Nîmes, éd. J. Chambon.
- (1993c) 'Peirce's realistic approach to mathematics: or, can one be a realist without being a Platonist?', in *C. S. Peirce and the philosophy of science*, E.C. Moore (ed.), University of Alabama Press, 30-48.
- (1994) « Un pragmatisme conséquent ? » *Critique*, août-septembre n°567-568, 642-660.
- (1995) 'Peirce's relevance for contemporary issues in Cognitive Science' *Acta Philosophica Fennica*, n°58, 37-74
- (1997a) 'Peirce on norms, evolution and knowledge', *Transactions of the Peirce Society*, vol.XXXIII n°1, 35-58.
- (1997b) « Sur l'idéalisme de C.S. Peirce », *Revue Philosophique*, n°3, 337-352.
- (1999a) « Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer? Sur le pragmatisme de Putnam », *Revue internationale de philosophie*, n°207, 37-60.
- (1999b) « L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique comme science », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 83/1, 117-134.
- (2000) « Wittgenstein et Peirce » *Publications de l'Université de Tunis*, M. Ouelbani (dir.), 46-74.
- (2002a) *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Paris, PUF.
- (2002b) « Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel (Condillac, Reid)? » in *Condillac, l'origine du langage*, A. Bertrand (dir.), Paris, PUF, 19-56.
- (2002c) 'Philosophers and the Moral Life', *Transactions of the C.S. Peirce Society*, vol. XXXVIII, n° 1/2, 307-326.
- (2003a) « Le projet peircien d'une métaphysique scientifique » in Cometti et Tiercelin (2003), 157-182.
- (2003b) « Expliquer et comprendre : l'approche pragmatiste de Putnam », in *Explication-Compréhension : regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, N. Zaccai-Reyners (dir.), Editions de l'université de Bruxelles, 129-147.
- (2004a) « Les philosophes et la vie morale », in *L'éthique de la philosophie*, J.-P. Cometti (dir.), Kimé, Paris, 15-38.
- (2004b) « Peirce, lecteur d'Aristote », in *Aristote au XIXe siècle*, sous la direction de D. Thouard, Presses Universitaires de Lille, 2004, 353-376.

- (2005) 'Abduction and the Semiotics of Perception', *Semiotica*, special issue on Abduction, F. Merrell and J. Queiroz eds., 389-412.
- Vuillemin, J. (1985) « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » *Philosophie*, n°7, 21-51.
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus Logico-Philosophicus* (T), Leipzig ; trads. angl. C. K. Ogden et F. P. Ramsey (1922), D. Pears et B. McGuinness (1971), Routledge et Kegan Paul, Londres ; trad. fr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- (1953) *Philosophische Untersuchungen* (PU) (*Philosophical Investigations*), Oxford, Blackwell.
- (1958) *The Blue and Brown Books* (BIB ou BrB), R. Rhees ed., Oxford, Blackwell ; trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Paris, Gallimard, 1996.
- (1965) *Philosophische Bemerkungen* (PB) (*Philosophical Remarks*), R. Rhees ed., Blackwell, Oxford ; trad. fr. J. Fauve, *Remarques Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975.
- (1967) *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, (BGM) (*Remarks on the Foundations of Mathematics*), Oxford, Blackwell ; trad. fr. M.-A. Lescourret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.
- (1967) *Zettel* (Z), G.H. von Wright et G.E. Anscombe (eds.), Blackwell, Oxford (revised 1981) ; trad. fr. J. Fauve, *Fiches*, Gallimard, 1971.
- (1969) *Über Gewissheit* (UG) (*On Certainty*), G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, trad.fr. J. Fauve, *De la certitude*, Gallimard, 1971.
- (1969) *Philosophische Grammatik* (PG) R. Rhees (ed.), Blackwell, Oxford ; trad. angl. A. Kenny *Philosophical Grammar*, Oxford, Blackwell, 1974 ; trad. fr. M.-A. Lescourret, *Grammaire Philosophique*, Paris, Gallimard, 1980.
- (1980) *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (BPP) (*Remarks on the Philosophy of psychology*), 2 vols. G. E. Anscombe et G. vonWright (eds.), Blackwell, Oxford, 1980 ; trad. fr. G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I) et (II), Mauvezin, TER, 1989 et 1994.
- (1982) *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* (LSPP) Oxford, Blackwell, vol.1, trad.fr. G. Granel, *Etudes Préparatoires à la seconde partie des Recherches Philosophiques*, TER, Mauvezin, 1985.
- Wolterstorff, N. (1997) 'Obligations of Belief : Two Concepts', in L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, La Salle, Ill., Open Court, 217-38.
- Woods, J. (1998) *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*, Grand Rapids, Intersity Press.
- Wright, C.(1988) 'Moral Values, Projection and Secondary Qualities', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. 62.
- Zagzebski, L. (1996) *Virtues of the Mind*, Cambridge, Cambridge UP.
- (1999) 'What is Knowledge?', in Greco and Sosa (1999).
- (2000) 'From Reliabilism to Virtue Epistemology', in Axtell (2000)
- (2001a) 'Must Knowers be Agents?', in Fairweather and Zagzebski (2001).
- (2001b) 'Recovering Understanding', in Steup (2001).