

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres
Institut supérieur de philosophie
Centre de philosophie pratique EUROPÉ

La théorie évaluative de John Dewey

Membres du jury :

Mark Hunyadi, promoteur
Tom Dedeurwaerdere, lecteur
Roberto Frega, lecteur externe
Hervé Pourtois, lecteur
Jean-Michel Counet, président

Thèse réalisée par
Pierre-Luc Dostie Proulx

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2016-2017

La théorie évaluative de John Dewey

Pierre-Luc Dostie Proulx

Remerciements

Je tiens à remercier le Fonds de recherche du Québec — Société et culture (FRQSC) pour son soutien financier lors des premières années de mon doctorat, ainsi que l'Université catholique de Louvain (et tout particulièrement l'Institut Supérieur de Philosophie et l'École de Philosophie) pour m'avoir confié le poste d'assistant-chercheur que j'occupe depuis maintenant cinq ans.

L'UCL m'a offert un milieu de recherche tout à fait stimulant. Les nombreuses discussions que j'ai eues à la Chaire Hoover et au Centre de philosophie pratique Europé, ont été déterminantes pour l'élaboration de ce travail. Je ne peux passer sous silence le support sans précédent des membres d'Europé qui ont été, lors mon séjour en Belgique, une deuxième famille. Je tiens finalement à souligner l'aide inestimable de quatre personnes. D'abord François Boucher, pour ses astucieux conseils ; il est, depuis toujours mon meilleur critique. François Côté-Vaillancourt, pour nos discussions souvent animées et pour ses intuitions toujours passionnantes. Michel Dostie, mon oncle, professeur de philosophie, pour avoir lu l'entièreté du manuscrit et pour la finesse de ses suggestions. Et, bien sûr, Mark Hunyadi, mon promoteur, pour ses conseils judicieux, sa perspicacité philosophique inégalée, et, surtout, pour m'avoir soutenu dans les moments les plus difficiles.

Je dédie cette thèse à mes parents qui, malgré l'éloignement, m'ont donné la force nécessaire pour la compléter. Merci à vous tous.

Références et abréviations

Notez que, dans cette thèse, les citations ont été conservées, autant que faire se peut, dans la langue d'origine si celle-ci est le français ou l'anglais. Toutes les autres citations ont été traduites en français. Si des traductions publiées existent, elles ont été utilisées.

Nous avons suivi la règle de présentation la plus commune de la littérature anglo-saxonne : celle référant aux ouvrages dans le corps du texte (« Nom de l'auteur » « Année de publication » : « Numéro de la page »). Les références sont détaillées dans la bibliographie qui se trouve à la page 279. Lorsque l'année de publication originale facilite la compréhension du texte, celle-ci fut ajoutée entre crochets. Exemple : (Habermas 2001 [1999] : 26). Cependant, toutes les références à l'œuvre de Charles Sanders Peirce suivent la forme standard de la littérature secondaire. Nous référerons à trois documents à l'aide des abréviations suivantes :

- CP** *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 vols. Ed. C. Hartshorne, P. Weiss, and A. Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1931–60) (vol.paragraph).
- EP** *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. I (1867–93), Ed.. N. Houser and C. Kloesel; vol. II (1893–1913), ed. the Peirce Edition Project (Indiana: Indiana University Press, 1992, 1998) (vol.page).
- MS** *The Charles S. Peirce Papers*, microfilm edition (Cambridge : Harvard University Photographic Service, 1966). La grille de références est celle de Richard Robin (1967)

Exemples de références à Peirce : (Peirce CP 8.123) ; (Peirce EP 1.134)

Notez finalement que toutes les références à John Dewey se feront à partir de l'œuvre complète de l'auteur : *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, édité par Jo Ann Boydston. Nous utiliserons les abréviations suivantes :

- EW** *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*. 5 vols. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1972 (vol.page)
- MD** *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. 15 vols. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1978 (vol. page)
- LW** *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. 17vols. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1985 (vol. page)

Exemples de références à Dewey : (Dewey EW 5.123) ; (Dewey LW 1.14)

TABLE DES MATIERES

Remerciements	iii
Références et abréviations	v
Introduction	1
Section I Hypothèse méthodologique	11
Chapitre I Les théories du point de vue moral : une genèse	13
1.1 Le renouvellement de la question métaéthique par Stephen Toulmin	14
1.2 Kurt Baier et la procédure du point de vue moral	28
1.2.1 Les jugements évaluatifs	28
1.2.2 La procédure du point de vue moral	34
1.2.3 La justification du point de vue moral : Hobbes et le vivre-ensemble	39
Chapitre II Le projet moral habermassien	45
2.1 La critique du monologisme méthodologique	46
2.2 La reformulation habermassienne : le débat en sept manches	49
2.3 La fondation transcendantale et la contradiction performative	56
2.3.1 Le « trilemme de Münchhausen » et la fondation transcendantale	56
2.3.2 L'argument transcendantal en morale	60
2.4 La critique du statut des présuppositions de l'argumentation	62
2.4.1 Deux types de contradictions performatives	63
2.4.2 L'opposition habermassienne au projet de fondation ultime	65
2.4.3 L'argument transcendantal et la nécessité d'une fondation ultime	67
2.5 L'entreprise reconstructive et le cognitivisme universaliste	71
Chapitre III La théorie pragmatiste de la vérité chez Habermas.....	77
3.1 Habermas le pragmatiste	78
3.1.1 La théorie pragmatiste/épistémique de la vérité	79
3.1.2 Le concept pragmatiste de vérité	81
3.1.3 Le concept épistémique de vérité	83
3.2 Vérité et justification	87
3.3 Le doute : clarifications sur un paradoxe	89
3.4 Faillibilisme et anti-scepticisme : des principes antagoniques ?	93
3.4.1 Faillibilisme situé, faillibilisme global	94
3.4.2 Anti-scepticisme et certitudes pratiques	98
3.4.3 Le principe de l'inertie doxastique	102

Chapitre IV	Vérité et validité : transcender le contexte épistémique ?	109
4.1	Le cognitivisme et l'universalisme moral habermassien	110
4.2	La révision épistémologique habermassienne et ses répercussions morales	112
4.2.1	Vers une reconsidération du concept de validité.....	112
4.2.2	Le repère d'un monde social idéalement projeté.....	115
4.3	Idéalisations et la substitution du monde physique	118
4.3.1	Argumentation et idéalisations	118
4.3.2	Une perspective critique sur le concept de « monde social projeté ».....	122
Section II	Hypothèse philosophico-historique	131
Chapitre V	La théorie deweyenne de l'évaluation	133
5.1	L'évaluation chez Charles Sanders Peirce	134
5.2	L'évaluation par la théorie des modes d'expérience	136
5.3	Appréciation directe et évaluation réflexive	143
5.3.1	La valuation comme appréciation directe des phénomènes	144
5.3.2	L'évaluation comme analyse réflexive des valeurs premières	146
5.4	Le caractère « scientifique » de la théorie évaluative deweyenne	150
5.5	Le <i>continuum</i> des moyens et des fins	154
Chapitre VI	Dewey et le positivisme logique	161
6.1	Une éclipse du pragmatisme ?	162
6.2	Le positivisme logique : un monde de tensions	165
6.2.1	L'atomisme logique	167
6.2.2	L'émotivisme	172
6.3	Dewey et l'esprit du positivisme logique	175
6.3.1	L'ambition sociale d'un projet philosophique global.....	175
6.3.2	Le vérificationnisme empiriste.....	183
6.4	Discontinuité entre le pragmatisme et le positivisme logique	185
Chapitre VII	Le constructivisme métaéthique et la théorie évaluative deweyenne.....	193
7.1	Sharon Street et le constructivisme métaéthique humien	194
7.1.1	Le point de vue pratique et le refus du projectivisme.....	195
7.1.2	Deux types de constructivismes métaéthiques	198
7.1.3	L'antiréalisme et le refus du réductionnisme naturaliste	201
7.2	Une forme précoce de constructivisme chez Dewey ?	204
7.2.1	La centralité et la nature des jugements évaluatifs	204
7.2.2	Un modèle des préférences subjectives ?	205
7.2.3	Dewey et l'antiréalisme éthique	207
7.2.4	Le naturalisme non-réductionniste de Dewey	208
7.2.5	Validité : le grand défi du constructivisme métaéthique humien	211
Section III	Hypothèse critique	213
Chapitre VIII	L'explication deweyenne des conflits	215
8.1	La validité : un concept multidimensionnel	216
8.1.1	Légitimité et validité	217
8.1.2	Une analogie pragmatiste entre vérité et validité	219

8.2	Évaluation et utilité	223
8.3	Évaluation et cohérence.....	227
8.3.1	La cohérence comme condition épistémologique	228
8.3.2	La cohérence comme critère critique.....	231
8.4	Évaluation et identité morale	233
8.4.1	George Santayana et la connaissance de soi	233
8.4.2	Herméneutique de soi et identité chez Mark Hunyadi	235
Chapitre IX	Un point de vue moral pragmatiste	245
9.1	L'enquête évaluative morale et l'explication des conflits	246
9.1.1	L'enquête évaluative morale.....	247
9.1.2	De l'explication à la justification.....	248
9.2	Le problème de l'impartialité	250
9.2.1	Assurer l'impartialité du point de vue moral	250
9.2.2	Dewey et le langage.....	253
9.3	Le problème de la validité.....	258
9.3.1	La justification morale chez Richard Rorty	258
9.3.2	Un point de vue rétrospectif : justification et validité	265
Conclusion		271
Glossaire		277
Bibliographie		279

Introduction

Le monde et ses objets sont, pour nous, empreints de valeurs. « Bon », « beau », « juste », « mauvais », rien ne peut échapper à une caractérisation évaluative. Bien plus, ces valeurs sont mouvantes et évoluent dans le temps et l'espace. Ce phénomène omniprésent a bien sûr attiré l'attention de nombreux philosophes. Or, la philosophie débat, encore aujourd'hui, de la *nature du processus évaluatif* et de la question de la *validité des évaluations*. L'objectif de cette thèse est de détailler une méthodologie et une épistémologie, trop peu explorée quant à ces questions, qui proposent pourtant des éléments de réponses innovants : *le pragmatisme classique*.

La présente recherche sera structurée autour de trois grands axes complémentaires. Dans la première section — la section *méthodologique* (chapitres 1 à 4) —, nous problématiserons, et ce, en amont de notre analyse de la philosophie de John Dewey, l'aspect cognitiviste et universaliste de l'éthique de la discussion proposée par Jürgen Habermas. Plus précisément, nous problématiserons la reformulation de l'analogie entre *vérité assertorique* et *validité morale* qu'offre l'auteur dans *Vérité et justification* (1999). Cette analyse nous mènera à mettre en doute la stratégie habermassienne visant à transcender les contextes épistémiques locaux. Afin de développer cette thèse, nous mettrons au jour, en privilégiant une perspective historique et critique, la méthodologie propre aux « théories du point de vue moral » qui émanent de l'œuvre de Stephen Toulmin et qui atteignent leur point culminant dans l'éthique habermassienne. Nous montrerons ensuite comment les thèses épistémologiques de *Vérité et justification* obligent Habermas à reconsidérer

certains aspects fondamentaux de son éthique. C'est précisément cette révision — et tout particulièrement le parallèle que trace l'auteur entre le monde physique et un monde social inclusif projeté dans la discussion — que nous analyserons de manière critique. Ce volet de notre thèse constituera le prélude à l'étude de la philosophie évaluative deweyenne.

Dans la section suivante — la section *philosophico-historique* (chapitres 5 à 7) — nous adopterons le cadre d'analyse du pragmatisme classique afin d'explorer ce que nous considérerons être le fondement de la morale et de la normativité : *l'évaluation*. Plus précisément, nous proposerons une présentation originale de la théorie évaluative deweyenne grâce à une étude de sa *théorie des modes d'expériences*. Dewey explicite le phénomène évaluatif à travers deux dimensions expérientielles : la sensibilité appréciative et le jugement réflexif. Alors que nos appréciations directes résultent d'un « minimum de réflexion fortuite » (*minimum of incidental reflection*), la formation d'un véritable jugement-de-valuation exige une *mise en relation* de notre sensibilité primaire à l'ensemble des éléments expérientiels pertinents à la situation (Dewey LW 1.15 & LW 13.195). Cette description des intuitions deweyennes nous mènera à présenter certaines caractéristiques essentielles de cette théorie, et ce, à partir de son rapport historique complexe au positivisme logique. Nous concluons cette deuxième section grâce à une thèse originale : celle selon laquelle la philosophie évaluative de John Dewey constitue une forme précoce de constructivisme métaéthique. Cette thèse dévoilera toute la pertinence des théories deweyennes pour la philosophie contemporaine.

Cette présentation du pragmatisme deweyen nous servira de tremplin à la section finale de cette thèse — la section *critique* (chapitre 8 et 9) — dans laquelle nous offrirons *certaines jalons pour un point de vue moral pragmatiste inspiré par l'éthique de la discussion habermassienne*. Pour ce faire, nous poserons deux questions : comment peut-on *expliquer* nos conflits évaluatifs et comment peut-on *justifier* nos jugements-de-valuation typiquement moraux. Afin de répondre à la première question, nous nous concentrons sur l'une des plus grandes faiblesses de l'approche évaluative de Dewey : sa définition

fragmentaire de la notion de « validité ». Une critique commune à la littérature secondaire affirme que, chez Dewey, *n'est valide que ce qui fonctionne*. Est-il vrai que Dewey réduit la validité d'une évaluation à son utilité pratique ? Notre hypothèse sera que, malgré certaines formulations inhabiles, Dewey offre de nombreux outils nous permettant d'éviter la réduction de sa théorie à un critère instrumentaliste ou utilitariste. Nous détaillerons deux de ces outils — la cohérence et l'identité morale — en montrant leurs forces et limites respectives. Nous concluons cette thèse en esquissant certains éléments nécessaires à un point de vue moral inspiré à la fois de la philosophie habermassienne et du pragmatisme deweyen. Nous soutiendrons que l'exigence d'impartialité que nous associons au point de vue moral peut être conservé, dans la perspective du constructivisme humien, grâce à certaines intuitions fondamentales de Habermas sur l'argumentation pratique (et ce, sans un retour vers le cognitivisme universaliste). À l'aide d'une critique de l'approche morale langagière non systématique de Richard Rorty, nous soutiendrons qu'un point de vue moral pragmatiste se doit de défendre une conception *rétrospective* de la validité. Afin de respecter le schème de l'enquête, nous ferons l'hypothèse qu'une telle perspective se doit de découpler les concepts de *validité* et de *justification* à l'aide d'un troisième terme : le concept *d'expérimentation*.

Voilà, en abrégé, les intuitions fondamentales et l'articulation générale de cette recherche doctorale. Dans ce qui suit, nous dresserons un portrait plus détaillé des neuf chapitres composant cette thèse. Cela nous permettra de préciser le contenu de chacun d'eux et de rendre visible leur cohérence globale. Cette présentation servira aussi de guide à la lecture de la thèse.

Section I — Hypothèse méthodologique

Chapitre 1. Deux philosophes américains méconnus sont à l'origine de ce que nous appelons aujourd'hui les « théories du point de vue moral ». C'est la pensée de ces deux grands théoriciens, Stephen Toulmin et Kurt Baier, que nous expliciterons dans les premières pages de cette thèse. Nous soutiendrons que l'originalité de la pensée de Toulmin consiste en son renouvellement fertile de la question métaéthique. Celui-ci délaisse l'approche *sémantique* — celle au cœur

des thèses de George E. More — pour un questionnement *épistémique* (une approche axée sur le concept de « bonnes raisons »). L'ambition inachevée de la philosophie de Toulmin est d'offrir une approche épistémique axée sur les concepts d'universalité et d'impartialité. Les incomplétudes de l'approche de Toulmin furent d'abord relevées par un de ses collègues et amis : Kurt Baier. Baier critique l'ambition universaliste de Toulmin en insistant sur le fait que celui-ci n'arrive jamais à fournir un principe d'universalisation convaincant. C'est précisément ce manque que veut combler Kurt Baier dans son livre *The Moral Point of View* (1958) en proposant le concept directeur de « point de vue moral » : un point de vue désintéressé, objectif et impartial. Ce sont les thèses de Toulmin et de Baier qui ont servi d'intuitions fondamentales à la théorie morale habermassienne. Ce sont aussi ces thèses qui guideront la critique habermassienne la plus dévastatrice.

Chapitre 2. Dans un de ses livres les plus importants, *Morale et communication* (1983), Habermas s'attaque directement à la méthodologie de Toulmin et Baier à l'aide d'un argument destructeur : celui du *monologisme ethnocentriste*. Habermas soutient que toute perspective monologique — toute perspective qui repose sur l'idée d'un observateur détaché — fait face au danger persistant d'une mésinterprétation des intérêts d'autrui. Contre cette posture méthodologique, Habermas soutient qu'il nous faut défendre, dans le processus moral, une inclusion véritable, et non seulement virtuelle, des acteurs moraux. Habermas va plus loin et soutient que seule la discussion pratique nous assure cet accès généralisé à l'horizon herméneutique des différents acteurs. Cela nous mènera à décrire le débat en sept manches que l'auteur entretient avec le scepticisme axiologique (ainsi que les principes « U » et « D », la fondation pragmatico-transcendantale et l'impossibilité pratique d'un refus de la discussion). Cette analyse nous permettra d'aborder l'une des critiques les plus importantes qu'adresse la littérature secondaire à Habermas. Celle-ci insiste sur la relation ambiguë existant, dans l'éthique habermassienne, entre la notion de « fondation » et celle de « faillibilisme ». Selon Sylvie Mesure et Alain Renaut, l'affirmation habermassienne selon laquelle la reconstruction des présupposés contrefactuels de l'argumentation est nécessairement faillible est incompatible

avec l'ambition initiale de sa théorie : celle visant à offrir une réponse *ultime* au scepticisme axiologique. Nous terminerons ce chapitre en *critiquant la critique*. Nous soutiendrons, contre cette thèse, que l'aspect cognitif et universaliste de l'éthique habermassienne n'est pas affecté par son anthropologie-historique dès lors que l'on peut montrer — comme le fait Habermas — que nous n'avons *aucune solution de rechange aux présuppositions de l'argumentation*.

Chapitre 3. Dans le troisième chapitre, nous présenterons la nouvelle théorie épistémologique que propose Jürgen Habermas dans son livre *Vérité et justification*. Cette présentation aura deux objectifs : le premier sera de montrer la ressemblance théorique existant entre les intuitions habermassiennes et le pragmatisme classique, et le deuxième sera de préparer la critique que nous adresserons, au quatrième chapitre, aux modifications qu'apporte Habermas à l'éthique de la discussion en 1999. Nous commencerons par présenter la conception bidimensionnelle de la vérité (épistémique/pragmatiste) que propose Habermas dans *Vérité et justification*. S'opposant à ces thèses de 1972 — thèses dans lesquelles l'auteur défend un concept purement *épistémique* de vérité — Habermas tente maintenant d'introduire un aiguillon réaliste en épistémologie. Plus précisément, Habermas veut rendre compte de la connotation ontologique que les acteurs associent, dans la pratique quotidienne, au monde physique. Notre objectif sera de montrer toute la proximité théorique entre cette théorie et trois des plus grands principes épistémologiques du pragmatisme classique : le faillibilisme global, l'anti-scepticisme et le principe de l'inertie doxastique.

Chapitre 4. Dans le dernier chapitre de cette première section, nous analyserons les grandes conséquences *morales* découlant du remaniement épistémologique proposé par Habermas. Comment peut-on, à la lumière de ces modifications, conserver l'aspect inconditionné qu'associe l'auteur au concept de validité morale ? Afin de sauver son analogie entre vérité et validité, Habermas propose de substituer au monde physique (et à ses connotations ontologiques) un « monde social idéalement projeté ». Étant donné le nécessaire décroisement des perspectives qu'il associe à l'argumentation morale, Habermas suggère que

le concept de « monde social inclusif » peut offrir des restrictions *analogues* à celles offertes par le monde objectif. Nous critiquerons cette analogie en insistant sur les différences phénoménologiques de la résistance offerte par ces deux mondes (et, tout particulièrement, les différences quant à leur *accès* respectif du point de vue des acteurs). Grâce à la théorie perceptuelle et à la métaphysique de Charles Sanders Peirce, nous soutiendrons que, contrairement aux restrictions du monde objectif qui se présentent aux acteurs dans l'expérience perceptuelle immédiate, nous devons toujours *reconstruire réflexivement les restrictions* que Habermas associe au monde social inclusif. Cette distinction est de taille puisqu'un équivalent moral à la connotation ontologique associée au monde physique — et, ainsi, la distinction entre vérité et justification — ne semble simplement pas, de ce point de vue, *accessible aux acteurs eux-mêmes*. C'est ainsi le soubassement du cognitivisme et de l'universalisme moral habermassien que nous refuserons en l'état.

Section II — Hypothèse philosophico-historique

Chapitre 5. Dans la deuxième grande section de cette thèse, nous présenterons, à partir de la critique effectuée dans la première section, la théorie évaluative de John Dewey. S'il y a une question qui a obsédé John Dewey tout au long de sa carrière, c'est bien celle du fonctionnement interne du processus évaluatif. Au cours de l'intervalle de trente-six ans qui s'est écoulé entre ses articles « The Problem of Value » (1913) et « The Field of Value » (1949), John Dewey n'a jamais cessé de s'intéresser à cette question. Bien qu'il s'y soit particulièrement consacré vers la fin de sa carrière — son article canonique sur le sujet étant « Theory of Valuation » publié en 1939 — aucun thème ne traverse si drastiquement sa philosophie. Afin de présenter les intuitions novatrices de sa théorie évaluative, nous mettrons en lumière la clé de compréhension de son approche : *sa théorie des modes d'expérience*. C'est sa lecture de la *dynamique expérientielle* — celle liant, à travers un doute déstabilisant l'action, l'expérience non réflexive et l'expérience réflexive — qui permet de saisir la structure de sa théorie évaluative. Selon Dewey, l'évaluation est la combinaison d'appréciations directes (relevant de notre sensibilité appréciative) et de processus réflexifs de mise en relation. Ces dimensions de l'évaluation sont les deux faces d'une même

médaille : c'est l'analyse réflexive des valeurs premières qui nous permet d'attribuer de la valeur aux choses. Bien plus, Dewey donne une saveur scientifique à cette théorie en soutenant que les jugements de valeur peuvent être « expérimentés ». L'expérimentation évaluative a pour but de mesurer l'adéquation entre la fin visée par l'évaluation et les conséquences concrètes (permettant ainsi contrôle et amélioration). Nous terminerons ce chapitre en examinant une critique récurrente faite à cette approche : l'idée selon laquelle, chez Dewey, la valeur d'une évaluation est réduite à son utilité pratique.

Chapitre 6. Dans le chapitre suivant, nous poursuivrons notre description de la philosophie évaluative deweyenne en la replaçant dans son contexte historique spécifique. Plus précisément, nous dévoilerons le rapport historique méconnu qu'a entretenu le pragmatisme classique avec l'autre grande théorie philosophique anglo-saxonne du début du XXe siècle : *le positivisme logique*. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le texte le plus substantiel que Dewey ait jamais produit sur l'évaluation, « Theory of Valuation », fut publié dans l'ouvrage emblématique du positivisme, *The Encyclopedia of Unified Science*. L'exercice comparatif que nous entreprendrons dans ce chapitre nous permettra de défendre une thèse historique importante. Nous soutiendrons que, contrairement à une lecture courante de l'histoire de la philosophie récente, le positivisme logique n'a jamais simplement éclipsé le pragmatisme des départements de philosophie américains à la fin des années 1930. Au contraire, nous montrerons que le rapport entre ces deux traditions philosophiques fut profond et constant. Nous insisterons sur la diversité interne du positivisme en affirmant que cette tradition philosophique ne se laisse jamais réduire, contrairement à ce que l'on fait parfois, à quelques thèses fondamentales (comme l'atomisme logique et l'émotivisme). Afin de mettre au jour les complexités de cette approche, nous utiliserons une division utile aujourd'hui répandue dans la littérature secondaire : celle entre « l'aile gauche » et « l'aile droite » du positivisme logique. Notre objectif sera de mettre au jour les similarités parfois étonnantes existant entre la théorie deweyenne et l'aile gauche du positivisme logique (et en particulier entre John Dewey et Otto Neurath). Nous insisterons sur deux grandes similarités : l'ambition sociale d'un

projet philosophique global et une méthodologie vérificationniste à saveur empiriste. Malgré ce rapprochement conceptuel — et l'échange fructueux qu'il a généré —, nous terminerons ce chapitre en soulevant certains désaccords fondamentaux entre ces deux traditions : tout particulièrement, leur désaccord sur le moyen à adopter pour unifier les sciences.

Chapitre 7. Nous défendrons ensuite une hypothèse inédite à propos de la théorie évaluative deweyenne. Nous soutiendrons que l'approche de l'auteur peut être caractérisée comme *une forme précoce de constructivisme métaéthique* (une théorie qui a pourtant fait son apparition près de 50 ans *après* la publication des œuvres de Dewey). Dans son article « Theory of Valuation », Dewey soutient que l'évaluation est une procédure dans laquelle la valeur des choses est « déterminée » (*determined*) (Dewey LW 13.230). Une telle affirmation peut paraître problématique puisque l'acte visant à *déterminer la valeur* peut avoir des significations contradictoires. Nous soutiendrons, avec Dewey, qu'évaluer veut d'abord dire « attribuer de la valeur à » quelque chose. Cette interprétation nous servira de tremplin pour notre comparaison entre la théorie évaluative deweyenne et le constructivisme métaéthique (ou « métaévaluatif »). Nous mettrons l'accent sur quatre caractéristiques fondamentales du constructivisme : la place centrale accordée aux jugements évaluatifs, le refus du projectivisme subjectiviste, la défense d'une forme spécifique d'antiréalisme éthique et un refus de tout type de réductionnisme naturaliste. Notre thèse consistera à démontrer que ces quatre caractéristiques ont leur équivalent dans la théorie deweyenne. Nous concluons le chapitre en introduisant ce que l'on peut considérer être la pierre d'achoppement de la théorie évaluative deweyenne : *son rapport incomplet et ambigu à la notion de validité*.

Section III — Hypothèse critique

Chapitre 8. Afin d'offrir un point de vue moral structuré par le constructivisme métaéthique humien, et afin de combler les lacunes de l'approche deweyenne, nous commencerons par analyser comment Dewey peut *expliquer* le conflit évaluatif. Nous offrirons d'abord une définition liminaire de la validité (celle suivant laquelle *une évaluation valide est une évaluation dont nous n'avons*

aucune bonne raison de mettre en doute), que nous peaufinerons grâce au concept pragmatiste de « vérité » proposé par Charles Sanders Peirce. Nous qualifierons ainsi de « valide » une évaluation qui se montre « inabrogeable » (*indefeasible*); c'est-à-dire une évaluation capable de *résister à toutes les expériences récalcitrantes*. Notre objectif sera ensuite d'analyser l'affirmation selon laquelle *Dewey réduit la validité à l'utilité*. Comme nous l'avons vu au cinquième chapitre, plusieurs auteurs ont affirmé que, pour Dewey, *est valide ce qui fonctionne*. Afin de critiquer cette interprétation, nous commencerons par explorer l'affirmation deweyenne — aussi problématique selon nous — selon laquelle *l'utilité pratique ne joue aucun rôle significatif dans sa conception de la validité évaluative*. Bien qu'il ne réduise jamais utilité pratique et validité, nous soutiendrons que la structure de son raisonnement l'oblige à émettre des considérations instrumentalistes. Nous complexifierons alors ce tableau en introduisant deux critères alternatifs utilisés par Dewey pour expliquer le conflit évaluatif : *la cohérence et l'identité morale*. Nous distinguerons ainsi deux usages du concept de cohérence : comme « condition épistémologique » et comme « critère critique ». Nous introduirons finalement, à l'aide de la philosophie de George Santayana, l'idée selon laquelle nous pouvons expliquer certains conflits évaluatifs en insistant sur la compréhension que les acteurs ont d'eux-mêmes. Nous expliciterons ces considérations — trop peu développées dans la philosophie deweyenne — grâce à la métaéthique de Mark Hunyadi et son concept de « nôtreté ».

Chapitre 9. Dans le chapitre final de cette thèse, nous esquisserons les contours d'un « point de vue moral » inspiré par le pragmatisme classique. Notre objectif sera d'offrir des éléments de réponse à deux des plus grands défis de toute perspective morale : assurer *l'impartialité* de la procédure et expliquer la *validité* des jugements produits. Afin de remplir l'exigence d'impartialité, notre stratégie sera d'opérer une synthèse entre certaines des intuitions fondamentales au pragmatisme deweyen et à l'éthique de la discussion habermassienne (et ce, bien évidemment, sans un retour au cognitivisme universaliste). Plus précisément, nous soutiendrons que l'argumentation pratique est un outil méthodologique insurpassable et doit être intégrée au cœur de tout point de vue moral de nature

pragmatiste (de tout point de vue normatif reposant sur le constructivisme métaéthique humien). Nous terminerons cette thèse en explorant le rapport qui existe entre *validité* et *justification*. Notre stratégie sera de découpler ces concepts en y intégrant une étape intermédiaire : celle de *l'expérimentation*. Nous soutiendrons ainsi que le concept de validité doit être pensé de manière *rétrospective*. Ces remarques nous permettront de clarifier le rôle heuristique que nous accordons à l'argumentation pratique.

Section I

Hypothèse méthodologique

Dans la première section de cette thèse — la section *méthodologique* —, et ce en guise de prélude à notre analyse de la théorie évaluative deweyenne, nous examinerons l'éthique de la discussion que développe Jürgen Habermas. Notre objectif principal sera d'analyser, de manière critique, les modifications qu'apporte cet auteur à sa théorie morale dès 1999. Pour ce faire, nous détaillerons le réalisme sans la correspondance que développe Habermas dans son livre *Vérité et justification* — et tout particulièrement les grands parallèles entre cette théorie et l'épistémologie pragmatiste. Notre hypothèse principale sera que, au final, la nouvelle analogie que trace Habermas entre *vérité assertorique* et *validité morale* — une analogie qui se propose de substituer au monde objectif un monde social idéalement projeté — ne lui permet pas, contrairement à son ambition, de transcender les contextes locaux. Cette problématisation nous permettra de mettre en doute le cognitivisme et l'universalisme moral habermassien. Afin de développer cette thèse critique, nous présenterons les théories qui ont inspiré l'approche pragmatique-transcendantale de l'éthique de la discussion (chapitre 1), et ce afin d'introduire les postulats centraux de cette théorie tels que développés entre 1983 et 1992 (chapitre 2). Nous détaillerons ensuite la nouvelle théorie de la vérité que développe Habermas en 1999 (chapitre 3), et les conséquences de cette nouvelle épistémologie sur l'éthique de la discussion (et tout particulièrement le rapport entre vérité et validité) (chapitre 4).

Chapitre 1

Les théories du point de vue moral : une genèse

Dans le premier chapitre de cette thèse, nous nous proposons de présenter, par une approche historique, le concept de « point de vue moral » tel qu’il a vu le jour en philosophie anglo-saxonne à partir du milieu du XX^e siècle. Toute tentative visant à analyser le développement d’un concept aussi complexe que celui de « point de vue moral » nous confronte à d’importants défis théoriques. Un constat liminaire s’impose. Afin d’éviter toute confusion, il est nécessaire de comprendre qu’il n’existe pas quelque chose comme *le* point de vue moral. Au contraire, il serait adéquat de dire qu’il y a autant de points de vue moraux qu’il y a de théoriciens du point de vue moral. Néanmoins, nous pouvons noter une *continuité logique* dans le développement de ces théories, et c’est sur cette continuité que nous insisterons. L’objectif central de ce chapitre sera de mettre au jour le projet qui leur est commun. Afin d’accomplir cette tâche, nous proposons ici de retracer certains des grands moments du développement de ces théories, de la philosophie de George Moore à celle de Kurt Baier.

Ce chapitre sera divisé en deux grandes sections. Nous commencerons par montrer comment il est possible, grâce à son dialogue avec George E. Moore, de considérer Stephen Toulmin comme le premier véritable architecte des théories du point de vue moral (et ce, même s’il n’emploie jamais l’expression « point de vue moral »). Grâce à son renouvellement de la question métaéthique et son insistance sur le problème du « critère de validité » de la morale, Toulmin pose des bases fructueuses à l’analyse philosophique de la validité des intérêts moraux (1.1). Nous montrerons ensuite comment Kurt Baier, en voulant répondre aux insuffisances théoriques de l’approche de Toulmin, en est venu à introduire le concept de « point de vue moral » ; un

concept que Baier caractérise par un cognitivisme et un procéduralisme fort. (1.2). Cette analyse historique nous servira de tremplin pour le deuxième chapitre de cette thèse dans lequel nous explorerons comment Jürgen Habermas se propose de reformuler l'idée d'un « point de vue moral » à travers son éthique de la discussion.

1.1 Le renouvellement de la question métaéthique par Stephen Toulmin

La philosophie morale¹ est, depuis maintenant plus d'un siècle, submergée par des réflexions que l'on classe sous la dénomination « métaéthique ». Cette branche de la philosophie morale se distingue de l'éthique normative en ce qu'elle ne s'intéresse plus directement au problème de la *vie bonne*, mais plutôt à celui de la nature, de la signification et du statut épistémologique des énoncés moraux. Ce type de réflexion ne cherche plus à déterminer spécifiquement *ce que l'on doit faire*, mais vise plutôt l'examen général des arguments et des jugements éthiques. Dans la première partie de ce chapitre, nous mettrons en contraste deux façons de formuler le questionnement métaéthique : l'approche que développe George E. Moore dans *Principia Ethica* (1903) et celle que développe Stephen Toulmin dans *The Place of Reason in Ethics* (1950). Nous montrerons que ces livres marquent deux grands moments du développement de la philosophie morale : si Moore peut être considéré comme l'un des principaux architectes du questionnement métaéthique, les thèses de Toulmin, quant à elles, marquent une rupture fondamentale dans la façon de poser ce même questionnement (rupture qui s'avère essentielle pour la philosophie morale contemporaine). Cette mise en contraste préparera le terrain pour un examen plus approfondi du *renouvellement* métaéthique que propose Stephen Toulmin.

George E. Moore est aujourd'hui considéré comme l'un des principaux fondateurs d'une branche de la philosophie morale que l'on nomme *métaéthique*. Dès le début de son livre canonique *Principia Ethica*, Moore se donne pour tâche de délimiter le *sujet de l'éthique* en cherchant à établir ce qui est « propre et commun » (*common and peculiar*) à ce champ philosophique (Moore 1993 : 53). Moore remarque que les philosophes conçoivent traditionnellement l'éthique comme la branche de la philosophie qui traite de la question de la conduite des hommes : « it deals with the question what is good or bad

¹ À moins d'avis contraires, nous utiliserons, dans ce chapitre et dans cette thèse, les termes « éthique » et « morale » de façon synonymique.

in human conduct » (Moore 1993 : 54). Cette insistance sur la *conduite* est au cœur de la philosophie pratique telle qu'elle a été conçue depuis son origine. Or, selon Moore, une telle délimitation de l'éthique est lacunaire puisqu'elle laisse de côté certaines des utilisations que nous faisons des prédicats *bien* et *juste*. L'auteur fait remarquer que « other things beside conduct, may be good; and if they are so, then, 'good' denotes some property, that is common to them and conduct » (Moore 1993 : 54). Moore soutient, par exemple, que tout acte appréciatif (louange, blâme, indignation, etc.) concerne aussi le domaine de l'éthique. Ce que l'éthique doit analyser, c'est cette *propriété* commune à toutes les choses bonnes et justes. Voilà pourquoi Moore se propose de délaisser le cadre restreignant de l'étude de la conduite humaine afin d'étendre le domaine de la morale à la question : « what is good in general » (Moore 1993 : 55).

Le cœur de l'enquête de Moore pourrait ainsi être formulé à l'aide d'une seule question : « Qu'est-ce que le bien ? ». Notons d'abord que celui-ci évite de donner une réponse restreinte à cette question (où l'on s'interrogerait uniquement sur un objet particulier qui est estimé bon). Moore se refuse aussi à une étude pratique des jugements éthiques (comme le fait, selon lui, la casuistique). Ce qu'il souhaite plutôt faire, c'est appréhender cette question à partir d'une perspective *sémantique*. Le problème central de la recherche de Moore est celui de la *signification* de ce qu'est le *bien en général* : « the question, how 'good' is to be *defined*, is the most fundamental question in all Ethics » (Moore 1993 : 57, nous soulignons). Pourquoi prioriser ce type d'approche sur celui que préconise la philosophie pratique ? Selon Moore, du point de vue d'un savoir systématique, ce travail sémantique est le plus essentiel de toute l'entreprise éthique puisqu'une réponse erronée à la question *qu'est-ce que le bien* entraînera des problèmes insurmontables lors du passage à l'éthique normative : « a mistake with regard to it entails a far larger number of erroneous ethical judgments than any other » (Moore 1993 : 57). En donnant une telle orientation à son enquête, Moore rompt avec les approches morales qui ne se concentrent que sur le problème de la *vie bonne* et inaugure un champ de recherche se focalisant sur l'étude des concepts fondamentaux de l'éthique ; Moore met ainsi à l'avant-plan une théorie morale que l'on qualifie aujourd'hui de « métaéthique ».

C'est en réaction aux thèses développées par Moore que Stephen Toulmin présente son livre *The Place of Reason in Ethics*. Bien que Toulmin reconnaisse lui aussi une certaine priorité de la métaéthique sur l'éthique normative, il est insatisfait de la façon dont son prédécesseur pose le problème. Il remarque que : « [Moore's] principal aim is (...) to pin down—to characterize—ethical concepts by means of some kind of definition. "What is goodness", "What is justice" – these are the questions which it puts in the center of the picture » (Toulmin 1950 : 5). Toulmin conteste le fait que poser ces questions soit la tâche la plus essentielle de la réflexion métaéthique. Selon lui, l'un des principaux problèmes de cette approche vient du fait qu'elle ne peut rendre compte adéquatement des processus moraux. C'est afin de combler ce manque que Toulmin se propose de renouveler le questionnement central de la métaéthique :

'Rightness' is not a property; and when I asked (...) two people which course of action was the right one I was not asking them about a property—what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one course of action rather than another (...) All that two people need (and all that they have) to contradict one another about in the case of ethical predicates are *the reasons for doing this rather than that or the other* (Toulmin 1950 : 28, nous soulignons).

Toulmin remarque que l'entreprise de définition dans laquelle nous conduit Moore mène à une impasse. En dernière analyse, ce n'est pas une définition du *bien en général* qui sera déterminante dans le processus d'argumentation morale. Afin d'éviter que la réflexion ne tourne à vide, Toulmin soutient que nous devons porter notre attention sur *l'évaluation des raisons avancées par les acteurs moraux*. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que Toulmin oppose à l'approche *sémantique* de Moore une approche *épistémique*. Nous utiliserons ici le terme « épistémique » afin de souligner l'importance que jouent les *raisons* mobilisées dans les processus justificatifs chez Toulmin. Cette approche peut être qualifiée ainsi puisqu'elle se concentre sur le problème de l'utilisation de bonnes raisons dans l'argumentation morale. Pour Toulmin, la question centrale de la métaéthique ne doit plus être « qu'est-ce que le bien en général ? », mais plutôt « qu'est-ce qu'un bon argument éthique ? ». Plus précisément, Toulmin cherche à identifier les arguments permettant à une conclusion normative d'être digne de foi :

What we want to know is in which of these discussions the arguments presented were *worthy* of acceptance, and the reasons given *good* reasons; in which of them persuasion was achieved at least in part by valid reasoning, and in which agreement was obtained by means of *mere* persuasion—fine rhetoric unsupported by *valid* arguments or good reasons (Toulmin 1950 : 38, nous soulignons).

Cette redirection que donne Toulmin à la métaéthique est cruciale. En insistant sur les raisons avancées dans l'argumentation morale, l'approche que l'auteur propose ouvre la voie aux théories morales épistémiques (des thèses qui étaient, à l'époque, quasiment absentes du paysage philosophique). Bien que, comme nous le verrons, Toulmin ne puisse se vanter d'avoir réussi à formuler une telle théorie de façon totalement convaincante — du moins du point de vue de la philosophie contemporaine —, celui-ci a néanmoins le mérite d'avoir reformulé le questionnement métaéthique en des termes qui se sont avérés extrêmement féconds pour son développement ultérieur.

Chez Toulmin, la question de la validité des raisons morales est d'abord interprétée comme un examen du rôle que joue la raison — comme capacité critique — dans l'argumentation morale. La question de la validité des arguments moraux se voit ainsi reformulée dans les termes d'un *examen de la place de la raison dans l'éthique* (Toulmin 1950 : 3). Or, comme le constate John Rawls dans l'un de ses premiers articles en carrière, cette stratégie théorique n'est pas novatrice en elle-même. Rawls remarque qu'Aristote, Hume et Sidgwick, pour en nommer seulement quelques-uns, s'étaient fixé un objectif similaire : l'explicitation de la spécificité du raisonnement éthique (Rawls 1951b : 579). Si elle ne se trouve dans la problématique elle-même, l'originalité de la stratégie de Toulmin est de fournir une première formulation convaincante de ce questionnement dans une perspective spécifiquement métaéthique. Plus encore, cette approche métaéthique prend la forme d'une théorie épistémique qui, on le comprend rétrospectivement, est restée centrale pour la philosophie morale contemporaine. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que la grande performance philosophique de Toulmin tient à un *renouvellement fertile du questionnement éthique et métaéthique*. On doit ici comprendre le terme « renouvellement » dans toute sa profondeur sémantique : d'abord, comme une *remise en vigueur* d'un questionnement déjà existant (celui de la spécificité du raisonnement éthique – questionnement qui était, à cette époque, paralysé par le positivisme et l'utilitarisme) ; mais aussi comme le *remplacement* d'une formulation inadéquate de ce même questionnement (celui qu'oppose Toulmin à l'approche sémantique de la métaéthique de Moore). En passant d'une approche sémantique à une approche épistémique, Toulmin inaugure une nouvelle façon d'aborder le problème du

jugement moral. Jürgen Habermas résume cette performance de Toulmin dans *Morale et communication* en affirmant :

[Dans *The Place of Reason in Ethics*,] Toulmin ne s'en tient plus, dès lors, à la seule analyse sémantique des expressions et des propositions. Son attention se concentre ici sur la question relative, à la fois, au mode de justification des propositions normatives [et] à la forme des arguments que nous adoptons en faveur ou à l'encontre des normes et des commandements (Habermas 1986 : 78).

Puisqu'il ne veut pas simplement offrir une reformulation du questionnement éthique — il souhaite en dire plus sur le processus de justification morale —, Toulmin se propose d'examiner les particularités de ce type de raisonnement au moyen d'une comparaison entre les processus de justification *scientifiques* et *moraux*. La question qu'il se pose est celle de savoir si l'on peut saisir l'essence de l'entreprise de justification morale grâce à une assimilation des questions normatives aux questions descriptives. Quelles sont les limites d'une compréhension de la validité morale en fonction du modèle scientifique de vérité ? Bref, c'est en cherchant à savoir s'il est possible de profiter de l'efficacité des ressources conceptuelles du raisonnement scientifique dans le domaine éthique que Toulmin aborde ces questions.

L'auteur révèle d'abord une similarité importante entre les prétentions à la validité d'un énoncé moral et celles d'un énoncé scientifique : les unes et les autres prétendent mettre en avant ce que Toulmin appelle un *jugement pleinement développé* (*fully-developed judgement*) (Toulmin 1950 : 121). Ce type de jugement se caractérise par la *portée* de ses prétentions à la validité. Contrairement aux conclusions qui s'appuient uniquement sur une *perception* ou un *sentiment*, les *jugements pleinement développés* prétendent pouvoir pointer, grâce à la raison, vers les *phénomènes vrais*. Au niveau moral, ces jugements recherchent quelque chose comme la *valeur réelle* de nos actions :

What lies behind [these remarks], and what it reminds us of is this: first, the fact that what we call 'fully-developed moral judgements' are concerned, not with the things we like or the actions we feel to be right (since we may be misled as to their value), but with *what is really good or right*; and, secondly, the parallel between this ethical preoccupation with the *real value of objects and actions*, and the scientific preoccupation with, for instance, the real colour of the sun (discounting the effect on its apparent colour of atmospheric refraction, and so on) (Toulmin 1950 : 121, nous soulignons)

Toulmin souhaite ainsi distinguer les justifications de types subjectivistes — où seuls règnent les perceptions et les jugements qui découlent de la sphère privée — des véritables raisonnements visant une conclusion vraie : « when we talk about the ‘truth’ of a proposition, or the ‘validity’ of an argument, we are interested in something which applies to the proposition or argument regardless of who believes it (...) In order to decide that an argument is valid, we cannot rely on the fact that such-a-one regards it as ‘plausible’: the argument itself must be worthy of acceptance, as making its conclusion worthy of belief » (Toulmin 1950 : 71, nous soulignons). Parallèlement à cette opposition au subjectivisme moral, Toulmin utilise le concept de jugement complètement développé pour mettre en lumière la teneur rationnelle des véritables jugements moraux. Il affirme que c’est le *niveau de rationalité* du jugement qui permettra d’assurer sa validité : « it is only the judgements in which the rational element predominates which can be called ‘fully-developed’ ». Les approches rationnelles — qu’elles soient éthiques ou scientifiques — se distinguent donc des approches subjectivistes par la portée de la prétention à la validité qu’elles mettent de l’avant. Dans un passage notable, Toulmin en dit plus sur la visée exacte des jugements pleinement développés :

In ethics, as in science, incorrigible but conflicting reports of personal experience (sensible or emotional) are replaced by *judgements aiming at universality and impartiality*—about the ‘real value’, the ‘real colour’, the ‘real shape’ of an object, rather than the shape, colour or value one would ascribe to it on the basis of immediate experience alone (Toulmin 1950 : 124-125, nous soulignons).

Selon Toulmin, les prétentions à la validité des (véritables) raisonnements éthiques et scientifiques sont d’abord des *prétentions à l’universalité et à l’impartialité*. Bien que ce soit le seul passage du livre où l’auteur fait référence à l’universalité et à l’impartialité, cette remarque permet de mieux comprendre ce qu’affirmait Toulmin précédemment : ce que nous devons chercher à connaître dans un processus de raisonnement, ce ne sont pas simplement des *sentiments* ou des *perceptions* subjectives, mais plutôt la *vérité* d’un état de choses ou la *validité* d’une manière d’agir : une validité qui se présente indépendamment de l’acteur-percepteur. Cette référence à l’universel — ce que nous appellerons la « visée universaliste » des théories du point de vue moral — nous aide à comprendre l’idée même d’une recherche de la « valeur réelle des objets et des actions ». En effet, selon Toulmin cette *valeur* se présente de façon similaire à *tous* les observateurs. Ainsi, en affirmant que le raisonnement scientifique, comme le

raisonnement moral, vise des jugements complètement développés, l'auteur établit une importante analogie entre les prétentions à la validité des énoncés normatifs et les prétentions à la validité des énoncés descriptifs.

Or, Toulmin fait remarquer que ce parallèle comporte certaines limites importantes. S'il est vrai que, dans tout processus de raisonnement — qu'il soit éthique ou scientifique — nos prétentions à la validité visent l'universalité et l'impartialité, un examen approfondi de ces deux types de prétentions montre que l'analogie n'est que partielle. L'auteur soutient que si les prétentions scientifiques ont pour but de modifier nos attentes par rapport au monde objectif (*expectations*), les prétentions éthiques, quant à elle, servent à modifier notre comportement (en modifiant nos sentiments par rapport à une situation) :

Here appears the crucial difference between science and ethics—if I say, 'Meekness [soumission] is a virtue', I may be concerned with no expectation [about the world] whatsoever; rather, I am encouraging my hearers to feel and behave differently. Likewise, when I accept an ethical maxim, I begin to approve and disapprove, praise and condemn, look forward to, hope for, seek, avoid and fear different things; and all this, maybe, without any change in my situation (Toulmin 1950 : 128).

Cette observation permet à Toulmin de différencier les prétentions à la validité morale des prétentions à la validité scientifique et, ainsi, de souligner la spécificité du raisonnement éthique. En affirmant que la science a pour but d'expliquer le déroulement effectif de phénomènes naturels (où sont considérées comme vraies les justifications qui *correspondent* à la réalité), alors que la morale a plutôt comme objectif de nous indiquer les actions que nous *devons* faire (et ainsi, changer nos sentiments et attitudes), Toulmin montre que le *sens de la validité* compris dans ces deux modes de raisonnement diffère de façon significative. Toulmin décrit cette différence en termes « d'expériences ». Il remarque que, en science, l'expérience d'un évènement dans le monde objectif ne dépend pas directement de la croyance des observateurs ; l'évènement est, pourrait-on dire, autonome (Toulmin 1950 : 127). Or, le raisonnement moral permet, au contraire, un changement de croyance par rapport à une expérience particulière ; celui-ci a le potentiel de modifier les sentiments que nous avons devant un évènement dont on fait l'expérience (Toulmin 1950 : 127). Toulmin suggère ainsi que, si la validité d'un énoncé décrivant un phénomène scientifique dépend directement de sa factualité (le fait que

l'énoncé reflète quelque chose qui existe effectivement dans la réalité indépendamment des acteurs), la validité d'une norme morale, quant à elle, n'est pas directement liée à un élément du monde objectif. Comme le remarque Habermas, chez qui cette distinction est aussi centrale², « les prétentions à la validité morale ne connaissent pas le rapport au monde objectif qui caractérise les prétentions à la vérité [scientifique] » (Habermas 2001 : 223). Habermas constate ainsi que la validité d'une prétention normative est uniquement assurée par les *bonnes raisons* qui la soutiennent. C'est précisément cette intuition qu'exprime Toulmin en insistant sur les rôles différents que jouent le raisonnement scientifique et le raisonnement moral.

Toulmin remarque que, à ce point de l'argumentation, nous n'avons toujours pas établi le critère de validité propre au domaine éthique (Toulmin 1950 : 129-130). L'auteur affirme que, pour trouver ce critère, nous devons nous concentrer sur une analyse plus approfondie *des fonctions spécifiques de l'éthique* : « what exactly are the logical criteria applicable to ethical judgement? (...) How do they 'account for' our actions and responses? *What (in short) is the function of ethics?* » (Toulmin 1950 : 129, nous soulignons). Toulmin soutient que ce n'est qu'en approfondissant la question du rôle de l'éthique que nous pourrions répondre à la question du critère de la validité morale. Pourquoi une telle assimilation entre ces deux questions ? L'intuition de Toulmin est qu'il ne sert à rien de chercher un critère permettant de discriminer les « bonnes » des « mauvaises » raisons éthiques si nous ignorons le but exact que doit remplir l'argumentation morale. Toulmin soutient qu'une étude des *raisons d'être* de l'éthique — c'est-à-dire une réflexion sur les buts poursuivis par les règles morales, des raisons pour lesquelles nos sociétés ont un système de moralité et des rôles que la morale joue dans nos vies — nous permettra de mieux saisir la forme que doit prendre le critère de validité morale recherché (voir, sur ce sujet, l'analyse de Neilsen 1999 : 106).

Dès les premiers chapitres de son livre, nous venons de le voir, l'auteur était la thèse selon laquelle la fonction principale de l'éthique est la *modification de nos sentiments et de nos comportements* (Toulmin 1950 : 130). Or, force est de constater que cette définition ne nous indique pas encore la *visée* de ces modifications. Dans quel but,

² Selon Habermas, « la "vérité" des propositions descriptives signifie que les états de choses énoncés "existent", tandis que la "justesse" des propositions normatives reflète le caractère obligatoire des manières d'agir, prescrites ou interdites » (Habermas 2001 : 204)

en dernière instance, laissons-nous le raisonnement éthique modifier nos sentiments et nos comportements ? Afin d'aborder ce problème, Toulmin s'engage dans un examen du concept moral de «devoir» (*duty*). Il affirme que l'analyse de ce terme est très instructive, car elle nous permet de révéler le caractère intrinsèquement *social* de la moralité. Toulmin affirme que cette caractérisation s'impose à nous grâce à une analyse du *contexte d'intelligibilité* des devoirs moraux : « the only context in which the concept of 'duty' is straightforwardly intelligible is one of communal life—it is, indeed, completely bound up with this very feature of communal life, that we learn to renounce our claims and alter our aims where they conflict with those of our fellows » (Toulmin 1950 : 133). Cette remarque permet à l'auteur de préciser sa définition de l'éthique : si la moralité a pour but de changer nos sentiments et nos comportements, ce changement se fait — et doit se faire — dans l'intention d'*harmoniser la vie collective* :

The concept of 'duty', in short, is inextricable from the 'mechanics' of social life, and from the practices adopted by different communities in order to make living together in proximity tolerable or even possible. (...) We can fairly characterize ethics as a part of the process whereby the desires and actions of the members of a community are harmonised (Toulmin 1950 : 136).

Ce constat sur le rôle social de la moralité est fondamental pour Toulmin, car celui-ci lui donne la possibilité de préciser sa définition de l'éthique. La fonction centrale de l'éthique est de modifier nos sentiments et nos comportements *dans l'optique de laisser à chacun l'opportunité de remplir ses objectifs et ses désirs sans nuire au vivre-ensemble* : « further, the analysis of what I have called the 'function' of ethics can now be completed; we can provisionally define it as being 'to correlate our feelings and behaviour in such a way as to make the fulfillment of everyone's aims and desires as far as possible compatible' » (Toulmin 1950 : 137). Bien qu'il la qualifie de « provisoire », Toulmin soutiendra cette définition jusqu'à la fin du livre (Toulmin 1950 : 223).

Or, Toulmin affirme que cette définition de l'éthique ne permet pas encore de répondre à la question du critère de validité de l'éthique de façon complètement satisfaisante puisqu'elle ne peut rendre compte de la complexité interne du raisonnement éthique. Afin de brosser un tableau complet de la moralité, Toulmin change radicalement de cadre conceptuel. Laissant de côté le cadre *logique* de l'analyse du raisonnement moral, il adopte subitement un cadre d'analyse *anthropo-historique* de

manière à examiner la façon dont l'éthique a pris forme et évolué dans l'histoire de l'humanité. C'est cet examen qui, selon lui, nous permettra de découvrir le critère logique du raisonnement moral. L'auteur soutient qu'il est possible de distinguer *deux stades du développement de l'éthique* : une phase primitive marquée par un haut niveau de conformité sociale et une deuxième phase, plus critique et plus complexe, fournissant un critère d'évaluation flexible (Toulmin 1950 : 142).

Toulmin affirme que la façon la plus simple de prévenir les conflits d'intérêts dans une communauté consiste à *conformer les buts, les intérêts, les espoirs, les désirs et les peurs de tous ses membres* : bref, à aligner toutes les « dispositions » individuelles (Toulmin 1950 : 137). Selon l'auteur, cette stratégie sociale était possible dans les sociétés traditionnelles fermées. Afin d'atteindre un tel niveau de conformité, ces communautés imposaient à tous les individus un code moral strict à caractère *déontologique*. En exhortant à des principes moraux astreignants — qui prennent la forme de devoirs, de tabous, d'impératifs et de commandements — la collectivité était en mesure d'accommoder les dispositions de tous ses membres (Toulmin 1950 : 137). Dans ces sociétés simples, il y avait très peu de place pour la critique. En imposant un code moral fixe et inchangeable qui se manifestait sous la forme d'impératifs catégoriques, les individus croyaient se référer à la valeur réelle des normes. Toulmin affirme que nous pouvons toujours sentir les relents de ce type d'éthique dans nos sociétés à chaque fois qu'on en appelle à des « principes ». C'est cette stratégie qui constitue, pour lui, la première phase de développement de l'éthique.

Toutefois, avec la complexification des sociétés et l'émergence de critiques sociales substantielles, les codes moraux ont dû gagner en flexibilité afin de permettre plus facilement l'adaptation et l'interprétation des normes. Dans cette deuxième phase de développement de l'éthique, que Toulmin considère être *l'extension naturelle* de la première, l'attention portée aux *lois* et aux *principes* moraux se déplace vers un examen plus approfondi des *intentions* et des *résultats* des pratiques sociales. Au lieu d'imposer aux individus des normes inviolables, les communautés morales adoptent un *principe général* leur permettant de trancher entre deux conduites conflictuelles. On voit ainsi l'émergence d'un principe *téléologique* selon lequel la meilleure pratique sociale sera celle qui *permet d'éviter le plus possible les souffrances* (Toulmin 1950 : 142).

Néanmoins, Toulmin affirme qu'il ne veut pas insinuer, par cette analyse, que *toute la morale est téléologique* (comme le ferait, selon lui, une perspective utilitariste). Dans cette deuxième phase du développement de l'éthique, les membres de la communauté suivent encore des principes déontologiques ; mais ils sont maintenant en mesure de les évaluer et de les critiquer. Les codes moraux de nos sociétés sont, selon Toulmin, un mélange complexe de ces deux approches. H. J. Paton résume magnifiquement ce développement historique dans son analyse critique de *The Place of Reason in Ethics* qu'il publia en 1952 :

[Toulmin] recognizes two stages in the development of ethics. There is first a closed society governed by fixed rules where duty is the "done" thing. (...) He regards this as the stage of "principles" par excellence—perhaps because you are here not supposed to go behind the rule. With the development of a more open society we reach the stage of criticism: fixed rules may be judged by some "overall" requirement or standard such as the prevention of avoidable suffering. That is to say, we pass beyond a "deontological" code to a "teleological" criterion which amplifies it (Paton 1952 : 83).

Toulmin soutient que l'utilité de cette analyse anthro-po-historique vient du fait qu'elle reflète la *logique même de l'éthique* (Toulmin 1950 : 137). Ce que l'auteur se propose de faire, c'est d'utiliser cette analyse pour attaquer la question du critère de la validité morale. À l'aide des considérations précédentes, Toulmin opère une distinction entre deux types de raisonnements moraux : ceux qui concernent la justesse de l'action individuelle (*rightness of action*) et ceux qui concernent la justesse des pratiques sociales (*social practices*) (Toulmin 1950 : 49). Cette distinction est importante, car elle lui permet de reconnaître *deux critères de validité morale* : « [those] two kinds of moral reasoning (...) are, therefore, distinct. Each provides its own logical criteria—criteria which are appropriate to the criticism of individual actions, or social practices, but not both » (Toulmin 1950 : 151). Selon Toulmin, seule une théorie qui rend compte de cette complexité interne peut être considérée comme complète.

Au niveau de la *justification des actions individuelles*, la question éthique qui s'impose inmanquablement à nous est celle de savoir si l'action convoitée est véritablement « la bonne chose à faire » (Toulmin 1950 : 144). Toulmin remarque que les réponses apportées à ce type de questions prennent généralement une forme binaire

oui/non. À la lumière de la première phase de développement de l'éthique décrite précédemment, l'auteur affirme que le critère de validité qui s'offre à nous pour résoudre ce type de questions est celui de *la conformité de l'action avec le code moral de la communauté*. Afin de savoir si l'action en question peut être considérée comme valide, les raisons que nous employons dans le processus d'argumentation doivent se référer aux *pratiques socialement acceptées*. Toulmin soutient, par exemple, que le principe voulant que l'on tienne ses promesses (*promise-keeping*) — principe qui s'ancre profondément dans le code moral de notre communauté — constitue une raison morale suffisante pour mettre fin à un processus d'argumentation qui s'interrogerait sur l'obligation de tenir notre parole dans un cas particulier : « there is no more general 'reason' to be given beyond one which relates the action in question to an accepted social practice » (Toulmin 1950 : 146). Néanmoins, l'auteur remarque qu'un tel critère réussit uniquement dans des cas sans équivoque. Lorsqu'il y a conflit entre deux principes moraux, Toulmin soutient qu'il faut *adapter* ce critère de validité. Cette adaptation prend la forme d'une évaluation des conséquences de l'action : devant deux options morales équivalentes, nous devons choisir en fonction des risques que comportent les choix qui se présentent à nous : « given two conflicting claims (...) one has to weigh up, as well as one can, the risk involved in ignoring either, and choose 'the lesser of the two evils' » (Toulmin 1950 : 147). Ce repère déontologique — accompagné d'un filtre conséquentialiste — constitue le premier critère de validité morale défendu par Toulmin.

Toulmin met en contraste ce type de questions individuelles avec celles liées à la *justification des pratiques sociales*. À ce niveau plus élevé de l'argumentation morale, le problème qui se pose n'est plus celui de la justesse d'une action particulière, mais plutôt celui de la justesse d'une pratique *en tant que pratique* (Toulmin 1950 : 149). Ici, c'est le code moral que nous utilisons pour interroger la validité des actions individuelles qui peut être remis en cause ; c'est à partir de cette perspective qu'il est possible d'interroger les principes déontologiques promus par les communautés morales. Toulmin affirme que, lorsqu'on se demande, par exemple, pourquoi nous devons tenir nos promesses, nous *sortons de notre code moral* pour l'évaluer de l'extérieur. Or, pour procéder à cette évaluation, nous avons besoin d'un critère de validité différent de celui qu'on utilise dans le cas d'une action individuelle. Ce nouveau critère est, conformément

à la deuxième phase du développement de l'éthique, celui qui vise à *estimer les conséquences des pratiques sociales* afin de trouver l'action qui permettra à l'éthique de mieux remplir sa fonction (la satisfaction harmonieuse des désirs et intérêts) (Toulmin 1950 : 149). C'est de ce point de vue téléologique que nous pourrions donner des raisons validant ou invalidant une pratique sociale. Toulmin insiste sur le contraste entre ces deux types de questions morales : « in arguing that promise-keeping will remain right at all stages, 'because its abolition will lead to suffering', I am doing something different in important respects from what I am doing, if I say that I ought to take this book back to Jones now, 'because I promised to' » (Toulmin 1950 : 150). Dans le cas particulier, nous nous référons aux pratiques socialement acceptées, alors que, dans le cas général, nous nous référons aux conséquences permettant à une pratique de remplir la fonction de l'éthique autant que possible :

On most occasions it is a good reason for choosing or approving of an action that it is in accordance with an established maxim of conduct, for the existing moral code, and the current institutions and laws, provide the most reliable guide as to which decisions will be happy—in the same kind of way as codes of standard practice in engineering. At the same time, it is not right to accept the present institution uncritically—they must evolve, along with the situations to which they apply. There is, therefore, always a place in society for the 'moralist', the man who criticises the current morality and institutions, and advocates practices nearer to an ideal. And the ideal he must keep before him is that of a society in which no misery or frustration is tolerated within the existing resources and state of knowledge (Toulmin 1950 : 223).

C'est donc en extrapolant deux critères de validité de son analyse anthro-historique que Toulmin peut répondre à la question du raisonnement éthique. Il associe à sa description des deux stades de développement de l'éthique deux principes lui permettant de s'assurer que le résultat du processus de justification morale soit compatible avec ce qu'il considère être le rôle de l'éthique.

C'est précisément ces réflexions — celles qui concernent les deux critères de validité du raisonnement éthique — qui ont été le plus critiquées par les commentateurs de Toulmin. Habermas affirmera même, de façon assez abrupte, que l'étude réalisée par Toulmin dans *The Place of Reason of Ethics* est « un bon exemple de ce qu'en philosophie on peut parfaitement poser les bonnes questions sans pour autant fournir les bonnes réponses » (Habermas 1986 : 74). Le problème que semble voir Habermas, et que nous tenterons de relever ici, vient d'une incohérence conceptuelle entre les neuf premiers

chapitres du livre et les deux critères de validité du raisonnement moral. Pour le dire succinctement, le principe déontologique et le principe téléologique, tel que décrit par Toulmin, ne permettent pas de satisfaire l'ambition initiale de l'auteur. Cette ambition, rappelons-le, était de rendre possibles des *jugements pleinement développés* visant la *valeur réelle* des actions (valeur réelle dévoilant le caractère *universel* et *impartial* des normes). Malheureusement pour ses lecteurs, Toulmin ne peut rendre justice à sa brillante analogie entre les prétentions à la vérité (en science) et les prétentions à la justesse (en morale).

L'impossibilité, chez Toulmin, de formuler un jugement sur la valeur réelle des normes devient évidente à la lumière d'une analyse des deux principes de validité qu'il propose. D'abord, on le comprend au premier coup d'œil, le critère déontologique est simplement impuissant à produire un jugement qui échapperait à son contexte d'énonciation. En ne référant qu'aux pratiques socialement acceptées, ce principe reste confiné au seul code de la communauté morale ; il ne permet pas une conclusion à caractère impartial et universel. Pour le dire dans le vocabulaire habermassien, le principe déontologique de Toulmin ne fait qu'assimiler *valeur sociale* et *validité* ; il n'offre pas les ressources conceptuelles permettant une justification plus profonde des jugements moraux. Bien que le critère téléologique semble avoir davantage de potentiel pour une justification qui échapperait à la seule factualité des normes, ce critère ne nous aide guère plus à justifier quelque chose comme la *valeur réelle* des normes (du moins selon la définition qu'en donne Toulmin). Le simple fait de mettre à l'avant-plan les pratiques sociales permettant l'harmonisation des intérêts de notre communauté ne nous autorise guère à conclure à l'universalité et l'impartialité de nos jugements moraux. Car rien ne nous empêche de penser que les principes d'harmonisation d'une société X ne seront pas adéquats pour une société Y. Un saut vers l'universel — si c'est bien la visée de nos jugements normatifs les plus importants — ne peut être fait sans la mise en place d'un principe ou d'une procédure visant précisément à assurer cette universalisation. Ce saut, Toulmin ne le fait jamais complètement. Nous pourrions reformuler cette critique en affirmant que le problème de Toulmin vient du fait que *sa définition du raisonnement moral comme émettant des prétentions à l'universalité n'est soutenu par aucun principe d'universalisation*. Afin de remplir ses promesses, Toulmin devrait expliquer comment un processus de raisonnement qui se déroule ici et

maintenant permet des jugements qui dépassent leurs contextes d'énonciation. Toulmin échoue à accomplir cette tâche.

C'est précisément à cette insuffisance que s'attaque le philosophe Kurt Baier huit ans plus tard. Avant de présenter cette réponse critique, il nous faut rappeler les deux idées structurantes à l'approche proposée par Toulmin. La première est celle d'un renouvellement fertile de la question métaéthique (d'une approche sémantique à une approche épistémique). La deuxième est l'ambition de vouloir révéler la valeur véritable des choses qui nous entourent (grâce à un accent sur l'universalité et l'impartialité de nos jugements). Comme nous le verrons maintenant, ces deux éléments resteront marquants dans le développement subséquent des théories du point de vue moral.

1.2 Kurt Baier et la procédure du point de vue moral

C'est en 1958 que l'on voit apparaître, pour la première fois, l'appellation « point de vue moral ». Dans un livre du même nom (*The Moral Point of View*, 1958), le philosophe Kurt Baier se donne pour tâche d'illustrer les tests appropriés qu'une conviction morale doit réussir pour que celle-ci soit dite être vraie ou valide. Comme celle de Toulmin avant lui, l'approche développée dans *The Moral Point of View* aura une grande influence sur la philosophie morale du milieu du 20^e siècle (notamment sur Habermas et Rawls). Ce sont les grandes lignes de cette approche que nous examinerons maintenant. Baier fut grandement influencé par son confrère et ami Stephen Toulmin. Dans la préface de son livre, il reconnaît sa dette intellectuelle à l'endroit de son collègue en écrivant : « the view expresses in this book are closest to those of Stephen Toulmin, without whose help and encouragement I could not have written this book » (Baier 1958 : viii). Dans cette deuxième section, nous exposerons le projet philosophique de Baier en insistant sur les distinctions et les similarités les plus importantes existant entre Toulmin et lui.

1.2.1 Les jugements évaluatifs

Dès la première ligne de son livre — à l'instar de Toulmin —, Baier s'en prend à l'insuffisance des théories morales élaborées jusqu'à maintenant. Or, si Toulmin fut scandalisé par l'insuffisance des *théories de la raison* en éthique, le « scandale » que signale Baier est légèrement différent. Si Baier se sent dans l'obligation d'écrire un livre sur le point de vue moral, ce n'est pas directement pour repositionner la raison dans le

processus de délibération morale, mais plutôt pour *reconsidérer le problème de la connaissance du bien et du mal* : « sooner or later controversies in ethics always encounter the problem of our knowledge of right and wrong. The scandal is that the principal traditional theories cannot provide a satisfactory solution to this problem » (Baier 1958 : v). Afin d'aborder cette problématique, Baier s'attaque aux *jugements de valeurs* (chapitres 2 à 5 du livre). L'hypothèse qu'il tente de démontrer est que les jugements de valeurs — ce qu'il appelle aussi les jugements appréciatifs —, tout comme les jugements scientifiques, peuvent être sujets à vérité : « that Landy is a better miler than I, that Plato was a greater philosopher than Joad, that cars are now better than they were fifty years ago, that *Hamlet* is a greater plays than *A Streetcar Named Desire*, that Gandhi was a better man than Stalin are not matters of opinion, but are quite indubitably true » (Baier 1958 : 65). C'est précisément cette analyse du domaine évaluatif qu'il utilisera, par la suite, pour montrer que les jugements moraux sont, eux aussi, sujets à cognition³. La tâche qui se dresse devant l'auteur est celle de montrer comment il est possible d'arriver à la connaissance (que l'on doit exprimer en termes de valeur de vérité) de ce qui est « meilleur ».

Afin de s'acquitter de cette tâche, Baier développe une perspective qui fait écho à celle qu'offre Toulmin dans *The Place of Reason in Ethics*. Rappelons-nous que le renouvellement épistémique que propose Toulmin prend racine dans une opposition à l'approche sémantique de George E. Moore. Toulmin y confronte une approche épistémique centrée sur l'importance des *raisons* avancées dans l'argumentation. Selon lui, ce qui permettra de résoudre les conflits dans de telles argumentations, ce n'est pas une définition plus précise du bien, mais plutôt les (meilleures) raisons qui peuvent être mobilisées. C'est un affrontement épistémique — un affrontement entre les raisons mobilisées lors de la délibération — qui sera le vecteur de possibles changements d'opinions et de la résolution du conflit. De façon similaire, Baier affirme que, pour déterminer ce qui est *meilleur*, nous devons examiner et confronter les différentes *raisons* qui s'offrent à nous. Lui, qui s'oppose inlassablement aux perspectives mettant de l'avant le point de vue de l'intérêt personnel (*point of view of self-interest*), reconnaît que les processus de délibération nous demandent parfois d'abandonner ce pour quoi

³ Il faut donc distinguer, chez Baier, les jugements évaluatif, des jugements moraux et des jugements scientifiques.

nous avons le plus d'affection (ou ce qui est le plus à notre portée) de façon à suivre ce que nous évaluons être supérieurs. Or, ce « supérieur » ou ce « meilleur », c'est ce qui est supporté par les meilleures raisons :

The best course of action is not that course which most quickly, least painfully, least expensively, etc., leads to the gaining of our ends, but *it is the course of action which is supported by the best reasons*. And the best reasons may require us to abandon the aim we actually have set our heart on (Baier 1958 : 88)

Baier pousse plus loin son investigation en posant la question suivante : qu'est-ce qui fait que quelque chose pourra être considéré comme une (bonne) raison (Baier 1958 : 88) ? Afin de bien saisir les ramifications de cette question, nous devons d'abord expliciter sa compréhension du fonctionnement de la délibération concernant les jugements de valeurs (domaine évaluatif/appréciatif).

Baier affirme que le processus de délibération, qu'il soit scientifique ou évaluatif, comporte deux étapes. Dans un premier temps, nous devons *relever tous les faits relatifs (et pertinents) au problème auquel nous faisons face* (Baier 1958 : 88 & 105-106). Comme nous le verrons, de tels faits jouent un rôle déterminant dans le processus moral, car ils constituent les matériaux bruts de la délibération. Dans un article examinant *The Moral Point of View*, Nicholas Rescher va jusqu'à dire que : « Baier has written, at least in some cases, that the sole support of a moral judgement is of a factual kind » (Rescher 1954 : 60). Pour Baier — et c'est sur cela que Rescher insiste —, les raisons que nous mobilisons dans la délibération, qu'elle soit morale ou appréciative (jugements de valeurs), *ont toujours une assise factuelle*. C'est-à-dire que le jugement de valeur, comme le jugement scientifique, repose nécessairement sur les faits liés à la situation. Sans ces faits, il n'y aurait pas de *raisons* (et, donc, aucune véritable délibération). Baier remarque qu'il est inutile, lors de la délibération, de relever *tous* les faits relatifs à la situation ; ce qu'il faut plutôt faire, c'est relever *ceux qui sont les plus pertinents pour la prise de décision*. Voilà pourquoi l'auteur suggère qu'il nous faut un ou des *critères* pour sélectionner les faits appropriés. Ces critères — qui sont, dès l'abord, normatifs —, Baier les appelle les « croyances de prise en considération » (*consideration-making beliefs*). Le rôle que jouent ces croyances dans la délibération est central puisqu'elles constituent les prémisses majeures de nos argumentations. Pour expliquer son propos, Baier donne un exemple qu'il expose de la façon suivante :

- (i) The fact that doing something is illegal is a reason against doing it.
- (ii) It would be illegal to sell my car to Paddy now.
- (iii) Hence the fact that selling it to Paddy now would be illegal is a reason against selling it now (Baier 1958 : 94)

Dans cet exemple, (i) est la croyance de prise en considération et (ii) le fait pertinent à la situation. Les croyances de prise en considération nous permettent de mettre l'accent sur certains faits pertinents à l'orientation du jugement. Selon Baier, nous puisons ces considérations dans la réserve de savoir de notre communauté. Elles nous sont inculquées à travers notre culture : « we learn the consideration-making beliefs prevalent in our community as part of our education » (Baier 1958 : 95). Pour l'instant, nous tiendrons, comme le fait Baier, leur validité pour acquise : « for the time being, we shall simply accept our consideration-making beliefs as true » (Baier 1958 : 95). Nous problématiserons cette position par la suite.

C'est ici que les faits sélectionnés dans le processus délibératif dévoilent toute leur importance. En devenant signifiants grâce au filtre des croyances de prise en considération, ces faits changent de statut : *de simples observations factuelles, ils deviennent des raisons pouvant être mobilisées dans la délibération*. On pourrait ainsi dire que les croyances de prises en considération font ressortir l'élément épistémique caché des faits (Baier 1958 : 72). Baier soutient que : « reasons are not propositions laid up in heaven or universal truth, but they are *particular facts* to which, in particular context, (...) consideration-making beliefs apply » (Baier 1958 : 98, nous soulignons). Nous reviendrons plus loin — lorsque nous traiterons des *processus typiquement moraux* — sur le statut qu'accorde Baier aux croyances de prise en considération. Pour l'instant, il nous faut simplement insister sur le fonctionnement du processus épistémique décrit par l'auteur. Dans tout processus délibératif, nous rassemblons d'abord les faits pertinents à la situation problématique que nous choisissons à la lumière de nos croyances de prise en considération (croyances qui, rappelons-le, nous sont transmises culturellement). Les faits qui sortent gagnants de ce processus voient leur dimension épistémique activée. Les raisons mobilisées dans cette première étape de la délibération serviront ensuite à la seconde : la pondération des raisons.

Afin d'effectuer cette tâche, Baier introduit le concept de *règles de supériorité*

(*rules of superiority*). Ce sont ces règles de supériorité qui nous permettent, en nous basant sur la *nature* des raisons avancées, d'en prioriser certaines. Pour expliciter cette thèse, Baier reprend l'exemple introduit précédemment en le formulant de façon à faire surgir un dilemme :

- (i) (In the fact that selling now would be illegal) I have a reason *against* selling it now.
- (ii) (In the fact that selling now would yield a high profit) I have a reason *for* selling it now.
- (iii) My reason against selling is a reason of law.
- (iv) My reason for selling is a reason of self-interest.
- (v) Reasons of law are superior to reasons of self-interest.
- (vi) Hence my reason against selling is superior to my reason for selling.
- (vii) Therefore, in the fact that selling now would be illegal, I have an overriding reason against selling now (Baier 1958 : 100-101).

Dans cet exemple, (i) et (ii) sont les raisons en compétition ; (iii) et (iv) sont les natures respectives de ces raisons ; (v) est la règle de supériorité ; (vi) et (vii) la conclusion de la délibération. Selon Baier, si l'on comprend bien la nature des raisons en jeu, il sera très souvent possible de trouver la règle de supériorité appropriée et, ainsi, de trancher une question litigieuse. Les règles de supériorité sont l'équivalent des croyances de prise en considération de la première étape : « just as in the answer to our first series of questions we employed consideration-making beliefs, so here we employ beliefs about *the superiority of one type of reason over another* » (Baier 1958 : 99). Mais d'où viennent ces règles ? Comme c'était le cas pour les croyances de prise en considération, Baier affirme que ces règles découlent du savoir de notre communauté : « [they are rules] which I take over from my social environment » (Baier 1958 : 106). Encore une fois, leur valeur sociale est, pour l'instant du moins, acceptée implicitement par Baier.

Baier remarque que, en ce sens, le processus de délibération dans le domaine évaluatif et dans le domaine scientifique est similaire. Dans les deux cas, nous évaluons différents objets en rassemblant les faits pertinents à la situation afin de les évaluer grâce à des critères pré-établis. Or, si la structure du processus est la même, un examen attentif nous montre que les analogies entre ces deux domaines trouvent rapidement leurs limites. Selon Baier, la grande différence entre la délibération scientifique et la délibération évaluative est que les croyances de prise en considération et les règles de supériorité font, dans le cas des jugements de valeurs, rarement consensus. Le problème

spécifique aux jugements de valeur est de trouver un terrain d'entente par rapport aux critères adéquats permettant de sélectionner *objectivement* les meilleures raisons. Comme le remarque Baier, contrairement à la délibération scientifique, découvrir que nous utilisons des critères différents dans le domaine évaluatif *ne résout pas le désaccord*. Tout au contraire, cette découverte marque très souvent la racine du conflit (Baier 1958 : 74). Afin d'explicitier ce problème, Baier trace une distinction entre *vérification* et *validation*. Un jugement de valeur, comme un jugement scientifique, sera *empiriquement vérifié* si les raisons avancées dans l'argumentation correspondent aux faits véritables. Mais, dans le cas des jugements de valeurs, on ne peut s'arrêter là. Baier soutient que ces jugements, contrairement aux jugements scientifiques, doivent aussi être *validés*. Cela veut dire qu'au-delà de la vérification empirique, nous devons aussi montrer que les critères employés pour la sélection des raisons *sont les bons* :

Value judgments, therefore, give rise to an additional question, which cannot arise in the case of factual ones, namely, 'Are these the *right* criteria?' Our proof that value judgments can be empirically verified is, therefore, not as far-reaching as it appeared first. For what it amounts to is simply that, *if we agree on the criteria to be employed*, then value judgments can be empirically verified in exactly the same way as nonevaluative [judgments] (Baier 1958 : 75).

Remarquons, avec Baier, que la question de la validation se pose différemment dans le domaine scientifique et dans le domaine évaluatif. En disant, par exemple, que le bateau X est *plus long* que le bateau Y, la question de la validité du critère utilisé — qui n'est évidemment pas absente — ne se pose pas de la même façon que si l'on se demandait quel est le *meilleur* bateau. En fait, Baier remarque — un peu comme l'avait fait Toulmin avant lui — que les critères n'ont pas, dans les deux cas, le même rapport à la réalité. C'est la dimension de validité des jugements de valeur qui pose ici problème. *Car, trouver le critère qui prévaut dans notre société ne dit rien encore sur la validité du critère lui-même*. Au contraire, c'est ici que le véritable défi philosophique se pose à nous :

For even when I have shown that the criteria I have used are those currently accepted [in an evaluative case], I can still ask a further question, namely, whether they are the right criteria, whether they are those which are now rightly accepted (Baier 1958 : 76).

Selon Baier, dans le domaine scientifique, l'on doit simplement s'assurer que tous les concernés connaissent le critère utilisé dans la délibération. Le problème des jugements

de valeurs est donc celui de la validité des critères permettant de juger des raisons avancées dans l'argumentation. C'est en s'interrogeant sur la façon d'assurer cette validité que Baier s'attaque, enfin, au domaine particulier de la moralité.

1.2.2 La procédure du point de vue moral

Après cet examen attentif des processus délibératifs menant à des jugements de valeur, Baier se demande, dans le septième chapitre de *The Moral Point of View*, si cette réflexion peut être réutilisée dans le domaine de la moralité. L'auteur note d'abord que la délibération morale, comme toute délibération, ne peut faire l'économie des deux étapes décrites précédemment : elle doit rassembler les faits pertinents au problème dans l'objectif de les pondérer. Selon Baier, le domaine moral ne peut échapper à la délibération et à la confrontation des raisons ; elle n'a pas d'accès direct, intuitif, à un ensemble de solutions pré-déterminées (Baier 1958 : 172). Ici encore, nous devons œuvrer avec des croyances de prise en considération et des règles de supériorité qui serviront de matière première à un processus délibératif ayant pour but de mettre en lumière la ligne de conduite supportée par les meilleures raisons. Avant de s'engager dans une analyse spécifique de la délibération morale, Baier remarque que les philosophes utilisent généralement une autre expression pour désigner les croyances *morales* de prise en considération : « what I have called (...) “moral consideration-making beliefs” are what are usually called “moral convictions.” » (Baier 1958 : 170). Cette distinction définitionnelle est importante puisque, comme nous le verrons par la suite, ce que Baier appelle une « conviction morale » sera au centre de son analyse du point de vue moral.

La question qui se pose immanquablement à nous dans cette transition vers une analyse des jugements moraux est celle de savoir si les convictions morales, comme les croyances de prise en considération pour les jugements évaluatifs, peuvent être *sujettes à vérité*. La morale n'échappe-t-elle pas à cette sphère de cognition caractéristique du domaine scientifique ? Le domaine éthique doit-il être conçu comme une extension du domaine évaluatif ? Baier est ici tranchant : « moral convictions can be true or false » (Baier 1958 : 173). En fait, pour l'auteur, la question de la vérité de nos convictions morales n'est pas seulement une question morale plausible, *c'est la question la plus importante de toutes*. Pour Baier, c'est grâce au caractère cognitiviste de la morale que

l'on peut différencier ce domaine du domaine de la légalité et de la coutume. Baier va même plus loin en affirmant que *cette capacité à être vraie ou fausse est un aspect essentiel de ce qu'est, pour nous, la moralité* : « my main contention is that we could not properly speak of a morality, as opposed to a system of conventions, customs, or laws, until the question of the correctness or incorrectness, truth or falsity, of the rules prevalent in a community is asked, until, in other words, the prevalent rules are subjected to certain tests » (Baier 1958 : 174). L'approche de Baier est — on ne pourra jamais trop insister sur ce point — *viscéralement cognitiviste*.

Ce qui devrait ici attirer notre attention, c'est l'idée que l'on retrouve à la toute fin de la dernière citation : les règles morales de notre communauté doivent, pour démontrer leur vérité (et, par le fait même, leur validité), être confrontées à certains tests. Il devient vite clair pour le lecteur que, par « règles morales », Baier entend précisément ces « convictions morales » servant à rassembler les faits pertinents à la prise de décision. L'auteur cherche à savoir s'il y a moyen que nos croyances morales de prise en considération — les prémisses majeures de nos raisonnements — puissent être validées grâce à un test cognitif : « what, then, is the test (if any) which a moral conviction must pass in order to be called true? » (Baier 1958 : 183). Baier, qui souhaite ainsi s'opposer aux auteurs pour lesquels les méthodes de décisions morales sont relatives au simple désir des philosophes qui les élaborent, tente d'établir un *point de vue désintéressé* à partir duquel l'on pourrait juger de ces convictions *impartialement*. Ce point de vue, Baier l'appelle le *point de vue moral* : « I shall argue (...) that our moral convictions are true if they can be seen to be required or acceptable from the moral point of view [and that] it is not true that this is an arbitrary decision » (Baier 1958 : 184). Baier se met ainsi à la recherche du test, prenant la forme d'un point de vue désintéressé, permettant de se prononcer de façon impartiale sur nos convictions morales : « clearly, our central problem is to define the moral point of view » (Baier 1958 : 186).

Selon Baier, il ne fait aucun doute qu'il est possible de trouver de tels points de vue désintéressés dans nos sociétés : « there are many such disinterested point of view, for example, the point of view of a social worker, a social reformer, an advocate of public health schemes, a missionary » (Baier 1958 : 185). La conviction guidant de tels points

de vue désintéressés est, selon Baier, celle voulant que ce soit grâce à une perspective plus englobante que le point de vue de l'intérêt personnel que l'on puisse régler les conflits : « when there are conflicts of interest, we always look for a 'higher' point of view, one from which such conflicts can be settled » (Baier 1958 : 190). La question est évidemment de savoir comment atteindre cette perspective désintéressée. Baier donne une première définition du point de vue moral lorsqu'il analyse le contenu de cette classe de normes qui, selon Baier, promeut *le bien de tout le monde* :

It becomes clear [that these rules are for the good of everyone alike] if we look at these rules from the moral point of view, that is, that of an independent, unbiased, impartial, objective, dispassionate, disinterested observer. Taking such a God's-eye point of view, we can see that it is in the interest of everyone alike that everyone should abide by the rule 'Thou shalt not kill.' From the moral point of view, it is clear that it is in the interest of everyone alike if everyone alike should be allowed to pursue his own interest provided this does not adversely affect someone else's interests. Killing someone in the pursuit of my interests would interfere with his (Baier 1958 : 201-202).

Afin de détailler les multiples dimensions de cette citation et, plus généralement, la structure interne du point de vue moral que propose Baier, nous devons détailler ce concept afin d'y exposer ses propriétés *formelles* et *matérielles*. La propriété formelle du point de vue moral a, selon Baier, deux dimensions. La première prend racine dans l'œuvre morale de Kant. Ce qui distingue les agents moraux promouvant exclusivement leur intérêt personnel de ceux voulant trouver une solution acceptable pour tous est *leur volonté d'agir selon des principes*. Baier remarque que, tandis que l'éternel égoïste n'agit que selon les buts qu'il se fixe, le véritable agent moral, lui, est parfois prêt à sacrifier ses intérêts afin résoudre le conflit qui se présente à lui. Baier affirme que Kant avait saisi cette propriété formelle du point de vue moral en affirmant que les agents moraux ne doivent jamais faire d'exception en leur propre faveur. Ce qui est central ici, c'est que l'agent soit disposé à agir selon des principes dépassant la simple commodité. La deuxième dimension de la condition formelle est celle-ci : le point de vue moral doit révéler des règles *qui s'adressent à tout un chacun* : « moral principles are not merely principles on which a person must always act without making exceptions, but they are principles meant for everybody » (Baier 1958 : 195). Baier associe donc à la moralité, comme Toulmin, une « visée universaliste ». Il ajoute cette dimension à son modèle en vue d'éviter tout type de perspective qui favoriserait un individu ou un groupe d'intérêt particulier. On peut ainsi dire que cette deuxième dimension de la condition formelle

fournit un *principe d'universalisation*. Selon celui-ci, une règle n'est conforme au point de vue moral que si elle peut être dite comme *universellement inclusive*.

Les deux dimensions de la condition formelle, qui ont pour but d'exclure les agents moraux dominés par leurs propres intérêts et d'assurer que les règles ne favorisent aucun individu ou groupe, sont complétées par une propriété matérielle (Baier 1958 : 201). Contrairement à la condition formelle qui ne s'intéresse qu'à la *structure* de la norme analysée, la condition matérielle, elle, s'intéresse à son *contenu*. Selon Baier, pour qu'une norme soit valide du point de vue moral, celle-ci doit respecter le principe de réversibilité : « that is, that the behavior in question must be acceptable to a person whether he is at the 'giving' or 'receiving' end of it » (Baier 1958 : 202). Pour Baier, le principe de réversibilité doit assurer que la norme évaluée ne soit pas uniquement bonne pour l'agent qui la subit directement, mais aussi pour toutes les personnes pouvant être affectées de près ou de loin par la norme. Ce que ce principe veut établir, c'est l'assurance que la norme choisie est *pour le bien de tous*. Notons ici la distinction entre cette condition matérielle et la deuxième dimension de la condition formelle : alors que la condition formelle veut s'assurer que la norme *s'adresse* à tous les concernés, la condition matérielle est plus substantielle — elle veut s'assurer que la norme *favorise matériellement le bien* de tous. L'auteur remarque que le principe de réversibilité trouve résonance dans la version négative de la règle d'or selon *laquelle il ne faut pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas subir*. Les actes non-réversibles, tels que le meurtre, la cruauté, la torture, le viol, etc., sont tous « mauvais en eux-mêmes » (*wrong in itself*) puisqu'ils ne respectent pas le principe de réversibilité (Baier 1958 : 202) ; ils ne peuvent donc pas être justifiés par le point de vue moral. Baier affirme que le principe de réversibilité trouve aussi écho dans la version positive de la règle d'or (*fais à autrui ce que tu voudrais que l'on te fasse*). La condition matérielle du point de vue moral impose ainsi certaines injonctions positives (Baier 1958 : 203). Selon Baier, le principe de réversibilité nous oblige donc à venir au secours d'une personne en détresse (« It is, for instance, wrong—an omission—not to help another person when he is in need and when we are in a position to help him ») (Baier 1958 : 203). L'auteur remarque que l'un des grands avantages du principe de réversibilité est qu'il exprime nos intuitions morales les plus fortes. Cela est prouvé grâce à la référence à la règle d'or ; règle qui est au cœur de la philosophie morale depuis des siècles. Selon Baier, celle-ci donne le pouls

de nos intuitions morales les plus fortes. Baier résume magnifiquement ces deux conditions à la toute fin du chapitre consacré au point de vue moral en disant :

As we have noted, the moral point of view is characterized by a formal and a material condition. The formal condition is this: a man cannot be said to have adopted the moral point of view unless he is prepared to treat the moral rules as principles rather than mere rules of thumb, that is, to do things *on principle* rather than merely to act purposively, merely to aim at a certain end. And, furthermore, he must act on rules which are meant for everybody, and not merely for himself or some favored group. The material condition is this: the rules must be for the good of everyone alike. This does not mean that they must be for the common good of all human beings, past, present, and future, for such a condition would be impossible to satisfy. Its meaning can be elucidated by setting forth the criteria of saying that a rule is for the good of everyone alike. As far as absolute morality is concerned, only one condition must be satisfied, namely, that these rules should be 'reversible,' that is, not merely for the good of the agent, but at least not detrimental to the persons who are affected by the agent's behavior (Baier 1958 : 207-208).

Nous terminerons cette section en insistant sur un aspect central de cette théorie du point de vue moral que nous n'avons pourtant que survolé jusqu'ici : *son caractère procédural*. Contrairement à Toulmin — qui, rappelons-le, ne fournissait que des critères pour déterminer la validité de normes — Baier s'appuie sur le *potentiel critique des processus délibératifs*. Bien que le point de vue moral décrit précédemment semble parfois masquer ce caractère procédural — notamment avec les règles de supériorité qui ne font que discriminer selon la nature des raisons traitées — le procéduralisme devient plus prenant dans les cas véritablement litigieux. Lorsque deux règles de nature similaire s'affrontent (ou lorsque la supériorité entre deux types de règles n'est pas claire), rien d'autre ne s'offre à nous que la délibération : « our knowledge of right and wrong depends on our ability to work out in deliberation what is so » (Baier 1958 : 240). Évidemment, la délibération ne nous assure pas que nous trouverons toujours une solution au conflit. Afin d'expliquer ces possibles impasses, Baier fait un intéressant parallèle entre la délibération morale et la pesée avec une balance. La philosophie, selon l'auteur, ne peut que s'assurer que les poids avec lesquels nous évaluons les normes sont adéquats et que la machine fonctionne correctement. Or, malgré ce travail constant d'ajustement, il est possible que le résultat soit nuancé et qu'aucune réponse décisive ne puisse être donnée. En dépit de ces possibles incertitudes, la délibération est le seul moyen adéquat à notre portée puisque nous n'avons aucun autre accès à la moralité : « reason is not the power to 'see' [what is morally right or wrong], but the power to work

it out in deliberation » (Baier 1958 : 249). Cette emphase sur le caractère procédural du point de vue moral est restée, jusqu'à nos jours, central pour ce type de théories (particulièrement chez Rawls et Habermas).

1.2.3 La justification du point de vue moral : Hobbes et le vivre-ensemble

À la lumière de cet exposé sur la procédure permettant de valider nos croyances morales de prise en considération, Baier — qui veut maintenant tenir les promesses présentées dans les chapitres précédents — tente de montrer pourquoi l'adoption du point de vue moral est à la fois *nécessaire* et *non arbitraire*. Cette tentative de *justification* du point de vue moral doit être en mesure de démontrer une conviction que Baier défend depuis la première page de son livre : *la supériorité des raisons morales sur les raisons d'intérêt personnel*. La question que se pose maintenant Baier est celle-ci : pourquoi, en dernière analyse, devons-nous adopter ce point de vue de troisième personne, sacrifier notre propre intérêt, et prioriser les raisons de nature morale ? Pourquoi, donc, adopter le point de vue moral ? Nous sommes ainsi devant le problème de la fondation que donne Baier à sa théorie morale – fondation qui ne sera pas sans rappeler les thèses que développe Toulmin dans *The Place of Reason in Ethics*.

Tout au long de son livre, Baier soutient l'idée que l'intérêt personnel constitue toujours une *raison justificative*. Selon lui, une simple analyse de nos processus de justification montre que ce type de raisons peut être mobilisé dans tous les domaines et est, en fait, particulièrement utilisé dans les processus de délibération morale. Afin de montrer les problèmes découlant d'une utilisation abusive de ce type de raisons, Baier s'engage dans une expérience de pensée qu'il emprunte à Hobbes : *il tente d'imaginer à quoi ressemblerait une situation où l'intérêt personnel serait l'unique principe justificatif*. Comme le fait le grand contractualiste anglais, Baier affirme qu'une situation chaotique émergerait nécessairement d'une telle structure comportementale. En insistant sur ce postulat hobbesien, Baier affirme que : « the universal supremacy of the rules of self-interest must lead to what Hobbes called the *state of nature* » (Baier 1958 : 309, nous soulignons). Rappelons que l'état de nature hobbesien correspond à un état libre de toute détermination sociale. En l'absence de lois et de moralité, l'homme a, en quelque sorte, une *liberté illimitée*. Voulant lutter pour sa propre conservation, l'homme devient, dans cet état de nature, un loup pour l'homme. Dans cet état, la vie est *bellum omnium*

contra omnes.

Baier accepte cette lecture de façon un peu plus modérée en affirmant que, sans détermination sociale, l'homme agirait constamment (et uniquement) pour son propre intérêt. Comme Hobbes, celui-ci craint ce qui adviendrait socialement si l'intérêt personnel était le principal guide d'action. C'est la crainte d'un tel état de nature qui nous pousse à mettre au jour des outils nous permettant de l'éviter.

On le comprend, c'est la moralité qui a pour principal objectif, chez Baier, de nous préserver de l'état de nature décrit par Hobbes. Un tel état sera écarté si nous pouvons mettre les raisons d'intérêt personnel sous le joug d'un principe supérieur. Et c'est précisément là le rôle de la moralité : « the very *raison d'être* of a morality is to yield reasons which overrule the reasons of self-interest in those cases when everyone's following self-interest would be harmful to everyone. Hence moral reasons are superior to all others » (Baier 1958 : 309). La moralité a donc, pour Baier, une justification hobbesienne : c'est pour éviter un vivre-ensemble chaotique que les sociétés adoptent des systèmes moraux. Nous pouvons même dire que la justification du point de vue moral pour Baier a un fondement utilitariste : *c'est parce que l'adoption d'un système moral favorise le bien du plus grand nombre, nous évitant ainsi une vie de misère, que nous devons considérer comme supérieures les raisons morales*. Baier résume cette justification de la moralité en ces termes :

The reason [of adopting morality] is that a general acceptance of a system of merely self-interested reasons would lead to conditions of life well described by Hobbes as 'poor, nasty, brutish, and short.' These unattractive living conditions can be improved by the general adoption of a system of reasoning in which reasons of self-interest are overruled, roughly speaking, when following them would tend to harm others. Such reasons are what we call 'moral reasons,' and we rightly regard them as overruling reasons of self-interest, because the acceptance of self-interested reasons as overruling moral ones would lead to the undesirable state of affairs described by Hobbes. *This is the reason why moral reasons must be regarded as superior to self-interested reasons and why everyone has an excellent reason for so regarding them* (Baier 1958 : vii, nous soulignons)

Ces propos ne sont pas sans rappeler ce que nous avons vu chez Toulmin. Chez lui comme chez Baier, la moralité a une visée foncièrement sociale : son rôle est politique dans la mesure où elle vise à harmoniser le vivre-ensemble. Rappelons-nous que, chez

Toulmin, le constat du rôle social que joue inévitablement la morale apporte la justification nécessaire pour un changement de cadre d'analyse. Afin de dégager deux critères de validité pour le raisonnement moral — un critère téléologique et un critère déontologique — Toulmin s'engage dans un examen anthropologique de l'évolution de nos sociétés. Chez Toulmin, le constat du caractère social de la moralité est le point de suture du type d'analyse utilisé. Cette transition est d'une importance capitale puisque cela lui permet de justifier les deux critères qu'il met de l'avant. Le même constat a donc des implications importantes chez les deux auteurs puisque c'est lui qui constitue, au bout du compte, la meilleure justification que l'on peut donner à la moralité :

The best possible life for everyone is possible only by everyone's following the rules of morality, that is, rules which quite frequently may require individuals to make genuine sacrifices (Baier 1958 : 315).

Ces remarques sur le caractère politique de l'éthique sont ce qui permet à Baier de justifier les règles de supériorité amenées dans la première section : particulièrement celle qui affirme que les raisons morales et légales sont supérieures aux raisons d'intérêt personnel. Ce principe est la base même d'un vivre-ensemble acceptable. Bien que Baier ne se prononce pas sur la justification d'autres règles de supériorité — par exemple, celles régissant le rapport entre les raisons légales et les raisons morales — Baier croit avoir mis les bases d'une approche morale non arbitraire visant le bien de tous.

Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, c'est à la fois cette justification que donne Baier à la moralité et, tout particulièrement, la dimension matérielle du point de vue moral qui sera le sujet d'une importante critique opérée par Jürgen Habermas au cours des années 1980. Malgré ces désaccords, l'influence de Baier sur Habermas fut marquante. Comme nous le montrerons maintenant, nous retrouvons, au centre de la philosophie morale habermassienne, l'idée d'un « point de vue » impartial et universel et un accent décisif sur la procédure.

Conclusion

Afin de conclure ce chapitre, nous nous proposons d'en résumer les grandes idées. Dans la première section, nous avons montré comment George E. Moore propose de délaisser l'analyse typiquement « normative » de l'éthique afin d'adopter une perspective que

nous qualifions aujourd'hui de « métaéthique ». Moore propose ainsi une approche métaéthique à saveur sémantique ; c'est-à-dire que son approche se consacre à la recherche de la « signification » des concepts centraux de l'éthique. C'est à cette thèse que réagit Stephen Toulmin dans son livre *The Place of Reason in Ethics* (1950). Nous l'avons vu, Toulmin propose de renouveler la question métaéthique de Moore en lui faisant subir deux changements majeurs. Selon lui, la métaéthique doit d'abord délaisser l'approche *sémantique* pour une approche qu'il qualifie *d'épistémique* ; une approche qui se déploie autour de la notion de « bonnes raisons ». Ensuite, la métaéthique doit avoir pour objectif de mettre au jour la « valeur véritable » des phénomènes que nous examinons ; la validité morale doit ainsi être articulée aux idées *d'impartialité* et *d'universalité*. Le problème avec l'approche de Toulmin, nous l'avons vu, c'est qu'elle n'est, au final, supportée par aucun principe d'universalisation (1.1)

C'est à cette difficulté que se consacre Kurt Baier dans son livre *The Moral Point of View* (1958). Baier affirme que tout jugement évaluatif (et tout jugement éthique) repose sur ce qu'il appelle des « croyances de prise en considération » ; des croyances qui nous permettent, en insistant sur certaines observations factuelles, d'orienter nos jugements. La question centrale de l'auteur est celle de savoir comment nos croyances de prise en considération — ce qu'il appelle, dans le domaine éthique, des « convictions morales » — peuvent être dites « vraies ». La stratégie de Baier est d'affirmer que seules les convictions morales qui sont requises ou acceptables *à partir du point de vue moral* — un point de vue désintéressé, objectif et impartial — peuvent être considérées valides. Afin de combler les manques de l'entreprise de Toulmin, Baier propose donc un principe d'universalisation, en troisième personne, de nos convictions morales. C'est à cette thèse que se réfèrera, trois décennies plus tard, Jürgen Habermas dans *Morale et communication* (1.2).

L'intérêt de l'analyse proposée dans ce chapitre est double. Il est intéressant de remarquer qu'une telle présentation du développement historique des théories du point de vue moral fait défaut au paysage philosophique contemporain. La littérature secondaire concernant les théories éthiques de Toulmin et Baier est pratiquement inexistante. Pourtant, il semble possible d'affirmer que ces théories constituent l'une des plus importantes contributions que la philosophie analytique a apportées à la

philosophie morale au cours du XXe siècle. Cela est en partie confirmé par leur influence marquante sur l'éthique de Jürgen Habermas, l'un des plus importants philosophes moraux contemporains. Comme nous l'avons annoncé au début de ce chapitre, l'analyse historique ici présentée nous servira d'arrière-plan théorique à l'examen critique que nous proposerons dans les trois prochains chapitres. L'hypothèse implicite de notre analyse est qu'il est beaucoup plus facile de saisir le détail — et la force — des thèses habermassiennes dès lors que nous les comprenons à partir de leur cadre historique plus large. Plus précisément, nous soutiendrons qu'il est possible d'introduire la théorie habermassienne comme constituant une réponse critique à la philosophie de Kurt Baier. C'est à cette théorie que nous devons maintenant nous consacrer.

Chapitre 2

Le projet moral habermassien

L'objectif principal de ce deuxième chapitre consiste à présenter la stratégie fondationnelle offerte par Jürgen Habermas, le grand philosophe contemporain des théories du point de vue moral. Comme nous le montrerons, la théorie habermassienne — bien que vigoureusement influencée par la philosophie allemande — s'est fortement inspirée des théories anglo-saxonnes, et tout particulièrement de celles développées par Stephen Toulmin et Kurt Baier. Habermas croit, comme ces deux auteurs, en la possibilité de fonder une éthique cognitiviste, épistémique et universaliste dans laquelle l'idée de « point de vue » est centrale. Néanmoins, comme nous l'avons laissé entendre à la fin du chapitre précédent, Habermas s'oppose à un élément central de la méthodologie de Kurt Baier. L'un des piliers principaux de la thèse habermassienne consiste effectivement en une objection — plutôt dévastatrice — de la position de Baier : une position que l'on baptisera la *critique du monologisme méthodologique*.

C'est précisément cette stratégie critique que nous utiliserons ici afin de présenter l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Comme nous le montrerons dans ce chapitre, c'est l'idée même d'un observateur détaché et impartial — un point de vue de troisième personne —, qui est, pour Habermas, problématique. Ce qu'il nous faut plutôt trouver, c'est un point de vue qui rend justice à l'horizon herméneutique de tous les acteurs concernés (2.1). Dans la seconde section, nous présenterons, avec plus de détails, la reformulation proposée par Habermas — mais aussi par Karl Otto Apel — au projet des théories du point de vue moral. Plus précisément, nous accompagnerons Habermas dans son débat en sept manches contre le scepticisme axiologique (2.2). Cette présentation générale de l'éthique de la discussion nous obligera à en détailler les

éléments nodaux. Nous procéderons à une étude attentive des idées de « fondation transcendante » et de « contradiction performative » (2.3). Dans la quatrième section de ce chapitre, nous mettrons en contraste la stratégie habermassienne avec l'approche offerte par Karl Otto Apel. Nous insisterons sur leur définition respective de la contradiction performative et sur leur conception, plus générale, du projet moral. Cela nous permettra de présenter une critique importante qui a été adressée à Habermas quant au statut des présuppositions de l'argumentation. Selon celle-ci, le refus habermassien de fonder ultimement la raison (et ainsi l'éthique de la discussion) fait ressortir une profonde tension entre les ambitions initiales de l'auteur et les moyens qu'il met de l'avant pour y parvenir (2.4). Nous terminerons ce chapitre en problématisant cette critique. Plus précisément, nous soutiendrons que le cognitivisme au cœur de l'argument moral habermassien n'est, au final, pas ébranlé par le refus de la fondation ultime (2.5). C'est donc l'analogie même entre vérité assertorique et validité normative qu'il nous faudra explorer afin de voir la véritable portée du cognitivisme habermassien (chapitre 3 et 4).

2.1 La critique du monologisme méthodologique

De toutes les critiques qui ont été faites à l'approche procédurale de Kurt Baier, celle que formule Jürgen Habermas au point de vue de l'observateur détaché est sans nul doute la plus féconde. Cette critique, nous l'appellerons *la critique du monologisme méthodologique*. Notons, d'entrée de jeu, que la richesse conceptuelle de la théorie morale habermassienne ne se limite évidemment pas à la seule critique du monologisme méthodologique. Néanmoins, cette critique peut servir de point de départ à une explicitation plus détaillée de la reformulation des théories du point de vue moral que nous offre Jürgen Habermas.

Nous pouvons observer que Habermas concède à Baier l'idée selon laquelle le point de vue moral doit nous fournir un critère nous permettant de *mettre au jour les normes qui sont dans l'intérêt de tous* (ce que nous avons appelé, au premier chapitre, la « visée universaliste »). Pour les deux auteurs, l'une des idées centrales de toute philosophie morale digne de ce nom — une idée qui nous vient de Kant — est de *rendre justice à la perspective de tous les acteurs moraux*. Ce qu'il faut donc éviter, c'est une perspective dans laquelle certains groupes ou individus voient leurs intérêts priorités

sur d'autres groupes ou individus. Bref, une théorie du point de vue moral se doit de refuser toute perspective qui ne prend pas en compte de manière équitable la perspective de tous les concernés (d'où le « principe de réversibilité » chez Baier). Dans son éthique de la discussion, Habermas, qui ne cache pas son insatisfaction quant à l'approche de Baier, formule un principe universaliste, à saveur conséquentialiste, ayant pour but de filtrer, parmi l'ensemble des normes possibles, celles qui expriment l'intérêt de tous : le principe « U ». Habermas énonce « U » de la façon suivante :

Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observation *universelle* dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés sans contrainte par *toutes* les personnes concernées (Habermas 1992 : 34).

Afin d'explicitier cette idée d'« acceptation sans contrainte » de la norme par tous les acteurs moraux concernés (c'est le fameux « pouvoir vouloir » de Habermas, idée qui fait écho au concept kantien de « volonté autonome »), la question qui doit être posée est celle de savoir *si le point de vue de l'observateur détaché est le moyen le plus efficace pour s'assurer qu'une norme représente équitablement l'intérêt de tous* (ce que nous appellerons « l'exigence d'impartialité »). Comme l'auteur l'affirme dans *Droit et démocratie*, le principe moral vise à assurer une « prise en compte équitable des intérêts » (Pourtois 1998 : 2). Chose certaine, un tel point de vue détaché, on l'a clairement vu chez Kurt Baier, prétend avoir un avantage considérable : celui d'échapper à la seule perspective de l'intérêt personnel (nous permettant ainsi de viser une certaine *objectivité* morale). Or, comme nous l'avons déjà laissé entendre, Habermas reste insatisfait de la formulation du point de vue moral proposée par Baier. La question dévoilant l'insatisfaction habermassienne est la suivante : *comment peut-il être possible de s'assurer que l'observateur impartial, simulant la position des autres acteurs sociaux afin de déterminer si les conséquences d'une norme sont acceptables du point de vue de tous, ne déforme pas les interprétations que donnent les acteurs moraux à leurs propres intérêts*? Car c'est bien ce que demande le point de vue moral et le principe de réversibilité de Baier : de s'assurer, du point de vue d'un observateur détaché, qu'une norme est acceptable, que l'on soit celui qui la commande ou qui la reçoit. Habermas est tranchant sur la question : *toute perspective monologique — c'est-à-dire toute perspective qui met de l'avant une position de troisième personne détachée des points de vue concrets*

— *fait face au danger persistant d'une mésinterprétation des intérêts d'autrui*. Habermas exprime clairement cette crainte dans son livre *De l'éthique de la discussion* :

Le point de vue de l'observateur semble garantir, en raison de la perspective adoptée, celle d'une troisième personne, un certain degré d'objectivité du jugement ; en fait, pour juger de la question de savoir si des actions ou des normes sont dans l'intérêt général ou contribuent au bien commun, il est inadéquat. L'observateur idéal opère en sujet solitaire, rassemble et juge ses informations à chaque fois à la lumière de ses propres compréhensions du monde et de soi. L'impartialité du jugement dépend cependant essentiellement du fait de savoir si l'on peut faire valoir les besoins et les intérêts concurrents de *tous* les participants et s'ils peuvent être pris en considération selon la perspective des parties prenantes *elles-mêmes*. La position privilégiée, qui semble d'abord représenter un avantage, en ce qu'elle promet de rendre l'observateur indépendant des interprétations perspectivistes des parties concurrentes, porte en elle le désavantage de se couper monologiquement des horizons d'interprétation des parties prenantes, et de se fermer l'accès herméneutique à un monde moral qui ne s'ouvre que *de l'intérieur*, et qui est intersubjectivement partagé (Habermas 1992 : 139).

Selon Habermas, le point de vue de l'observateur se leurre lorsqu'il affirme qu'il est en mesure de déterminer ce que veulent, souhaitent, et pensent les autres acteurs sans référer directement à *leurs* compréhensions spécifiques du monde. Le détachement produit par ce type de point de vue moral a un coût herméneutique qu'aucune théorie morale ne peut se permettre de payer. Aucune expérience de pensée, aucune adoption virtuelle de rôles, ne nous permet d'accéder à l'horizon herméneutique *de l'autre*. Voilà pourquoi Habermas soutient que c'est la recherche même de *ce qui est dans l'intérêt de tous les concernés* qui nous pousse à « un dépassement du point de vue monologique de l'observateur » (Pourtois 1998 : 13).

La question que nous devons maintenant résoudre est celle de savoir s'il est possible de mettre au jour un point de vue à partir duquel on pourrait déterminer ce que tous *peuvent vouloir* sans se fermer à l'horizon d'interprétation des acteurs. C'est précisément à cette question que répond l'éthique de la discussion habermassienne. L'auteur soutient qu'il est possible de dépasser ce monologisme méthodologique dès lors que l'on adopte un point de vue moral à *caractère dialogique*. À la lumière du constat selon lequel « une compréhension adéquate des intérêts de chacun requiert la prise en compte de l'interprétation que chacun donne à ses propres intérêts » (Pourtois 1998 : 13), Habermas évite le danger persistant d'une mésinterprétation des intérêts inhérents aux points de vue de troisièmes personnes *en laissant la parole aux*

acteurs eux-mêmes dans la cadre d'une discussion pratique qui a une visée d'entente. Cette perspective dialogique, c'est le principe habermassien « D » qui l'exprime :

Chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique (Habermas 1992 : 34)

Habermas en revient ainsi à cette idée d'« acceptation sans contrainte » d'une norme par tous les concernés. C'est ce principe « D » qui joue, dans l'éthique de la discussion, le rôle de l'impératif catégorique kantien. C'est donc lui qui, au final, constitue le véritable point de vue moral nous permettant mettre au jour, à partir de l'horizon d'interprétation des acteurs eux-mêmes, ce que ceux-ci *peuvent vouloir*. L'avantage de la position habermassienne, on s'en rend bien compte, est de ne plus exiger une prise de position virtuelle de la part des acteurs moraux. Au contraire, les concernés doivent plutôt s'engager dans une recherche *coopérative* de la vérité afin de dégager — de façon discursive — les normes qui pourraient obtenir une adhésion générale et ainsi gagner une reconnaissance intersubjective (Habermas 1986 : 86). Et cela, seule la discussion pratique peut prétendre pouvoir l'accomplir.

2.2 La reformulation habermassienne : le débat en sept manches

Cette critique du monologisme méthodologique mène Habermas à une reformulation de fond du projet des théoriciens du point de vue moral. Fortement inspiré par son collègue Karl Otto Apel, Habermas élabore une « éthique de la discussion » ayant pour objectif de pallier les nombreux défauts des théories éthiques de son temps. L'un des objectifs principaux de cette éthique est de donner *une réponse définitive au scepticisme moral* en défendant un cognitivisme moral fort. Habermas soutient que :

On peut assigner et confier à la théorie morale la tâche d'éclairer le noyau universel de nos intuitions morales et de réfuter ainsi le scepticisme axiologique (Habermas 1992 : 31. Voir aussi Habermas 1992 : 165 et Habermas 1986 : 97)

Dans ce qui suit, nous décrirons les intuitions centrales de cette théorie morale en insistant spécifiquement sur l'œuvre de Habermas. Nous analyserons, avant tout, ses deux publications centrales sur le sujet : *Morale et communication* (1983) et *De l'éthique de la discussion* (1991). Afin de décrire les nombreux objectifs de la théorie morale que met de l'avant Habermas, nous utiliserons la stratégie même de l'auteur : celle visant à

« mettre à plat le contenu systématique de [ses] réflexions (...) en leur donnant la forme d'un dialogue entre les avocats du cognitivisme et ceux du scepticisme » (Habermas 1986 : 97). Habermas parle, en fait, d'un débat en sept « manches » entre le scepticisme et le cognitivisme (Habermas 1986 : 97-98). En vue de faciliter l'accès à cette éthique complexe et profonde, nous reconstruirons synthétiquement ce débat en lui donnant la forme d'une confrontation dialectique entre le sceptique et le cognitiviste moral.

Manche 1. Devant la proposition d'une éthique cognitiviste et universaliste, le sceptique peut simplement attaquer l'idée à la racine. Il peut affirmer que le concept même de « connaissance » morale est un leurre. La raison en est fort simple : le sceptique soutient que nous n'avons pas d'équivalent, en moralité, à la *perception* en science. Lorsque nous formons des jugements scientifiques, nous nous appuyons d'abord sur notre flux perceptuel (provenant de nos sens). Or, les jugements moraux n'ont pas une telle assise et les cognitivistes errent lorsqu'ils soutiennent qu'il existe un équivalent à la perception en moralité. C'est ainsi la recherche d'une connaissance typiquement morale qui semble vouée à l'échec.

Le cognitiviste répond en tentant d'orienter le regard du sceptique sur le domaine des *phénomènes moraux*. C'est en analysant des attitudes telles que le ressentiment, la gratitude, la honte, etc. que l'objection initiale du sceptique rencontre une limite sérieuse. Le cognitiviste insiste sur le fait que nous n'avons que très peu de prise sur les jugements que nous formons à partir de ces phénomènes. La raison est que ceux-ci sont ancrés dans une pratique interactionnelle dans laquelle nous sommes nécessairement engagés en tant qu'acteurs. Le cognitiviste remarque en fait que de tels jugements semblent se dévoiler et reposer sur un ensemble complexe de *sentiments moraux*. Selon le cognitiviste, cette mise au jour des phénomènes moraux nous donne une réponse forte à l'opposition première du sceptique : pour le cognitiviste, *les sentiments ont, dans les jugements moraux, une signification analogue à celle des perceptions dans les jugements théoriques*.

Manche 2. Le sceptique peut alors répondre que les phénomènes moraux, ainsi que les jugements que l'on en tire, peuvent certes reposer sur des sentiments moraux

découlant d'une pratique interactionnelle, *mais ne sont néanmoins pas susceptibles de vérité*. Le sceptique insiste ainsi sur le fait que le cognitiviste moral *assimile la vérité propositionnelle et la vérité morale*. Or, pour ce premier, une telle identification est une faute métaéthique grave. Selon le sceptique, les sentiments moraux peuvent peut-être jouer un rôle analogue aux perceptions dans les jugements moraux (résultat de la première manche), mais ceux-ci ne peuvent prétendre à la vérité de la même façon. C'est ainsi l'idée même d'un « cognitivisme » moral qu'il tente de mettre en échec.

Sur ce point, le cognitiviste sera initialement d'accord avec le sceptique. Il semble effectivement légitime de ne pas faussement identifier les exigences normatives aux exigences assertoriques de validité. Le cognitiviste remarque, lui aussi, que le rôle pragmatique de telles exigences diffère dans la communication. Néanmoins, celui-ci soutiendra que, bien que l'on se doive d'éviter une fausse identification entre ces deux exigences distinctes, il est possible de montrer que les énoncés normatifs avancent une exigence de validité *analogue* à celle des énoncés assertoriques. Pour le cognitiviste, donc, il semble possible d'affirmer que les questions pratiques — les questions concernant le « devoir faire » — sont susceptibles de vérité *sans assimiler les énoncés normatifs aux énoncés descriptifs*. Pour ce faire, il suffit de porter notre attention sur la notion de « justification ». Le cognitiviste insiste sur le fait qu'il y a un parallèle entre la justification d'une assertion telle que « cela est bien » et d'une assertion telle que « cela est vrai ». Ce qu'il y a de commun dans les deux cas, c'est que nous sommes contraints de fournir de *bonnes raisons* pour ou contre la validité de ces assertions. Sans tomber dans une identification ontologique entre la vérité et la justesse normative, il semble néanmoins y avoir une *analogie épistémique* à établir quant à leur justification respective.

Manche 3. Or, même si le sceptique concède qu'une certaine analogie épistémique est possible dans le processus de justification — même s'il concède que la justification, qu'elle traite de jugements descriptifs ou normatifs, nous demande de mobiliser les meilleures raisons disponibles — il peut toutefois insister sur le fait que nous ne pouvons jamais parvenir à un consensus moral suffisant pour parler de « validité universelle ». Bref, s'il est possible de parler de « connaissance » morale (résultat de la deuxième manche), cette connaissance reste toujours locale et n'a aucun air de

familiarité avec la connaissance scientifique. Plus spécifiquement, le cœur de l'objection renouvelée du sceptique est d'affirmer que *nous n'avons rien d'équivalent, en morale, au principe d'induction utilisé en science*. Selon lui, la moralité est marquée par un pluralisme inaliénable qui rend stérile l'idée même d'un cognitivisme normatif.

C'est ici qu'interviennent, pour le cognitiviste, les principes « U » et « D » décrits dans la section précédente. C'est donc lors de cette troisième manche que le cognitiviste se tourne, pour la première fois, vers une véritable « éthique de la discussion ». Devant la menace d'un pluralisme normatif paralysant la possibilité même du cognitivisme moral, celui-ci propose un principe d'universalisation « U », complété par un principe de discussion « D ». Dans ce tableau, c'est le principe « U » qui joue un rôle comparable au principe scientifique d'induction ; il joue, pour reprendre le vocabulaire habermassien, le rôle de « principe-passerelle ». Cela signifie que l'éthique de la discussion vise à mettre au jour un principe moral qui permet un consensus universel sur les questions axiologiques. Selon le cognitiviste, nous avons, avec « U », une règle d'argumentation comparable au principe d'induction utilisé par les sciences naturelles.

Manche 4. Le sceptique n'est néanmoins pas initialement convaincu par ce contre-argument cognitiviste. Celui-ci aura tôt fait d'insister sur le fait que ce « principe-passerelle » « U » *n'est qu'une généralisation hâtive des intuitions morales de notre propre culture occidentale* ; qu'il n'y a, au final, aucune nécessité philosophique à ce principe. Bref, c'est la réponse amenée lors de la troisième manche qui semble insuffisante puisqu'elle ne permet pas une véritable analogie avec le principe d'induction. Alors que, en science, l'induction se voit accorder un rôle logique nécessaire, le principe « U » semble une exigence arbitraire du philosophe cognitiviste lui-même. Bien plus, le sceptique semble en mesure d'accuser le cognitiviste de ce qu'il voulait initialement éviter : puisqu'il généralise, prématurément, une volonté universaliste typique des moralités occidentales, *le principe « U » semble a priori coupable d'un paralogisme ethnocentrique*.

Devant cette accusation de taille — le cognitiviste doit effectivement avouer que, au premier regard, le principe « U » peut sembler empreint d'un certain favoritisme méthodologique. Néanmoins, le cognitiviste peut ici mettre en avant l'un de ses

arguments les plus forts. Il remarque, en effet, que cette objection n'est plus valide dès lors que l'on peut montrer qu'il est possible de *fonder rationnellement* ce principe moral. On le comprend, selon le cognitiviste, cette fondation est possible : *c'est la fondation transcendantale*. Pour le dire de manière succincte, la fondation transcendantale soutient que le bon fonctionnement de l'argumentation repose sur certaines conditions inévitables qui nous sont dévoilées via le procédé de la contradiction performative. Bref, le principe « U » est toujours déjà implicitement contenu dans les présuppositions de l'argumentation en général. C'est précisément cet ingénieux développement philosophique que nous analyserons en détail dans la prochaine section (2.3). Pour l'instant, il nous suffit de saisir la force du contre-argument : le cognitiviste réfute l'idée selon laquelle le principe « U » est une généralisation hâtive des intuitions morales d'une culture particulière en *fondant* ce principe de manière transcendantale.

Manche 5. Devant l'argument de la fondation transcendantale, le sceptique peut répliquer que cette stratégie est trop exigeante. Selon lui, le cognitiviste énonce un principe de contradiction performative si astreignant que les présuppositions qui en découlent sont abusivement conçues comme *une exigence même de la raison*. Le sceptique réplique alors que les principes moraux reconstruits à l'aide de l'éthique de la discussion ne sont pas des principes « constitutifs » de la même façon que le sont, par exemple, les règles des échecs. Dans le cas des échecs, les règles « déterminent une pratique effective de jeu » alors que dans le cas de l'éthique de la discussion, les règles semblent avoir besoin d'une « corroboration maïeutique » et, ainsi, d'être « contrôlées sur des occurrences ». Voilà pourquoi, au contraire de ce que semble affirmer le cognitiviste, le sceptique soutient que les principes découlant de la fondation transcendantale doivent initialement avoir le statut d'hypothèses, non de certitudes (Habermas 1986 : 112 et 118).

Devant ce défi renouvelé, le cognitiviste peut donner un tour plus circonspect à l'argument offert à la manche précédente. Avec le sceptique, il peut remarquer que, même si les présupposés de l'argumentation découlent effectivement d'une réflexion transcendantale, la reconstruction de ce savoir préthéorique elle, est toujours *faillible*. C'est-à-dire que le procédé de la contradiction performative ne nous place pas devant des principes déjà *tout faits*. La mise au jour de telles contradictions doit être

accompagnée d'un processus interprétatif dans lequel on fait ressortir leur contenu moral. Devant cette reconstruction nécessaire, le cognitiviste peut simplement refuser l'idée d'une fondation « ultime » afin de plaider pour une éthique constructiviste faillibiliste qui dévoilera sa force à travers les diverses occurrences. Dans celle-ci, les présupposés de l'argumentation restent inévitables, mais leur reconstruction a toujours un statut d'hypothèse. Nous analyserons plus à fond cet argument dans la section 2.4 de ce chapitre (Habermas 1986 : 99 et 119).

Manche 6. Face à cette contre-objection, le sceptique conséquent peut prendre des moyens plus drastiques et répondre qu'il « quitte le navire » en *refusant tout simplement l'argumentation*. En déclinant une participation à la pratique discursive, celui-ci vise à se mettre à l'abri des présupposés de l'argumentation à contenu moral que l'on caractérise — même dans l'éthique reconstructive — comme *inévitables*. Or, on le comprend, s'il lui est possible d'échapper à ces principes, c'est l'entièreté de la stratégie habermassienne — et en particulier sa stratégie fondationnelle — que l'on met en échec. L'idée initiale de l'éthique de la discussion, rappelons-le, est de donner une réponse *définitive* au sceptique moral. Si celui-ci peut tout bonnement s'abstraire de la discussion, il a devant lui une porte de sortie qui met dans l'embarras le projet cognitiviste.

Devant ce geste désespéré, le cognitiviste met en lumière *l'impossibilité pratique* d'un tel refus. Selon lui, bien qu'il soit possible de s'imaginer un monde dans lequel un acteur échappe à l'argumentation, dans *notre* monde vécu, un monde dans lequel nous sommes tous *individué par socialisation*, la pratique argumentative est inévitable et structurante. Le véritable ermite est, selon le cognitiviste, contraint à la « démence » et au « suicide ». La pratique argumentative, dans ce tableau, est conçue comme producteur et reproducteur de notre identité ; c'est elle qui nous permet la balance psychique nécessaire à la stabilité de notre accès au monde vécu. Aucune possibilité, donc, d'échapper à l'argumentation ; le sceptique, comme tout acteur, y reste impliqué « vingt-quatre heures sur vingt-quatre » (Habermas 1986 : 121).

Manche 7. Le sceptique a néanmoins un dernier argument en poche ; il peut affirmer qu'au final, l'éthique de la discussion proposée par le cognitiviste n'offre « qu'un

formalisme qui, dans le meilleur des cas, reste vide » (Habermas 1986 : 120). Selon cette objection, la morale communicationnelle est déconnectée de la véritable expérience des acteurs. Cette critique peut avoir des conséquences importantes, car elle soutient qu'un tel formalisme a des effets pratiques nuls (car tautologiques) ou néfastes (car déconnecté du règne phénoménal). Le sceptique évoque donc une critique similaire à celle qu'adresse Hegel à l'éthique kantienne : celle selon laquelle « l'impératif catégorique exige de faire des abstractions de tous les contenus déterminés des maximes d'action et des devoirs » et, ainsi, ne produit que des jugements tautologiques (Habermas 1986 : 120 et ss. et Habermas 1992 : 24 et ss.).

Le cognitiviste peut accorder au sceptique que l'éthique proposée jusqu'à maintenant a une forte teneur formelle. Nous avons ici à faire à une véritable approche « métaéthique » ; c'est-à-dire que l'éthique proposée par le cognitiviste ne vise pas d'abord à nous donner un code moral précis, mais vise plutôt à rendre disponibles les outils nous permettant de mettre au jour une telle éthique. Néanmoins, le cognitiviste se défendra de soutenir une éthique *trop* formelle. Il insistera sur le fait que la métaéthique qu'il défend met de l'avant un principe « D » dans lequel les questions morales litigieuses sont *discutées pratiquement*. Bref, que l'éthique de la discussion est avant tout une éthique *procédurale* qui nous fournit tous les éléments nécessaires pour traiter de problèmes substantiels.

Cette longue discussion que mène imaginativement Habermas avec le sceptique conséquent dévoile les grandes lignes de la reformulation que l'auteur allemand fait subir aux théories du point de vue moral. C'est par une stratégie combinant une critique forte du monologisme méthodologique et une fondation transcendantale du principe moral que Habermas met en lumière l'importance *du point de vue* en philosophie morale.

Dans les prochaines sections, nous explorerons avec plus de détails les intuitions de la quatrième, cinquième et sixième manche. Nous reviendrons d'abord sur l'idée d'une fondation transcendantale en montrant comment une telle stratégie nous mène à la défense d'une véritable théorie « morale » (2.3). Nous soulèverons ensuite une tension dans la stratégie fondationnelle habermassienne elle-même ; tension qui prend son

origine dans la forme spécifique que donne Habermas à la contradiction performative et atteint son point culminant dans son refus d'une fondation ultime de la raison (2.4).

2.3 La fondation transcendantale et la contradiction performative

Dans cette section, nous examinerons la « fondation transcendantale » que propose Habermas dans la quatrième manche de son débat avec le sceptique. Nous expliciterons cette stratégie en insistant sur sa genèse dans l'œuvre de Karl Otto Apel. Nous exposerons la réponse que donne Apel au « trilemme de Münchhausen » en présentant l'idée de « contradiction performative » (2.3.1). Cela nous mènera à mettre au jour certains points communs entre l'éthique proposée par Apel et Habermas ; en particulier le fait que les deux auteurs utilisent l'argument transcendantal à des fins *morales*. Nous montrerons ainsi comment ceux-ci tirent de l'argument transcendantal des principes moraux substantiels (2.3.2). Cette exposition nous permettra de mettre au jour certaines tensions existant entre les stratégies fondationnelles que proposent respectivement Apel et Habermas (section 2.4).

2.3.1 Le « trilemme de Münchhausen » et la fondation transcendantale

La réponse que donne Habermas à la quatrième manche de sa discussion avec le sceptique — l'idée d'une fondation transcendantale de leur principe moral — mérite approfondissement. Nous l'avons vu, l'auteur tente de mettre au tapis l'idée selon laquelle le principe d'universalisation ne fait que refléter les préjugés de nos grandes morales occidentales. Selon Habermas, un tel principe prétend au contraire à une validité qui va bien au-delà des contextes particuliers. C'est donc vers une fondation forte (universelle) du principe moral que s'engage l'auteur. Une question cruciale se pose alors à nous : comment, après le tournant linguistico-pragmatique, est-il simplement possible de *fonder* quelque chose ?

Le problème de la fondation a été mis en relief de manière remarquable par Hans Albert à la fin des années 1960. L'auteur, qui se réclame d'un rationalisme critique, met le cognitiviste devant une aporie triadique qu'il conçoit comme inévitable. Selon Albert, toute théorie visant à « fonder » des principes et des normes se trouve contrainte de choisir entre « trois solutions également inacceptables : accepter une régression à l'infini, bon gré mal gré ; interrompre arbitrairement la chaîne de déduction ; adopter un

processus circulaire » (Habermas 1986 : 100-101). C'est précisément à cette aporie — que l'on appelle aujourd'hui le « *trilemme de Münchhausen* » — que s'attaque Apel dans la quatrième leçon de son livre *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui* (une conférence prononcée dans le cadre de la Chaire Cardinal Mercier lors de l'année académique 1998-1999). Notons que Apel ne réfute pas la validité du trilemme lorsqu'il s'agit d'opérer une déduction logique (c'est-à-dire lorsque l'on doit déduire et vérifier la validité d'un énoncé particulier à partir d'un énoncé général). La stratégie de Apel consiste plutôt à affirmer que *cette triade est incomplète*. Pour le dire succinctement, à la fondation *logique* (reposant sur la *déduction* logique), Apel ajoute la fondation *transcendantale* (reposant sur la *déduction* transcendantale).

Au centre de ce type de fondation, l'on retrouve l'idée kantienne de la *réflexion transcendantale* ; c'est-à-dire « la mise en évidence réflexive des conditions subjectives de possibilité de la pensée » (de Briey 2003 : 660). L'idée structurant la réflexion transcendantale est que *certaines principes sont valides ou incontournables, car ils constituent une condition nécessaire à la possibilité de faits indéniables*. Si l'on peut mettre au jour certaines conditions nécessaires structurant l'activité humaine — à l'acte de penser, mais aussi à celui de parler et d'argumenter — il sera possible de dévoiler le caractère inévitable de ces conditions (qui prendront ainsi la forme de principes étalons).

De manière à saisir ce qui distingue fondamentalement la fondation logique et la fondation transcendantale, il peut être utile de présenter les *déductions* qu'elles mettent respectivement de l'avant. La déduction logique permet de fonder un énoncé en reliant des prémisses à une conclusion de la manière suivante :

Déduction logique

- Tous les chats sont noirs
- Ceci est un chat
- Ergo : Ce chat est noir

La validité de ce type de déduction, on le comprend, repose avant tout sur la prémisse majeure : sur l'axiome général dans laquelle la conclusion est déjà virtuellement contenue. Comme le remarque Albert en explicitant son trilemme, le problème de ce

type de déduction est que *la prémisse initiale ne peut être fondée de la même manière que ne l'est la conclusion*. Dans l'exemple précédent, la justification de l'axiome « tous les chats sont noirs » nous mène soit vers une régression à l'infini (puisque nous devons nous assurer de la couleur de tous les chats existants), soit vers la postulation, quelque peu arbitraire, d'un axiome (malheureusement hypothétique) nous permettant de briser la régression. On le comprend, dans les deux cas, la prémisse majeure n'est jamais véritablement « fondée ».

La déduction transcendantale présente, à première vue, une structure similaire. Le *cogito* cartésien constitue un exemple classique de ce type de déduction. Apel formalise la manœuvre effectuée par Descartes grâce au syllogisme suivant :

Déduction transcendantale

- Tout ce qui pense existe
- Je pense
- Ergo : J'existe (Apel 2001 : 65).

Présenté ainsi, il peut être difficile de saisir ce qui distingue fondamentalement ces deux types de fondations. Au final, les deux déductions partent d'un énoncé universel, s'appuient sur une observation particulière, et concluent sur cette observation. Quel est donc le véritable point de différenciation de ces deux types de fondations ? La réponse à cette question se trouve dans le *type de contradiction qu'on leur associe*. Alors que la déduction logique mène à une *contradiction propositionnelle*, la déduction transcendantale mène à ce que nous appellerons une *contradiction performative*.

La contradiction propositionnelle met en relief une antinomie par rapport au *contenu propositionnel* de la prémisse majeure et de la conclusion. Une telle contradiction repose sur le principe logique de non-contradiction : le principe qui affirme qu'il est impossible d'avoir à la fois « A » et « non A » :

Contradiction propositionnelle

- Tous les chats sont noirs
- Ce chat est gris

La contradiction est mise en relief par une comparaison entre le contenu propositionnel de l'énoncé universel et celui de l'énoncé particulier. Or, comme le remarque Apel, dans

la contradiction performative, l'antinomie ne se révèle pas de la même façon. Celle-ci se distingue sur un point crucial : alors que la contradiction propositionnelle insiste sur une contradiction entre deux contenus propositionnels, la contradiction performative *insiste sur les antinomies entre un acte et les présuppositions de l'acte lui-même* :

Contradiction performative

- Tout ce qui pense existe
- Je n'existe pas

Comme on peut le voir, il n'y a pas ici, en tant que tel, de contradiction propositionnelle (puisque, d'un point de vue strictement logique, le « je pense » n'est pas contenu dans la deuxième proposition). Il n'est pas question ici d'évoquer le principe de non-contradiction. Néanmoins, affirmer, « je n'existe pas » nous mène *pragmatiquement* à une contradiction que l'on peut qualifier de « performative », puisque l'acte même de penser (ou d'affirmer) la proposition « je n'existe pas » contredit les présuppositions de la prémisse majeure « tout ce qui pense existe ». En effet, comme le note Apel, je ne peux pas dire, « je pense, par ceci-même, que je n'existe pas (maintenant) » sans tomber dans une aporie qui invalide la conclusion (Apel 2001 : 66). C'est donc grâce à cette distinction entre contradiction propositionnelle et contradiction performative que nous pouvons saisir la nature respective des déductions décrites précédemment.

Apel s'interroge ensuite sur la manière de fonder la déduction transcendantale « sans dogmatisation d'une prétendue évidence introspective » (Apel 2001 : 66). Il est vrai que la déduction transcendantale « je pense donc je suis » — et la contradiction qui l'accompagne — repose sur une réflexion de nature *solipsiste*. De manière à rendre compte du tournant linguistique qui a bouleversé la philosophie au XXe siècle, Apel fait subir à la fondation transcendantale classique une modification majeure. L'auteur utilise la critique du monologisme méthodologique que nous avons évoqué au début de ce chapitre *afin de transformer le monologisme transcendantal cartésien en une « intersubjectivité transcendantale »* (Apel 2001 : 67). L'auteur soutient que :

Toute différente cependant serait la situation fondationnelle si nous pouvions prendre comme point de départ une intersubjectivité transcendantale de la pensée en acte. Or ceci, je le prétends, est effectivement notre situation primordiale, étant donné le fait de réflexion que toute pensée ou connaissance de quelque chose comme quelque chose et, sans ce sens, même l'autocompréhension réflexive dans le

jugement « je pense » (ou « ego cogito » ou « I think »), *doit déjà présupposer une médiation de sa signification intentionnelle par un langage public* (Apel 2001 : 67, nous soulignons).

Afin de mettre en œuvre son concept « d'intersubjectivité transcendantale », Apel se tourne vers le concept *d'argumentation*. Selon lui, c'est lorsque l'on analyse les contradictions possibles entre le contenu d'une proposition et les présupposés nécessaires à son énonciation *à l'intérieur d'un discours argumenté* qu'une véritable éthique de la discussion peut être dégagée. C'est précisément ce passage d'une approche transcendantale à une éthique substantielle que nous devons maintenant étudier.

2.3.2 L'argument transcendantal en morale

À ce point de l'argumentation, on peut se demander comment ce nouveau « point de départ » dans « l'intersubjectivité transcendantale » peut nous servir à développer des arguments spécifiquement *moraux*. Il semble même à première vue difficile — sinon impossible — de justifier quoi que ce soit de « moral » par la réflexion transcendantale (qu'elle soit solipsiste ou intersubjective). Comment, donc, est-il possible de passer d'une reconnaissance de conditions nécessaires à l'acte réflexif et langagier à des normes morales substantielles ? C'est devant ce défi lié à la fécondité éthique de la réflexion transcendantale que Apel et Habermas avancent un de leurs arguments les plus forts.

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, la stratégie transcendantale des deux auteurs repose sur une analyse de l'argumentation (ou de l'usage communicationnel visant l'entente). En effet, Apel remarque que « l'argumentation présuppose une coopération non restreinte de co-sujets de pensée » (Apel 2001 : 69). Comme le note Mark Hunyadi dans son analyse de l'œuvre morale habermassienne, c'est à partir d'un « certain usage du langage, l'usage communicationnel précisément, celui visant l'entente » que se déploie la stratégie morale des auteurs (Hunyadi 2009 : 324-325). Pour le dire succinctement, c'est en analysant les présupposés nécessaires au procédé argumentatif que se dévoilent à nous des normes éthiques fondamentales. Pour Apel, tout comme pour Habermas, lorsqu'on se lance dans une recherche « des conditions normatives de la possibilité d'une solution coopérative de problèmes par des arguments », nous nous sommes confrontés aux principes transcendantsaux *a priori*

valides de l'argumentation (Apel 2001 : 69). Leur thèse centrale est que « la communication langagière elle-même recèle en tant que telle des propriétés formelles (c.-à-d. indépendantes du contexte) *dont on peut réflexivement mettre en évidence la teneur normative* » (Hunyadi 2009 : 325, nous soulignons). Comme le souligne Habermas, le principe moral « se laisse déduire » des « présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral » (Habermas 1992 : 18).

Ce sont donc les présupposés mêmes de l'argumentation qui ont, pour ces auteurs, une dimension morale. Dans *La réponse de l'éthique de la discussion*, Apel insiste sur trois « principes normatifs » qui doivent toujours déjà être reconnus dès lors que nous nous engageons dans un discours argumenté :

1. Tous les concernés doivent avoir des droits égaux à « représenter leurs intérêts par des arguments » (Apel 2001 : 70).
2. Tous les participants doivent avoir une co-responsabilité dans « l'identification et la solution des problèmes du monde de la vie au moyen du discours argumentatif » (Apel 2001 : 70).
3. Et, finalement, tous les participants doivent établir des normes matérielles qui « auront probablement des conséquences acceptables par toutes les personnes concernées » (Apel 2001 : 71).

C'est sur la « teneur normative » de ces principes transcendants qu'insiste Apel : sur le fait que ces présupposés ont eux-mêmes un caractère moral. Ce sont des principes similaires — quoique formulées différemment — que propose Habermas dans *Morale et communication* et *De l'éthique de la discussion*. Habermas insiste, de son côté, sur quatre normes fondamentales justifiées transcendentement :

1. Tous les participants doivent pouvoir participer au processus argumentatif (norme d'inclusion).
2. Tous les participants doivent pouvoir contribuer également au processus, ils doivent avoir un accès égal à la parole (norme d'égalité des chances).
3. Tous les participants doivent pouvoir s'exprimer de manière libre (norme de réciprocité entre les participants).
4. Et, finalement, tous les participants doivent pouvoir présupposer que les autres sont sincères (normes de sincérité des propos tenus) (Habermas 2001 : 300-301)

Chez Apel, comme chez Habermas, c'est « l'inévitabilité de ces présuppositions idéalisantes qui leur confère leur *force critique* » (Hunyadi 2009 : 327). Chez Habermas, ce sont précisément ces normes morales — résultant de l'intersubjectivité

transcendantale — qui constituent ce qu'il appelle la « situation idéale de parole ». C'est-à-dire qu'ils constituent à la fois la *procédure* du point de vue moral lui-même (la forme du principe « D »), et les *normes substantielles* (les plus élevés) de cette même morale (cf. Hunyadi 2009).

Dans ce qui suit, nous explorerons plus à fond les différences entre la méthodologie habermassienne et la méthodologie apeliennne. L'objectif des deux prochaines sections sera de présenter et de problématiser une importante critique provenant de la littérature secondaire : celle concernant le rapport entre la stratégie fondationnelle habermassienne et les ambitions, plus générales, de l'éthique de la discussion.

2.4 La critique du statut des présuppositions de l'argumentation

Dans cette section finale, nous insisterons sur un désaccord majeur existant entre la théorie apeliennne et la théorie habermassienne. Avec Sylvie Mesure et Alain Renaut, nous soutiendrons que l'une des meilleures stratégies pour saisir ce désaccord est de comparer l'usage respectif que font ces auteurs de la notion de contradiction performative (2.4.1). Ces observations nous permettront, avec Jean-Marc Ferry, de souligner les disparités existant entre les projets philosophiques de Habermas et de Apel. Ce sera une distinction dans l'intention philosophique des auteurs qui nous permettra de mieux saisir la manière dont Habermas s'oppose au projet apelienn (2.4.2). Nous exposerons ensuite la tension entre la *stratégie* et l'*ambition* habermassienne que relève Sylvie Mesure, Alain Renaut, Laurent de Briey, et, surtout, Karl Otto Apel. Selon eux, la « reconstruction » que propose Habermas ne lui permet pas de défendre une éthique véritablement cognitiviste et universaliste. Voilà pourquoi la plupart de ces auteurs soutiennent que l'approche apeliennne — en particulier son idée de fondation ultime — est nécessaire à la défense conséquente d'une éthique transcendantale universelle (2.4.3). C'est cette critique que nous problématiserons dans la dernière section de ce chapitre en soutenant que le refus habermassien d'une « fondation ultime » n'affecte pas la prétention universaliste et cognitiviste de son éthique (2.5)

2.4.1 Deux types de contradictions performatives

La tension que nous tenterons maintenant de dévoiler prend sa source dans le type particulier de contradiction performative défendu par Habermas. Dans cette section, nous suivrons la distinction que proposent Sylvie Mesure et Alain Renaut dans leur livre *La guerre des Dieux* (1996). Ceux-ci différencient deux types de contradictions performatives : les contradictions « pragmatico-transcendantes » et les contradictions « pragmatico-empiriques ». La clé de cette distinction se trouve dans la portée respective des présuppositions que ces contradictions mettent de l'avant.

D'un côté, nous avons les contradictions « pragmatico-transcendantes ». Celles-ci s'intéressent « aux préconditions *a priori* de l'argumentation humaine en général » (Mesure & Renaut 1996 : 224). De telles contradictions visent à mettre au jour des présuppositions transcendantes nécessaires à l'argumentation *elle-même* ; ce sont des présuppositions qui prétendent être valides *indépendamment de tout contexte*. De l'autre, nous avons des contradictions « pragmatico-empiriques ». Ces contradictions s'intéressent « aux préconditions empiriques d'un énoncé particulier » (Mesure & Renaut 1996 : 224). Le caractère empirique de ces contradictions provient du fait que les présuppositions qu'elles mettent de l'avant ne valent pas dans tout contexte, mais dépendent plutôt *d'un stade précis d'évolution culturelle*.

Avec Laurent de Briey, nous pouvons entrevoir l'opposition de fond existant entre Habermas et Apel grâce à cette distinction. De Briey affirme que :

Apel considère que nier les présuppositions fondamentales de l'éthique de la discussion conduit à commettre une contradiction pragmatico-transcendante, tandis que, pour Habermas, il ne s'agit que d'une contradiction pragmatico-empirique puisque la contradiction n'existe qu'au regard du contexte empirique des mondes vécus contemporains au sein desquels, que l'on veuille ou non, le processus de rationalisation a fait son œuvre (de Briey 2003 : 671).

De manière à bien saisir ce désaccord théorique, il importe de souligner que Habermas s'intéresse aux conditions empiriques *inévitables* de la culture contemporaine. Selon lui, en tant qu'acteur du monde vécu, nous ne pouvons développer une identité personnelle qu'en communiquant. Nous l'avons vu, Habermas affirme qu'une sortie conséquente du processus argumentatif nous confine au suicide ou à la démence (Habermas 1986 : 121).

Bref, devant la fuite théorique du sceptique, Habermas oppose une impossibilité pratique. Or, c'est la justification spécifique de cette impossibilité qui dévoile le type particulier de fondation que nous offre Habermas : une justification que nous qualifierons *d'anthropo-historique*.

Selon Habermas, l'impossibilité d'un retrait de l'argumentation repose sur le fait que nous sommes, avant toute chose, des êtres communicants. Comme nous l'avons déjà évoqué, Habermas soutient que la formation et la reproduction de notre identité passent par la communication. Pour utiliser l'expression habermassienne, nous sommes *individus par socialisation* ; une socialisation qui, selon l'auteur, est structurée d'un bout à l'autre par l'argumentation (Habermas 1992 : 19-20). Comme le remarque Laurent de Briey :

[La stratégie habermassienne] repose sur une thèse qui est l'un des leitmotivs de Habermas : l'individualisation passe par la socialisation. C'est pourquoi un scepticisme conséquent et permanent ne peut conduire qu'à une impasse existentielle puisqu'il ruine toute possibilité de formation de sa propre identité, dans la mesure où il supprime la possibilité de toute communication, donc de toute socialisation. En conséquence, quelle que soit l'éventuelle validité logique du scepticisme, celui qui prétendrait adopter effectivement une attitude totalement sceptique, se heurterait, éventuellement sans en avoir conscience, à une impossibilité pratique (de Briey 2003 : 669-670).

Le discours argumenté n'est pas ici conçu comme un trait particulier de nos vies et de nos identités : mais plutôt comme *le* trait spécifique qui nous constitue (Misak 2000 : 42). Dit autrement, toujours selon Habermas, *nous nous constituons dans l'acte communicationnel visant l'atteinte d'un consensus*. Puisque c'est notre identité même qui repose sur cet acte, il est existentiellement impossible de se soustraire de l'agir communicationnel et de l'argumentation.

Or, et c'est ici que la tension apparaît, Habermas note que cette anthropologie a un caractère *historique*. Cela ne veut pas dire que l'idée d'une socialisation communicationnelle formatrice dépend d'un choix contingent, mais plutôt que *cette anthropologie est le résultat de l'évolution culturelle de nos sociétés*. Il a fallu que la communication humaine se développe sur quelques millénaires pour que les présupposés de la communication deviennent, pour nous, inévitables. Selon Mesure et Renaut, ce résultat peut être qualifié « d'empirique », car il est, lui, un produit contingent

du développement des sociétés humaines. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que l'argument transcendantal habermassien repose sur une *anthropologie philosophique*. Notons, au passage, que rien dans l'approche habermassienne ne contredit fondamentalement les thèses de Karl Otto Apel. Habermas nous dit simplement que cette justification empirique est *suffisante* à une éthique universelle. Bien plus, l'auteur soutient que la fondation exigeante que propose Apel n'est simplement pas nécessaire. Comme le remarque justement de Briey, Habermas « affirme au moins l'existence d'une contradiction pragmatico-empirique, *sans se prononcer sur l'éventuelle existence d'une contradiction pragmatico-transcendantale* » (de Briey : 671, nous soulignons).

C'est l'aspect « anthropologique » de la justification offerte par Habermas qui mérite ici notre attention. Dans ce qui suit, de manière à approfondir l'intuition derrière cette critique, nous insisterons sur l'aspect « historique » de la justification habermassienne. Pour cela, nous soutiendrons que l'opposition de Habermas à propos du projet fondationnel apélien va bien au-delà d'une simple distinction entre deux types de contradictions performatives : elle concerne les intentions philosophiques respectives des deux auteurs.

2.4.2 L'opposition habermassienne au projet de fondation ultime

À ce point de notre argumentation — et à la lumière des interprétations possibles de la contradiction performative — il est utile de remarquer, avec Jean-Marc Ferry, que c'est le projet philosophique des deux auteurs qui diffère dans son essence (Ferry 1996 : 264). Alors que Apel vise à offrir une *fondation ultime de la raison*, Habermas se limite à vouloir mettre au jour les présuppositions contrefactuelles du discours argumenté propre à nos sociétés contemporaines via un processus qu'il caractérise comme *reconstructif*. C'est donc à la tentative visant à fonder *ultimement* la raison que s'oppose Jürgen Habermas. Ce sont les raisons derrière ce refus que nous devons maintenant explorer.

La préoccupation philosophique de Karl Otto Apel est claire : *lui aussi veut donner au sceptique un contre-argument ultime et définitif*. Pour ce faire, Apel vise à établir les conditions de possibilité de la validité de l'éthique de la discussion. Plus précisément, il

visé à la fonder *ultimement* en raison. Le caractère « ultime » signifie l'impossibilité d'une posture faillibiliste quant aux présuppositions de l'argumentation. Comme nous l'avons vu, c'est l'utilisation d'une contradiction pragmatico-transcendantale qui permet à Apel de mettre au jour le caractère indéniable des présuppositions de l'argumentation en général. Pour prouver ce caractère, Apel s'engage dans une réfutation en bloc du faillibilisme : les présuppositions de l'argumentation sont *a priori* valides puisque toute tentative visant à les contredire nous pousse vers une contradiction performative (Mesure & Renaut 1996 : 225)

Habermas pense néanmoins que la portée de ce projet est induite. Lui aussi souhaite offrir un contre-argument définitif au sceptique, mais refuse l'idée d'une fondation ultime. Habermas opte plutôt pour le projet, moins exigeant, de la *reconstruction*. L'auteur se donne comme objectif philosophique de reconstruire, via une analyse pragmatico-phénoménologique, les présuppositions de l'argumentation telles qu'on les retrouve empiriquement dans nos sociétés contemporaines ; des présuppositions qui sont, rappelons-le, inévitables « pour nous ».

Dans certains passages de *Morale et communication*, Habermas soutient que la fondation ultime que propose Apel repose parfois sur des bases litigieuses. L'hypothèse de Habermas est que, même si certains présupposés de l'argumentation sont effectivement indéniables, leur mise au jour requiert une reconstruction réflexive. Or, *cette reconstruction est, elle, toujours faillible*. Habermas soutient que :

Certes on peut difficilement dire que la connaissance intuitive des règles, que les sujets aptes à agir et à parler doivent mettre en œuvre pour pouvoir prendre part à des argumentations en général, est faillible. *En revanche, la reconstruction de ce savoir préthéorique à laquelle nous procédons l'est, quant à elle, tout à fait, tout comme l'exigence d'universalité qui y est afférente*. La certitude avec laquelle nous mettons notre connaissance des règles en pratique n'est pas convertible en vérité des propositions reconstructives qui portent sur les présuppositions hypothétiquement universelles (Habermas 1986 : 119, nous soulignons).

Dit autrement, Habermas remarque que les certitudes *pratiques* que nous avons en argumentant ne peuvent pas être *automatiquement* converties en certitudes *absolues et ultimes*. Sans insister sur le caractère timide de la première phrase — Habermas nous dit-il vraiment qu'on peut « difficilement dire » que les présupposés de l'argumentation

sont faillibles? — le cœur de l'argument habermassien semble pouvoir être résumé ainsi : *étant donné le caractère nécessairement faillible de la reconstruction que doit opérer l'éthique transcendantale, la stratégie fondationnelle qui en découle n'est jamais ultime*. Voilà comment Habermas s'oppose à la stratégie apelienne.

Habermas semble avoir d'excellents arguments pour qualifier de « faillible » son projet reconstitutif. La seule comparaison entre les présupposés de l'argumentation que relèvent Apel et Habermas montre les inégalités dans leur reconstruction respective. Rappelons-le, Apel met au jour trois présuppositions de l'argumentation (droit égaux, co-responsabilité et prévision des conséquences) alors que Habermas en met au jour quatre (inclusion, égalité, réciprocité, sincérité). Bien que, dans les grandes lignes, les deux auteurs s'entendent sur la force philosophique de l'approche transcendantale, un débat de fond peut avoir lieu sur les détails. Notons, par exemple, que Habermas inclut directement l'idée d'une *prévision des conséquences* dans son principe « U », alors que Apel traite cette idée comme une présupposition en elle-même. La question de savoir si ce principe a une teneur morale (et, si oui, quels sont principes moraux qu'on peut substantiellement en tirer) semble effectivement ouverte. Au final, c'est le caractère « ultime » de la fondation en raison que refuse Habermas. Dans ce qui suit, nous mettrons au jour, à partir de cette observation, une importante tension, relevée dans la littérature secondaire, entre la stratégie fondationnelle reconstructive offerte par Habermas et la visée même de l'éthique de la discussion.

2.4.3 L'argument transcendantal et la nécessité d'une fondation ultime

Le type de fondation transcendantale offert par Habermas — et son opposition au projet de fondation ultime — est un des aspects de l'éthique habermassienne les plus critiqués dans la littérature. Presque tous les auteurs auxquels nous avons fait référence depuis le début de ce chapitre — Sylvie Mesure et Alain Renaut, Laurent de Briey, et, bien évidemment, Karl Otto Apel lui-même — mettent au jour le caractère litigieux de la position fondationnelle défendue par Habermas. La question que nous poserons maintenant est la suivante : quelles sont les véritables implications du rejet habermassien de la fondation ultime ? N'y a-t-il pas une tension profonde entre l'objectif d'offrir une réponse définitive au sceptique et le refus de la fondation ultime ? Cette tension est exprimée de manière limpide par Cheryl Misak dans son livre *Truth, Politics,*

Morality (2000) : « a transcendental argument is an all or nothing affair—it either proves that something is a precondition for a capacity we have or it fails to do so. It is not clear what ‘weak’ or ‘quasi’ transcendental argument might aim at and it is not clear that the strength of the conclusion can be altered without doing damage to the argument » (Misak 2000: 42–43). Misak montre que *c’est précisément pour donner une réponse définitive au sceptique que Habermas mobilise initialement un argument transcendantal*. Est-il possible, donc, d’assumer l’ambition initiale du projet habermassien en offrant une justification transcendantale faible à l’éthique de la discussion ?

Karl Otto Apel répond à cette question par la négative. Selon lui, il n’est pas possible de combiner faillibilisme et réponse ultime au sceptique. Apel soutient que :

The unavoidable presuppositions of argumentation (which cannot be denied without committing a performative self-contradiction) cannot be fallible and subject to empirical tests, because in case of falsification they would simultaneously be presupposed in their transcendental function (Apel 2002 : 19)

Pour de nombreux commentateurs, la position médiane dans laquelle tente de se placer Habermas — celle entre une fondation ultime de l’éthique et un faillibilisme limité — est désespérée. Pour le dire de manière succincte, *la reconstruction (faillible) que propose Habermas fait perdre à sa fondation une distinction qui lui est pourtant chère : celle entre facticité et validité*. Cette perte, qui, selon les critiques, est à la fois involontaire et inavouée, a une conséquence fâcheuse : *elle ouvre tout grand la porte à une réplique forte du sceptique*.

Cette critique, qui a son origine dans la philosophie de Karl Otto Apel, est à la base de la critique effectuée par Sylvie Mesure et Alain Renaut. L’argument des deux auteurs est simple et profond : si les présuppositions incontournables de l’argumentation sont le résultat d’une évolution historique (et non le résultat de l’utilisation de la raison *comme tel*), *leur validité reste intrinsèquement liée à leur facticité*. Comme l’affirment les auteurs :

Apel a assez beau jeu (tant la position de Habermas attire cette objection) de formuler contre cette position un *soupçon d’historicisme* – puisque soutenir qu’il y a

pour ainsi dire des intuitions morales acquises dans le monde vécu social des cultures démocratiques, ce serait laisser entendre que le problème posé par Apel n'a pas besoin d'être soulevé dans l'exacte mesure où la solution en a été socialement et historiquement produite – auquel cas toute différence semble ainsi ruinée entre facticité et validité, puisque, selon un raisonnement qui est la marque même de l'historicisme, l'ancrage de certaines règles dans le monde social vécu (dans la facticité) vaudrait justification (leur apporterait validité) (Mesure & Renaut 1996 : 197-198, nous soulignons).

C'est donc l'aspect « historique » de la justification anthropo-historique habermassienne qui semble ici poser problème. Si la validité des présuppositions de l'argumentation dépend d'un processus historique, rien ne peut empêcher un changement social ultérieur qui affecterait la validité des présuppositions actuelles. Comme l'affirme Laurent de Briey :

Il semble effectivement qu'en limitant le principe de l'éthique de la discussion à un présupposé historique et contingent propre à l'activité communicationnelle du monde vécu qui ferait l'objet d'une sorte de « consensus par recoupement », Habermas ruine la distinction entre la morale formelle et la moralité concrète et renonce au point de vue kantien qu'il défend pourtant contre le néo-aristotélisme et le néo-hégélianisme (de Briey 2003 : 673).

Bien que l'on pourrait ici reprocher à de Briey la référence à un « consensus par recoupement » (car Habermas est clair, il n'y a rien de *volontaire* dans la situation historique qui est la nôtre), l'auteur semble avoir raison de référer à une opposition entre Kant et Hegel. Contre ses intentions initiales, l'assise anthropo-historique qu'offre Habermas semble effectivement le rapprocher d'un néo-hégélianisme qui n'est pas sans rappeler la « reconstruction normative » qu'offre Axel Honneth dans son livre *Das Recht der Freiheit* (2011) (une reconstruction qu'il opère précisément à partir de l'évolution des sociétés occidentales). Cette « reconstruction » est traversée par la figure de Hegel au sens où on peut utiliser « ce procédé méthodologique d'une pure exposition ou, précisément, de "reconstruction" » en vue de montrer comment « une certaine classe de ce qui appartient à l'Esprit, à savoir les idées normatives, sont capables de modifier la réalité sociale et de l'imprégner en fonction de leurs contenus, et ce dans la mesure où elles se réalisent progressivement » (Honneth 2014 : 114).

Cette référence à Hegel montre que l'approche reconstructive que propose Habermas n'est pas, du point de vue des critiques, philosophiquement impossible. Les

observations précédentes insistent plutôt sur le fait que l'approche habermassienne est bercée par un hégélianisme inavoué. Le caractère problématique du nivellement relevé entre la facticité et la validité des présupposés de l'argumentation ne devient apparent que lorsqu'on le met en relation avec l'ambition première de l'éthique de la discussion : celle visant à donner une réponse ultime au sceptique.

Mesure et Renault, qui insistent longuement cette difficulté, affirment que le sceptique « ne sera guère ébranlé par la mise en évidence d'un décalage entre son discours théorique et son comportement pratique » (Mesure & Renault 1996 : 228). On le comprend, si la validité des présuppositions de l'argumentation — la ressource première de la morale habermassienne — dépend, de près ou de loin, de l'évolution de nos sociétés occidentales, le sceptique peut, afin de se sortir d'embarras, insister sur un développement ultérieur « souhaitable » :

À l'évidence celui-ci, pour peu qu'il se soit incorporé par exemple quelques lambeaux de la pensée déconstructionniste, acceptera parfaitement qu'il y ait tension, décalage, voire divorce entre son attitude quotidienne et ce qu'il soutient par ailleurs : simplement dira-t-il que son attitude quotidienne est encore métaphysique, qu'on ne se défait pas de la métaphysique comme d'une opinion ou que la déconstruction est infinie et, comme l'analyse, interminable (Mesure & Renault 1996 : 196-197)

Bref, le sceptique mobilisera le caractère historique de la stratégie habermassienne pour refuser son caractère ultime. La réplique est, à première vue, de taille puisqu'elle s'oppose à la visée universaliste de l'éthique de la discussion, et cela, *à partir de l'éthique de la discussion elle-même*. Elle semble même laisser une place à une réplique du néonazi qui pourra affirmer que le décalage entre son discours et ses actes n'est le résultat d'une nietzschization inévitable de la société.

Voilà pourquoi, inspiré par la critique faite par Measure et Renault, de Briey plaide pour la nécessité d'une fondation ultime de la raison. L'auteur soutient que l'opposition habermassienne au projet de fondation ultime est fatale au projet lui-même. De Briey, qui pose la question « peut-on se contenter de la justification reconstructive habermassienne si l'on souhaite défendre un cognitivisme pratique ? » conclue par la négative : « vouloir s'affranchir d'une telle objection nécessiterait par conséquent bel et bien le recours à une fondation ultime. Une justification pragmatique comme celle de

Habermas ne permettrait quant à elle que d'expliquer la genèse de la constitution de la raison communicationnelle, non d'en fonder la validité. En définitive, Habermas ne peut affirmer l'inutilité d'une fondation ultime qu'en raison du projet restreint qu'il s'efforce de mener à bien (...) C'est alors la cohérence du projet habermassien avec sa prétention cognitiviste qui peut être mise en doute » (de Briey 2003 : 673).

Est-il vrai que la cohérence du projet habermassien — ainsi que sa prétention cognitiviste — est mise en péril dès lors que l'on insiste sur le statut historique des présuppositions de l'argumentation ? Dans la section finale de chapitre, nous problématiserons cette critique en tentant de montrer que la reconstruction qu'offre Habermas est *suffisante pour sauvegarder la prétention cognitiviste et universaliste de son éthique*. Nous soutiendrons que la seule inévitabilité des présuppositions de l'argumentation — comprise comme l'absence de toute solution de remplacement — est suffisante au projet habermassien, et ce, malgré le faillibilisme qui l'accompagne.

2.5 L'entreprise reconstructive et le cognitivisme universaliste

Dans la section finale de ce chapitre, nous nous demanderons si la critique que formule Sylvie Mesure, Alain Renaut, Laurent de Briey et Karl Otto Apel contre Habermas atteint sa cible. Plus précisément, nous nous demanderons si celle-ci met en péril, comme elle prétend le faire, la stratégie fondationnelle habermassienne. Dans ce qui suit, nous répondrons à cette question par la négative en montrant que cette critique *n'enlève en rien la prétention cognitive et universaliste que veut donner Habermas à la philosophie morale* (lui permettant ainsi d'offrir une réponse ultime au sceptique). Nous suggérerons que les outils proposés par l'approche reconstructive habermassienne et l'approche fondationnelle apeliennne ont une efficacité similaire. Plus précisément, nous soutiendrons que le projet proposé par Habermas n'est pas mis en danger par le fait que les présuppositions de l'argumentation reposent sur une anthropologie historique (ainsi que sur une contradiction performative pragmatico-empirique). La clé de l'argument sera que, *peu importe le statut des présuppositions de l'argumentation, Habermas soutient que nous n'avons aucune solution de rechange à l'argumentation (et à ses présupposés) afin de traiter les conflits normatifs de manière non violente*.

À la lumière du débat en sept manches que nous avons décrit dans les pages précédentes, il est clair que le bon fonctionnement du modèle habermassien repose sur *le caractère inévitable de l'argumentation pour la résolution des conflits ; une inévitabilité qui, elle, à son tour, oblige les acteurs à accepter des présupposés inéluctables*. C'est donc une *double inévitabilité* qui est au fondement de la philosophie morale habermassienne : l'inévitabilité de l'argumentation pour la résolution de conflits, et l'inévitabilité des présuppositions structurant cette même argumentation. Dans ce qui suit, nous soutiendrons que si Habermas arrive effectivement à démontrer cette double inévitabilité, *le statut exact des présuppositions de l'argumentation — ultime ou historique — ne change en rien la portée du projet proposé par l'auteur*.

Nous l'avons vu, l'un des points centraux de l'argumentation de Mesure, Renaut et de Briey est que *l'absence de fondation ultime ouvre à une réplique convaincante de la part du sceptique*. Ces auteurs affirment, par exemple, qu'un déconstructionniste serait confortable avec l'idée d'une incompatibilité entre son attitude pratique (celle qui l'oblige à accepter les deux inévitabilités dont nous venons de parler) et la défense d'une perspective dans laquelle ces deux inévitabilités perdent leur statut. Comme nous l'avons montré, cette posture est selon eux possible grâce au caractère « historique » des présupposés de l'argumentation eux-mêmes (cf. 2.4.3). Pour ces critiques, l'absence de fondation ultime en raison ouvre à un soupçon d'historicisme ; un soupçon qui insiste sur le fait que les présupposés de l'argumentation *auraient pu* et *pourraient être* différents. C'est précisément cette possibilité qu'embrasse le déconstructionniste afin de formuler une réponse à Habermas. Celui-ci justifie sa position comme étant la proposition d'un développement subséquent de la rationalité dans lequel les présupposés de l'argumentation n'auraient plus leur force actuelle.

Cette critique opérée contre Habermas attribue aux acteurs une influence considérable sur le développement de la rationalité communicationnelle qui, ce sera du moins notre hypothèse, rompt avec l'esprit même de l'anthropologie historique offerte par Habermas. En effet, *Habermas ne nous donne aucune raison légitime de croire que les acteurs ont un quelconque pouvoir sur la structure interne de l'argumentation ainsi que sur son développement ultérieur*. Cette remarque sur le pouvoir des acteurs est liée à une observation encore plus fondamentale : *reconnaître le caractère historique d'un*

processus n'implique pas encore la reconnaissance de sa plasticité. Contrairement à ce qu'affirment les critiques, l'assise anthropologique habermassien ne semble jamais impliquer que les présuppositions de l'argumentation sont sujettes à la contingence d'une évolution sociale. Seule leur reconstruction est faillible. Leur nécessité vient d'abord de leur caractère constitutif. Et cela est d'autant plus vrai des présupposés de l'argumentation puisqu'ils ne sont pas seulement constitutifs des processus argumentatifs : comme nous le verrons encore, nous n'avons, par rapport à eux, aucune solution de rechange.

L'examen de l'autre argument au cœur de la critique faite par Mesure et Renaut — celui selon lequel Habermas perd, à travers son anthropologie historique, la distinction essentielle entre facticité et validité — nous permet de confirmer notre hypothèse. Il est vrai que toute théorie morale doit prendre garde, dans l'établissement de son point de vue critique, à ne pas assimiler facticité et validité. Une telle réduction est potentiellement fatale puisqu'en affirmant que la mise en vigueur d'une norme lui confère validité, *c'est la force critique même de la moralité que l'on perd*. Une théorie qui ratifierait tout bonnement ce qui est en place s'empêcherait toute alternative critique. Sur ce point, nous sommes d'accord avec Mesure et Renaut. Néanmoins, nous croyons que cette critique ne peut être utilisée afin de mettre en péril la stratégie habermassienne. À tout le moins, son application aux présuppositions de l'argumentation ne semble pas avoir la même portée. Tout d'abord, la reconnaissance du caractère historique des présupposés de l'argumentation *n'affecte aucunement la force critique de cette théorie* (celle-ci reposant sur un principe de discussion inclusif). Bien plus, Habermas justifie l'inévitabilité des présupposés de l'argumentation, non pas que seulement parce que ces normes sont ancrées dans notre monde vécu, mais d'abord parce que *nous n'avons aucune solution de rechange à celles-ci*. C'est cette dernière observation qui doit retenir notre attention : *ce qui importe pour Habermas, c'est moins le fait que les présupposés de l'argumentation soient en vigueur, que nous n'ayons aucune alternative*. Ainsi, même si l'on accorde une certaine historicité au développement de la communication humaine, et même si l'on admet un certain faillibilisme dans leur reconstruction, ceux-ci restent pour nous inévitables.

Les conséquences de ces remarques sont importantes. Tout d'abord, l'universalisme et le cognitivisme de la morale habermassienne ne semblent pas ébranlés par les observations concernant le statut des présuppositions de l'argumentation. Si, comme nous le croyons, Habermas arrive à défendre la double inévitabilité de son éthique (inévitabilité de l'argumentation et inévitabilité des présuppositions), le fait de reconnaître un statut ultime (ou historique) aux présuppositions ne change en rien le rôle que ceux jouent dans cette théorie. Rappelons-le, le caractère « cognitif » de l'éthique universelle repose sur une analogie entre la vérité assertorique et la validité morale. Cette analogie, quant à elle, repose avant tout sur le caractère inévitable des présupposés (un caractère qui est assuré, chez Habermas, par le fait que nous n'avons aucune solution de rechange).

Malgré l'échec de cette critique, l'objectif des deux prochains chapitres sera de montrer qu'il est possible de mettre en doute l'analogie entre vérité et validité que trace Habermas. Pour ce faire, nous présenterons la théorie bidimensionnelle de la vérité qu'il développe dans *Vérité et justification* en montrant ses fortes assises dans le pragmatisme classique (chapitre 3). Cela nous permettra une analyse critique des nouveaux outils que développe Habermas en 1999 afin de défendre le cognitivisme moral (chapitre 4).

Conclusion

Nous concluons ce chapitre en résumant ses idées principales. Le point de départ de notre analyse de la philosophie habermassienne fut sa critique du monologisme méthodologique (une critique adressée tout particulièrement à Kurt Baier). Pour Habermas, le problème avec le point de vue détaché de la troisième personne est le risque flagrant d'une *mésinterprétation des intérêts d'autrui*. L'auteur allemand affirme que l'idée « d'impartialité » exige une inclusion véritable — et non seulement virtuelle — de tous les concernés. Voilà pourquoi Habermas suggère que seule la discussion pratique — qui est, pour lui, l'équivalent de l'impératif catégorique kantien — nous assure un accès généralisé à l'horizon herméneutique des acteurs. Cette critique du point de vue de l'observateur impartial est l'un des points de départ centraux de l'éthique de la discussion habermassienne (2.1)

Afin de présenter les grandes lignes de la reformulation que propose Habermas aux théories du point de vue moral, nous avons introduit le débat en sept manches que l'auteur mène contre le scepticisme axiologique. L'analyse de ce débat nous a permis de mettre au jour les grands principes structurant l'éthique habermassienne : son cognitivisme, son analogie entre prétentions à la validité et prétentions à la vérité, son principe d'universalisation, la fondation (quasi) transcendantale de ce principe, l'inévitabilité de l'argumentation (résultant de notre « individuation par socialisation »), et son caractère procédural (2.2).

Cela nous a menés à expliciter deux idées centrales de cette éthique : la fondation transcendantale et la contradiction performative. Pour ce faire, nous avons parcouru la stratégie fondationnelle que mobilise Apel contre le trilemme de Münchhausen. Cela nous a permis d'introduire l'idée de « déduction transcendantale ». Celle-ci se distingue de la déduction logique par le type de contradiction qu'on lui associe : la « contradiction performative » (une contradiction entre un acte et les présupposés de l'acte lui-même). Nous avons montré que Apel rompt néanmoins avec le monologisme transcendantal cartésien afin d'introduire l'idée d'une « intersubjectivité transcendantale » : l'idée selon laquelle tout processus argumentatif contient des présupposés inévitables. La tâche a alors été de montrer le caractère « moral » de ces présupposés : la matière première de l'éthique de la discussion (inclusion, égalité, réciprocité et sincérité) (2.3).

Cette présentation nous a menés à présenter une importante critique de la stratégie habermassienne présente dans la littérature secondaire. Nous avons d'abord insisté sur deux différences de fond entre la philosophie de Karl Otto Apel et celle de Jürgen Habermas : leur utilisation de la contradiction performative (une contradiction « pragmatico-transcendantale » chez le premier, et « pragmatico-empirique », chez le deuxième) et les intentions associées à leur projet philosophique. Avec Jean-Marc Ferry, nous avons soutenu que, alors que Apel vise une fondation *ultime* de la raison, Habermas se limite à vouloir *reconstruire* les présupposés contrefactuels de nos sociétés contemporaines. Or, et c'est là la clé de compréhension de leur opposition, *Habermas soutient que la reconstruction opérée par l'éthique qu'il propose est toujours faillible*. C'est précisément cette observation qui pousse Habermas à refuser toute fondation ultime de l'éthique. Cela a mené certains auteurs, en particulier Sylvie Mesure et Alain Renaut, à

affirmer que le faillibilisme habermassien est incompatible avec l'ambition initiale de sa philosophie ; à savoir, celle de donner une réponse ultime au scepticisme axiologique (2.4).

Dans la section finale de ce chapitre, nous avons mis en doute cette critique en montrant que le statut historique que donne Habermas aux présuppositions de l'argumentation n'affecte en rien la prétention cognitiviste et universaliste de sa théorie. Nous avons montré que Habermas ne suggère jamais que les présupposés de l'argumentation soient sujets à la contingence sociale. Bien plus, le rapprochement que fait subir Habermas entre la facticité et la validité des présuppositions de l'argumentation n'est pas problématique puisqu'il n'enlève en rien la force critique de la théorie. Pour lui, et ce fut la clé de notre hypothèse, *nous n'avons, face à eux, aucune solution de rechange*. C'est précisément cette inévitabilité qui permet de sauvegarder le caractère cognitif et universel de l'éthique de la discussion (2.5).

Dans les deux prochains chapitres, nous interrogerons le cognitivisme (fort) et l'universalisme habermassien en analysant l'analogie qu'il trace entre vérité et validité à partir de 1999. Pour ce faire, commencerons par explorer l'épistémologie qu'il propose dans son livre *Vérité et justification* ; un livre dans lequel Habermas corrige et amplifie ses théories épistémologiques et morales.

Chapitre 3

La théorie pragmatiste de la vérité chez Habermas

La visée des deux prochains chapitres sera d'explorer, de manière critique, l'analogie habermassienne entre *vérité assertorique* et *validité morale*. Dans ce chapitre, nous entamerons cette tâche en exposant le réalisme sans la correspondance que développe Jürgen Habermas dans son livre *Vérité et justification* (1999). Cet exposé nous permettra d'insister — ce sera la tâche principale de ce chapitre — sur les importantes affinités existant entre l'épistémologie habermassienne et certains des concepts les plus importants au pragmatisme classique. Dans ce qui suit, nous exposerons la théorie bidimensionnelle de la vérité que défend Habermas dans son livre de 1999 en montrant comme celle-ci intègre, en son sein, les concepts pragmatistes de doute, de faillibilisme, d'anti-scepticisme et d'inertie doxastique.

Il s'est écoulé plus de 25 ans avant que Habermas propose une révision de la théorie consensuelle de la vérité qu'il a esquissée dans son article « Théories relatives à la vérité » (1972). Refusant maintenant les conceptions discursives (donc purement épistémique) de la vérité, Habermas suggère de réintroduire un aiguillon réaliste en épistémologie. Pour ce faire, il porte son attention sur le lien conceptuel entre action et discours afin de montrer que nous ne pouvons agir que sur la base de certitudes pratiques qui présupposent la présence d'un monde objectif commun à tous. Il introduit ainsi une conception bidimensionnelle de la vérité qui s'articule autour d'intuitions pragmatistes et langagières (3.1). À la lumière de ce modèle, nous nous demanderons comment Habermas peut expliquer le lien interne entre *justification locale* et *vérité absolue*. Nous montrerons comment la dimension argumentative de sa conception (ce

qu'il appelle le concept épistémique de la vérité¹) joue un rôle asymptotique : la discussion rationnelle visant la justification (dans laquelle les propriétés formelles de la discussion sont idéalisées le plus possible) est ce qui nous permet de *tendre* vers la vérité (3.2). Nous terminerons ce chapitre en montrant la grande proximité théorique entre cette théorie épistémologique et certains des concepts fondamentaux du pragmatisme classique. Nous commencerons par présenter le concept pragmatiste de doute en soulignant le fait que celui-ci nous pousse à la fois à une paralysie et une stimulation de l'action. Nous résoudrons ce paradoxe en recourant à la conception pragmatiste de la certitude (3.3). Nous examinerons ensuite comment les concepts de faillibilisme et d'anti-scepticisme sont potentiellement compatibles ainsi que le rôle qu'ils jouent dans l'épistémologie habermassienne. Cela nous permettra d'introduire le principe de « l'inertie doxastique » tel que proposé par Charles Sanders Peirce (3.4).

3.1 Habermas le pragmatiste

Ceux et celles familiers avec l'œuvre habermassienne connaissent déjà l'immense influence du pragmatisme classique — et tout particulièrement celle de Peirce — sur la pensée de Habermas. Comme en témoignent les nombreuses références de l'auteur, Habermas était familier avec la philosophie de Peirce, Mead et Dewey. L'auteur allemand raconte que c'est son ami Karl-Otto Apel qui l'a d'abord encouragé à étudier le pragmatisme. Comme il le mentionne dans une entrevue pour le *New Left Review* :

Encouraged by my friend Apel, I also studied Peirce, as well as Mead and Dewey. From the outset I viewed American pragmatism as the third productive reply to Hegel, after Marx and Kierkegaard, as the radical-democratic branch of Young Hegelianism, so to speak. Ever since, I have relied on this American version of the philosophy of praxis when the problem arises of compensating for the weaknesses of Marxism with respect to democratic theory (Habermas 1985 : 76–77)

Ce rapport entre Habermas et le pragmatisme est très souvent mis en relief dans la littérature secondaire. Dans le livre *A Companion to Pragmatism*, édité par John R. Shook et Joseph Margolis (2008), Jürgen Habermas est considéré comme l'une des « figures principales » du pragmatisme ; il est l'un des 12 auteurs bénéficiant d'un chapitre dans la section « Main Figures » (les autres étant Peirce, James, Schiller, Dewey, Mead, Addams, Locke, Lewis, Quine, Putnam et Rorty). Dans le chapitre qu'on lui consacre — un

1 Nous entendons par « épistémique » ce qui est justifié par des raisons (cf. chapitre 1).

chapitre écrit par Joseph Heath — l'on souligne que : « philosophical pragmatism has exercised a significant influence in the development of Jürgen Habermas's theoretical views—both directly, through his reading of Charles Sanders Peirce and George Herbert Mead, and indirectly, through the work of Lawrence Kohlberg, Karl-Otto Apel, and Michael Dummet » (Heath 2008 : 120). Avec Heath, nous pouvons remarquer que cette influence de la tradition pragmatiste dans l'œuvre habermassienne est déterminante. Dans son livre *Connaissance et intérêt* (1968), Habermas dédie deux chapitres complets aux idées de Charles Sanders Peirce. Dans ceux-ci, l'auteur allemand procède à une fine analyse de « l'enquête » peircienne (chapitre 5) et de la théorie pragmatiste de la signification (chapitre 6). Néanmoins, c'est surtout dans la « nouvelle » théorie habermassienne de la vérité que l'influence pragmatiste est la plus saisissante. Dans celle-ci, l'auteur allemand reprend quasi intégralement le modèle logique de Peirce et Dewey (celui passant du *doute* à *l'enquête* à *l'assertabilité garantie*) pour défendre une conception bidimensionnelle de la vérité lui permettant de réintroduire un aiguillon réaliste en épistémologie. C'est précisément cette théorie que nous allons analyser maintenant.

3.1.1 La théorie pragmatiste/épistémique de la vérité

En 1972, dans un article intitulé « Théories relatives à la vérité », Habermas affirme qu'un énoncé *vrai* est un énoncé qui ferait l'objet d'un consensus idéalement réalisé dans l'argumentation. La visée d'une telle théorie est de « projeter le moment de rationalité du discours dans l'anticipation d'un consensus définitif (...) dont toutes les raisons auraient été soumises à l'examen d'une situation idéale de parole affranchie des contingences de l'échange langagier quotidien » (Langlois 2003 : 566). C'est précisément cette théorie que Habermas abandonne dans son livre *Vérité et justification*. Dans celui-ci, l'auteur insiste sur certains problèmes inhérents à toute conception purement épistémique de la vérité. Ce sont précisément ces apories qui l'ont convaincu de modifier fondamentalement sa théorie de la vérité. Contrairement à ses thèses de 1972, l'auteur soutient maintenant qu'il est contre-intuitif d'affirmer que la vérité est un concept qui connote le « succès ». Voilà pourquoi Habermas se met au défi de « procéder à une révision qui rapporte le concept d'acceptabilité rationnelle, [qu'il maintient] et qui a son fondement dans la théorie de la discussion, à un concept de vérité pragmatiste, non épistémique, sans par là même assimiler la "vérité" à une "assertabilité idéale" »

(Habermas 2001 : 302). C'est donc une conception bidimensionnelle de la vérité (qui s'articule autour d'intuitions pragmatistes et langagières) que propose Habermas pour corriger les lacunes de sa théorie de 1972.

Afin d'introduire cette nouvelle théorie épistémologique, Habermas se tourne vers le lien opératoire entre *action* et *vérité* dans l'optique de mettre au jour *les rapports existant entre les sphères de l'action et du discours*. Selon l'auteur, le tissu des pratiques courantes prend appui sur des certitudes « empreintes de platonisme » sans lesquels la praxis quotidienne est impossible. Habermas insiste ainsi sur le besoin performatif d'un concept fort de vérité. Or, lorsqu'une parcelle de ce savoir mondain fait défaut, nos certitudes pratiques se transforment en énoncés hypothétiques qui peuvent être évalués par la discussion. Selon Habermas, ce passage de l'action à la discussion a une visée thérapeutique : il vise, d'abord et avant tout, le rétablissement des certitudes nécessaires au bon déroulement l'action. Dans ce modèle, le monde objectif joue un rôle central : il sert de référence commune et implicite aux acteurs dans le monde vécu ; il est, pour Habermas, une assise correctionnelle transcendant le contexte discursif chaque fois particulier. Ce modèle, qui est *épistémique* d'un côté (au niveau du discours) et *pragmatiste* de l'autre (au niveau de l'action), est, comme nous le verrons, ce qui permet à Habermas d'intégrer une assise réaliste en épistémologie.

Un des éléments clés de l'approche habermassienne est son refus de tout concept de vérité-correspondance (qu'il soit ontologique ou transcendantal). L'intégration d'un principe réaliste en épistémologie n'a pas pour but de réhabiliter la théorie correspondantiste, tout au contraire. Mais comment Habermas peut-il défendre une théorie réaliste en refusant le correspondantisme ? Habermas donne une réponse intéressante à cette difficile question. Dans son livre, l'auteur affirme ne pas d'abord s'intéresser à la *correspondance*, mais plutôt à la *relation fonctionnelle* qui existe entre les choses et nos interprétations. À l'instar de certaines des intuitions de Charles Sanders Peirce, Habermas recherche les « prétentions transcendantales faibles » que présupposent toujours déjà les acteurs dans le monde vécu (Habermas 2003 : 67). Selon Habermas, la sphère de l'action ne peut fonctionner que sur la base de certitudes pratiques tenues pour inconditionnellement vraies. C'est précisément cette observation qui le mène à un concept *pragmatiste* de la vérité. Jusqu'à preuve du contraire, nous

pouvons (et nous devons) avoir une confiance inébranlable dans le monde objectif. Comme nous le verrons dans ce qui suit, cette confiance joue le rôle de *présupposé fonctionnel* et divulgue le lien étroit existant, chez Habermas, entre action et vérité (3.1.1). Cependant, lorsque nos certitudes pratiques échouent, nos croyances sont problématisées et demandent à être évaluées discursivement. Les participants adoptent alors une attitude réflexive afin de résoudre le conflit initial en vue d'un retour à une pratique quotidienne non problématique. Cette deuxième observation mène Habermas à un concept *épistémique* de la vérité (3.1.2). C'est cette conception bidimensionnelle de la vérité que nous détaillerons maintenant.

3.1.2 Le concept pragmatiste de vérité

Dans ce qui suit, nous expliquerons pourquoi, contrairement à ses propos de 1972, Habermas soutient qu'il est impossible de faire l'économie d'une référence réaliste en épistémologie. Notre première tâche sera de présenter la thèse habermassienne selon laquelle *l'horizon d'un monde objectif unique et semblable pour tous est une nécessité pratique*. Selon Habermas, le déroulement paisible de l'action quotidienne présuppose que les acteurs agissent sur la base d'un réalisme fort (et, donc, un concept de vérité absolue). Notre objectif sera de montrer pourquoi, selon Habermas, nous devons nécessairement supposer cette vérité pragmatiste inconditionnée.

L'idée d'une « vérité » à saveur « pragmatiste » prend une place centrale dans la théorie épistémologique que développe Habermas dans *Vérité et justification*. Selon lui, c'est à ce concept de vérité pragmatiste que les acteurs se réfèrent inévitablement dans « le monde vécu ». Afin de rendre compte de l'intuition réaliste sans retomber dans la correspondance, Habermas tente d'expliquer le *lien fonctionnel* que nous entretenons avec le monde. Il soutient que, lorsqu'il est question de vérité, les acteurs tendent à associer leurs interprétations à la réalité en soi. D'où vient la nécessité d'une telle association ? Habermas montre que, en tant qu'acteurs du monde vécu, nous devons toujours présupposer être en contact avec des choses qui existent indépendamment de nous. En fait, Habermas soutient que cette créance en la stabilité du monde est une *prétention transcendantale faible* de l'action quotidienne. Comme nous l'avons déjà soutenu ailleurs (cf. Dostie Proulx 2012), les actions que nous effectuons dans le monde vécu prennent toujours place sur les rails d'un réalisme fort :

Les pratiques du monde vécu reposent sur une conscience imbue de certitude qui, *in actu*, ne laisse aucune place à une attitude réservée à l'égard de la vérité (...) Dans le rapport pratique à un monde objectif supposé identique et indépendant, les acteurs dépendent des certitudes pratiques. Or celles-ci impliquent à leur tour que l'on tienne les opinions qui commandent l'action pour absolument vraies. Nous ne mettons pas le pied sur un pont dont la statique nous paraît douteuse. Au réalisme de la pratique quotidienne correspond un concept de vérité absolue (Habermas 2001 : 302-303)

Ce réalisme de la pratique quotidienne est, pour Habermas, une « nécessité pratique ». Il veut dire par là que les acteurs du monde vécu doivent avoir une confiance inébranlable en la stabilité du monde pour fonctionner dans la sphère de l'action (il utilise l'expression « venir à bout du monde » pour exprimer cette nécessité). Ainsi, le réalisme faible que défend Habermas apparaît grâce au lien fonctionnel qui existe entre action et vérité (et non dans une relation de correspondance avec le monde extérieur). Dans ce modèle, et contrairement aux épistémologies classiques, Habermas ne conçoit pas le monde objectif de manière *ontologique*, mais bien comme la référence implicite des acteurs enchâssés dans des pratiques quotidiennes. La possibilité même de l'action est soutenue par une confiance généralisée en la stabilité du monde objectif :

Dans le monde vécu, les acteurs dépendent d'un certain nombre de certitudes pratiques. Il leur faut venir à bout d'un monde supposé objectif et donc opérer avec la distinction entre croyance et savoir. Faire intuitivement confiance à ce que l'on tient pour absolument vrai est une nécessité pratique (Habermas 2001 : 196).

Selon Habermas, dans le monde vécu (au niveau de l'action), nous ne pouvons pas constamment tenir une attitude réflexive et faillibiliste par rapport au monde objectif. Une telle attitude serait tout bonnement impossible : « le besoin performatif de certitude pratique exclut (...) toute réserve de principe à l'égard de la vérité » (Habermas 2001 : 188). Notre rapport au monde nécessite stabilité. Habermas soutient que, au niveau de l'action, les acteurs ne thématisent jamais constamment leur rapport au monde ; ceux-ci agissent *naïvement* et font confiance au monde. Mais qu'est-ce qui autorise cette attitude de naïveté ? L'auteur soutient que nous avons le droit de tenir pour vrai nos croyances pratiques, car, dans l'action, le monde vécu fait implicitement ses preuves :

Comme les sujets qui agissent doivent venir à bout « du » monde, ils ne peuvent éviter d'être réalistes, du moins dans le contexte de leur monde vécu. Ils ont d'ailleurs le droit de l'être, car les jeux de langage et leurs pratiques, aussi longtemps

qu'ils fonctionnent sans provoquer la déception, font leurs « preuves » par le fait même qu'ils fonctionnent (Habermas 2001 : 194).

Comme nous le montrerons dans ce qui suit, cette thèse de l'auteur le rapproche fortement de l'intuition pragmatiste selon laquelle la vie quotidienne soit traversée par un grand nombre de régularités (ce que Dewey appelait la « continuité », et ce que nous appellerons plus tard des « certitudes pratiques »). Tant que ces régularités ne font pas défaut, nous pouvons nous appuyer, sans crainte, sur le tissu des pratiques courantes. La clé de l'argumentation habermassienne *est que le bon déroulement des pratiques quotidiennes s'explique par le fait que les acteurs adoptent nécessairement une attitude réaliste*. Or, tout change lorsque le monde nous déçoit. Que devons-nous faire lorsque nos certitudes pratiques nous laissent tomber, lorsqu'on ne peut plus adopter une attitude naïve face au monde objectif ? Bref, que devons-nous faire lorsqu'il y a « rupture de continuité » ? Habermas affirme que, lorsqu'une telle situation survient, nous sommes forcés à problématiser notre rapport au monde et à adopter une position réflexive (épistémique) par rapport à celui-ci. Dans ce qui suit, nous allons expliciter ce passage de l'action au discours en insistant sur l'interrelation entre le concept de vérité pragmatiste et le deuxième concept au cœur de la théorie épistémologique habermassienne : le concept épistémique de vérité (3.1.2).

3.1.2 Le concept épistémique de vérité

Cette deuxième facette de la notion de vérité apparaît lorsqu'une de nos certitudes pratiques s'effondre. Celle-ci se transforme alors en prétention à la validité critiquable et devient sujette à un processus discursif. Comme nous l'avons déjà évoqué, lorsque la régularité propre au monde vécu fait défaut, nous passons du niveau *pragmatiste* de l'action au niveau *réflexif* de la discussion. À ce deuxième stade, la validité des certitudes pratiques est hypothétiquement suspendue pour être évaluée de façon épistémique (c'est-à-dire que, selon Habermas, nous devons donner des *raisons* pour ou contre la remise en cause de la prétention à la validité). C'est à ce niveau que les acteurs thématisent leur rapport à la réalité :

Avec le passage de l'action à la discussion, les participants adoptent une attitude réflexive et, à la lumière des raisons avancées pour ou contre, disputent la vérité des énoncés controversés, vérité qui est alors explicitement érigée en thème (Habermas 2001 : 303)

C'est à partir de cette sphère discursive qu'il est possible de produire des arguments nous servant à expliquer ce qui a échoué dans le monde vécu. Ce passage des certitudes pratiques à des énoncés hypothétiques joue un rôle architectural dans l'épistémologie habermassienne. Quelle est la visée de ce passage à la discussion ? Selon l'auteur, l'objectif premier de ce processus discursif est d'expliquer, de manière épistémique, le pourquoi de l'échec du monde objectif. Bien plus, et c'est ce qui importe ici, ces explications visent à nous permettre de *revenir vers la sphère de l'action*. Habermas soutient que :

Du point de vue des pratiques qui ont échoué et des certitudes pratiques qui ont été ébranlées, les argumentations ont une sorte de fonction réparatrice (Habermas 2001 : 304)

Les processus de justification discursifs ont donc une visée « réparatrice » : ils permettent de rétablir la confiance en nos certitudes pratiques. « Les discussions sont ainsi des sortes de machines à laver, filtrant ce qui est rationnellement acceptable pour tous » (Habermas 2003 : 75). Selon ce modèle, le discours argumenté nous permet alors d'atteindre ce que Habermas appelait déjà en 1972 une *vérité épistémique* ; c'est-à-dire la vérité qui est justifiée par les meilleures raisons avancées dans la discussion. Bref, si nous quittons, pour un instant seulement, la sphère pragmatiste afin de tenter de « réparer » des segments du monde objectif qui nous ont déçus, *c'est toujours pour mieux renouer avec elle*. Ainsi, ce mouvement de l'action à la discussion a pour but la recomposition de l'équilibre nécessaire à la vie quotidienne ; elle vise à recoudre le tissu brisé de la praxis quotidienne. Pour reprendre le vocabulaire pragmatiste de Dewey, les processus d'argumentation ont pour visée de *rétablir la continuité* perdue par le doute.

Selon l'auteur, la nécessité d'un concept fort de vérité se dévoile tout autant dans la sphère de l'action quotidienne que dans la sphère du discours. *Sur le plan de l'action*, celle-ci se révèle à travers les certitudes pratiques empreintes de platonisme nécessaires au bon déroulement de l'action quotidienne. Le concept de vérité absolue se présente alors à nous comme un besoin de la praxis quotidienne elle-même. *Sur le plan de la discussion*, la nécessité d'un concept fort de vérité se dévoile à travers le caractère inconditionné des prétentions à la vérité que nous émettons. Comme le remarque

Habermas, notre expérience *dogmatique* des certitudes pratiques nous pousse intuitivement — du moins lorsqu'il est question de vérité assertorique — à émettre des prétentions qui transcendent tous les contextes de justification :

Avec le platonisme de leurs conceptions fortes de vérité et de savoir en guise de certitudes pratiques, le monde vécu qui, pour ainsi dire, émerge dans la discussion, fournit le critère grâce auquel les prétentions à la vérité *indépendantes du contexte* donné sont émises et acceptées ; c'est là un critère qui transcende la justification, mais est toujours déjà présupposé dans l'action (Habermas 2001 : 195, nous soulignons).

Puisque, dans l'action, nous considérons nos certitudes pratiques pour absolument vraies, le monde vécu *requiert* que nous en fassions autant avec nos prétentions à la vérité (Habermas 2001 : 194). Une observation cruciale s'impose ici : Habermas affirme que nous sommes en droit de considérer nos prétentions à la vérité de manière inconditionnée puisque, au niveau discursif, *le monde vécu joue le rôle de référence commune, de point de repère transcendant auquel se réfèrent nos prétentions à la vérité* (Habermas 2001 : 189). Bref, ce monde vécu joue le rôle essentiel d'étalon critique (et ce, répétons-le, même si nous n'avons pas d'accès direct à la réalité « nue »). Un monde objectif unique indépendant des acteurs est donc, pour Habermas, une *hypothèse nécessaire* de l'usage du langage à des fins de communication (Habermas 2001 : 194). Nous y reviendrons.

Cela dit, une difficulté semble néanmoins apparaître ici : si une *référence* au monde objectif constitue, selon Habermas, une nécessité de la pratique et de la discussion, ne retombons-nous pas dans un modèle correspondantiste de la connaissance ? Habermas répond à cette question par la négative. Remarquons que le modèle habermassien ne semble pas reposer sur une ontologie forte. Pour Habermas, le rapport que nous entretenons avec la réalité est avant tout opératoire : « il s'agit ici d'une supposition formelle qui ne préjuge d'aucun contenu déterminé et ne nous incite pas non plus à parvenir à cette "image correcte de la nature des choses" » (Habermas 2001 : 194).

Dans la discussion, les acteurs visent l'atteinte d'une vérité épistémique (à travers un processus argumentatif qui suppose un monde objectif commun). C'est

précisément cette vérité qui nous permet un retour au déroulement normal de la praxis quotidienne. Bien sûr, les résultats des processus discursifs gardent toujours un caractère faillible. C'est-à-dire que le concept de vérité épistémique atteint dans la discussion ne nous garantit aucunement que celui-ci *restera* établi :

Le monde vécu, avec ses conceptions fortes de vérité et de savoir qui sont fonction de l'action, se manifeste à l'intérieur de la discussion et y apporte le point de repère qui, tout à la fois, transcende la justification et rappelle aux interlocuteurs que nos interprétations sont faillibles (Habermas 2001 : 195)

Or, la question se pose de savoir comment le monde vécu est en mesure de créer une conscience *faillibiliste*. N'y a-t-il pas, ici, une contradiction dans le modèle lui-même ? Afin de répondre à cette question — de manière surprenante d'ailleurs — Habermas affirme que c'est le caractère inconditionné que les acteurs associent au monde vécu qui leur permet de développer cette conscience faillibiliste. C'est-à-dire que ce qui guide ce développement, c'est le rôle d'assise critique que joue le monde vécu dans nos processus discursifs, assise sur laquelle s'éprouvent nos prétentions à la vérité. Le monde vécu est donc *objectif* en deux sens : d'abord parce qu'il sert de point de référence commun dans le processus d'argumentation, et ensuite parce qu'il nous permet de dévoiler que certaines de nos croyances justifiées peuvent se révéler fausses :

[Lorsque les jeux de langage et les pratiques échouent], le monde n'a pas joué le jeu comme on l'attendait de lui. C'est ce démenti vécu dans la pratique, celui d'un échec par lequel le monde révoque performativement sa disposition à jouer le jeu, qui constitue le concept d'objectivité (Habermas 2001 : 221).

Ainsi, l'inévitabilité d'un concept fort de vérité se révèle, selon Habermas, à travers deux instances qu'utilisent les acteurs dans le monde vécu : d'abord à travers les certitudes pratiques nécessaires à l'action, et, ensuite, à travers le caractère inconditionné de nos prétentions à la vérité. Il reste maintenant à expliquer comment un concept de vérité épistémique (discursif) peut se transformer en certitude pratique (permettant une action non problématique). Bref, ce qu'il reste à expliquer, c'est le lien interne qui doit nécessairement exister, chez Habermas, entre vérité et justification (3.2).

3.2 Vérité et justification

La question qui occupera cette section peut être formulée ainsi : *qu'est-ce qui nous autorise à tenir pour inconditionnellement vrai ce qui a été justifié dans un processus de justification local ?* Le défi devant lequel se trouve Habermas est celui d'expliquer ce qui nous permet de passer de la discussion (acceptabilité rationnelle) à l'action (certitudes pratiques empreintes de platonisme). Bref, ce que l'auteur se voit obligé d'explicitier, c'est le lien interne qui existe entre vérité et justification. Afin de relever ce défi, Habermas revient sur certains éléments centraux de sa philosophie du langage.

À première vue, le rapport entre la sphère de l'action et la sphère du langage est paradoxal puisque « le but des justifications est de découvrir une vérité qui dépasse toute justification » (Habermas 2001 : 303). Afin d'expliquer le mouvement conceptuel qui permet aux acteurs de passer, en trois temps, de l'action à la discussion à l'action, Habermas récupère certains éléments qu'il a introduits dans sa « pragmatique universelle »². Selon l'auteur, seul « un concept de vérité fondée sur la discussion, qui idéalise les propriétés formelles et processuelles de l'argumentation, mais non ses fins » nous permet de rendre compte 1) de la différence conceptuelle existant entre vérité et acceptabilité rationnelle et 2) du lien interne entre vérité et justification. Habermas croit donc que c'est la réalisation (même imparfaite) d'un processus de discussion idéalisé qui nous permet de trouver le lien entre vérité et justification. Comme nous l'avons déjà évoqué, celui-ci s'intéresse aux propriétés formelles et processuelles de la discussion. Rappelons-nous que, pour Habermas, les quatre conditions de l'argumentation rationnelle sont : « l'inclusion universelle, la participation à égalité de droit, l'absence de toute répression et l'orientation vers l'entente » (Habermas 2001 : 192). Pour les acteurs ancrés dans la sphère discursive, un « énoncé est vrai si et seulement si il résiste à toutes les tentatives d'invalidation dans les conditions de communications exigeantes qui sont celles des discussions rationnelles » (Habermas 2001 : 217). Or, ce que Habermas doit encore expliquer, c'est comment une discussion rationnelle provinciale peut changer le statut qu'accordent les acteurs aux solutions proposées (d'hypothétiques à inconditionnés).

2 Notamment dans un texte de 1976 intitulé *Signification de la pragmatique universelle*. Voir Habermas, 1987, p. 329.

Le cœur de la position habermassienne consiste en ceci : *le processus de discussion rationnelle idéalisée permet d'éliminer toute motivation à tenir pour hypothétique un énoncé justifié par la discussion*. Comme il le faisait déjà dans ses œuvres antérieures, Habermas affirme que les idéalizations propres aux discussions argumentées (dans lesquelles les propriétés formelles et processuelles de la discussion sont remplies de façon optimale) permettent d'éliminer tout doute par rapport aux énoncés justifiés. C'est ainsi la force du meilleur argument, mise au jour dans une discussion idéalisée, qui permet de supprimer les doutes que nous avons sur des prétentions à la vérité problématisées. Ce consensus rationnel permet d'expliquer la teneur du lien fonctionnel existant entre la sphère discursive et la sphère de l'action ; les argumentations pratiques réussies mettent en échec la « motivation rationnelle justifiant que l'on maintienne une attitude hypothétique par rapport à la prétention à la vérité élevée par [un énoncé] "p", prétention qui avait été provisoirement suspendue » (Habermas 2001 : 193). C'est ainsi que l'argumentation rationnelle permet aux énoncés problématisés de reprendre le statut de certitudes pratiques.

Bien plus, selon Habermas, le processus d'argumentation permet d'expliquer le lien interne entre vérité et justification *tout en rendant compte du caractère faillible de toute théorie épistémologique et de la possibilité d'un changement de croyance*. En refusant le correspondantisme, Habermas met sur pieds une conception bidimensionnelle de la vérité qui s'intéresse avant tout au lien interne entre les sphères de l'action et de la discussion. Voilà comment Habermas est en mesure d'introduire un concept transculturel de vérité *après le tournant linguistique*. Toute la question sera de savoir si Habermas peut réintroduire un tel aiguillon réaliste *en philosophie morale*. Bref, peut-il, comme il le suggère, tracer une analogie forte entre le concept de vérité et celui de validité ?

Avant de montrer les impacts de cette nouvelle théorie épistémologique sur la théorie morale habermassienne (chapitre IV), nous mettrons maintenant au jour la grande proximité théorique entre la théorie épistémologique habermassienne et le pragmatisme classique. Plus précisément, nous introduirons certains des concepts fondamentaux du pragmatisme en montrant leur rôle dans la théorie habermassienne. Nous débuterons par le concept pragmatiste de doute (3.3), avant de nous intéresser

aux concepts de faillibilisme, d'anti-scepticisme et au principe de l'inertie doxastique (3.4). Cette analyse nous servira de tremplin au prochain chapitre de cette thèse dans lequel nous analyserons de manière critique les modifications qu'apporte Habermas à sa théorie morale en 1999.

3.3 Le doute : clarifications sur un paradoxe

Nous l'avons vu, le modèle épistémologique proposé par Habermas a comme point de l'effondrement de nos certitudes pratiques. Lorsqu'il y a rupture dans la continuité de l'agir quotidien, la sphère discursive s'active afin de rétablir la continuité perdue. Ce qu'il y a de frappant dans cette conception des choses, c'est la grande proximité avec l'une des notions les plus fondamentales au pragmatisme classique : *le doute*. Ce concept joue un rôle architectural dans le pragmatisme classique de Peirce à aujourd'hui : il est le point de départ de toute réflexion. Dans ce qui suit, nous présenterons ce concept en clarifiant un important paradoxe le concernant : le fait que *ce que Peirce appelle le « doute véritable » nous pousse, à la fois, à une paralysie et à une stimulation de l'action*. C'est la résolution de ce paradoxe — c'est du moins l'hypothèse que nous ferons — qui nous permettra de saisir avec plus d'exactitude les intuitions pragmatistes qui le structurent.

D'un point de vue pragmatiste, le doute est le *point de départ de tout processus réflexif* (ce que les pragmatistes appellent « l'enquête » et Habermas la « discussion »). Charles Sanders Peirce — le père de cette notion — affirme que le doute doit d'abord être défini comme *un état de malaise et d'inconfort*. Pour l'auteur, douter, c'est d'abord être tenu dans un état de trouble. Bien que ce soit le potentiel constructif du doute qui est, comme nous le verrons, la clé de voûte de l'approche pragmatiste, le doute nous frappe d'abord par son désagrément. Comme l'affirme Peirce en 1877 dans son fameux article « The Fixation of Belief » : « doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves » (Peirce EP 1.114). Le doute est un état d'inconfort dont on cherche à se sortir. Compris comme point de départ de la réflexion, cette notion est commune à tous les grands pragmatistes classiques. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que, plus d'un demi-siècle plus tard, en 1938, John Dewey utilise une formulation quasi-identique à celle de Peirce pour décrire ce concept dans son livre *Logic – The Theory of Inquiry* (1938) en affirmant que « doubt is uneasy » (Dewey

LW 12.15) ; il provoque une situation de tension dont nous voulons naturellement nous échapper.

Or, même dans les définitions les plus précoces qu'il donne à ce concept, Peirce insiste sur le fait que *tous les doutes ne sont pas équivalents*. Un seul type de doute mérite l'attention des philosophes : celui que Peirce appelle le doute « réel », « véritable » ou « vivant » (Peirce EP 1.120). Le problème qui doit alors nous intéresser est celui d'identifier le phénomène que Peirce entend décrire lorsqu'il qualifie le doute comme « réel et vivant ». Il est clair qu'avec cette qualification, l'auteur oppose le doute « réel » à ce qu'il appelle le « doute de papier » (*paper doubt*) ou encore le « doute de conserve » (*tin doubt*). Mais qu'est-ce qui distingue ces deux catégories de doute et, surtout, quelle est la fonction philosophique d'une telle distinction ? On le comprend, qualifier le doute de « sentiment d'insatisfaction » ne semble pas encore suffisant pour distinguer entre un doute réel et un doute illusoire. Peirce soutient que : « doubt is a state of mind marked by a feeling of uneasiness; but we cannot, from a logical, least of all from a pragmatic point of view, regard the doubt as consisting in the feeling » (Peirce CP 5.510). La sensation que crée en nous le doute ne nous informe que trop peu sur la nature véritable de celui-ci.

Cette difficulté s'atténue dès lors que l'on porte notre attention sur le rôle que joue le doute « véritable » dans la philosophie peircienne. L'auteur l'utilise d'abord de manière à refuser tout type de doute cartésien (ce que nous pouvons aussi appeler le « doute méthodique »). Peirce est sans équivoque sur ce sujet : *nous ne pouvons pas douter de tout*. Dans un extrait souvent cité de son article « Some Consequences of Four Incapacities », daté de 1868, il écrit que : « we cannot begin with complete doubt. We must begin with all the prejudices which we actually have when we enter upon the study of philosophy » (Peirce EP 1.28-29). Pour le dire succinctement, d'un point de vue pragmatiste, Descartes adopte une posture épistémologique impossible. Douter (et, plus précisément, résoudre le doute) requiert nécessairement un fond de croyances déjà acceptées. Selon Peirce, sans ce réservoir de certitudes préalables, l'acte même de douter ne fait aucun sens. Cela mène l'auteur à affirmer que les doutes « véritables » ne sont jamais des hypothèses théoriques sur la connaissance dans son ensemble.

À la lumière de ces remarques, nous pouvons clarifier l'un des points de mécompréhension les plus répandus sur le doute pragmatiste : *son origine*. Peirce soutient que *nos doutes peuvent provenir d'un nombre infini de sources* : « feigned hesitancy, whether feigned for mere amusement or with a lofty purpose, plays a great part in the production of scientific inquiry. *However the doubt may originate, it stimulates the mind to an activity which may be slight or energetic, calm or turbulent* » (Peirce EP 1.128, nous soulignons). Le doute peut aussi bien naître d'un événement anodin — d'une clé qui se casse dans la serrure ou d'une discussion avec un ami — que d'un événement de haute importance — d'une découverte scientifique inédite ou d'une catastrophe naturelle. Il peut tout autant émerger d'une expérience de pensée solipsiste, d'une résistance inattendue du monde objectif, que de l'interpellation d'un « il ». C'est pourquoi nous devons affirmer que le caractère « réel » (ou non) d'un doute *ne peut pas être déterminé à la seule lumière de son origine*. Répétons-le, l'identification de l'origine d'un doute n'est pas une condition suffisante à une juste qualification de celui-ci.

Si ce n'est leur origine, quel critère nous permet de distinguer les doutes de papier des doutes véritables ? Dans les *Collected Papers*, Peirce complète sa conception du doute — et, du même coup, sa critique envers Descartes — par une caractérisation qui est centrale pour ce concept : *les doutes véritables mènent à une paralysie de l'action* (Peirce CP 1.55). Afin d'explicitier cette intuition, Peirce utilise ce que nous appellerons la *métaphore de l'intersection* (qui représente, sans nul doute, l'une des intuitions les plus brillantes de Peirce sur le sujet). Peirce affirme que :

A man in doubt is usually trying to imagine how he shall, or should, act when (or if) he finds himself in the imagined situation. He supposes himself to have an end in view, and two different and inconsistent lines of action offer themselves. His action is in imagination (or perhaps really) brought to a stop because he does not know whether (so to speak) the right hand road or the left hand road is the one that will bring him to his destination; and (to continue the figure of speech) he waits at the fork for an indication, and kicks his heels (...) *A true doubt is accordingly a doubt which really interferes with the smooth working of the belief-habit* (Peirce CP 5.510, nous soulignons)

Nous pouvons ainsi affirmer qu'un doute véritable est d'abord une perturbation du déroulement régulier de nos actions. Cheryl Misak résume cette intuition en soutenant que « doubt is problematic because we don't know what to do » (Misak 2013a : 33). Un doute véritable est d'abord un événement qui immobilise l'action. Ce n'est donc ni

l'origine, ni le caractère inconfortable du doute — le sentiment d'insatisfaction qu'il produit — qui le caractérise, mais plutôt *le rôle que celui-ci joue dans l'action quotidienne*. Un doute pourra être qualifié de « réel », « véritable » ou « vivant » seulement s'il agit comme une *force déstabilisant l'action*. Pour le pragmatisme, cette force est toujours localisée puisque le doute méthodique — le doute généralisé cartésien — est impossible. Bien qu'il puisse jaillir de diverses manières, le doute n'est véritable que lorsqu'il s'impose comme force de déstabilisation de l'action. Une telle définition du doute montre la grande similarité théorique entre le pragmatisme et Habermas. Chez ce dernier, nous l'avons vu, le point de départ de l'épistémologie est un échec des pratiques quotidiennes. C'est lorsque nos accords d'arrière-plan se voient perturbés — lorsque nos certitudes pratiques sont ébranlées — que la discussion s'enclenche afin d'examiner les vérités provisoirement suspendues (Habermas 2001 : 193 ; Habermas 2001 : 195). Habermas résume cette dynamique dans le passage suivant :

Dès qu'elles perdent tout soutien hors du corset [de nos convictions intersubjectivement partagées], les certitudes effarouchées se transforment en autant d'incertitudes, qu'il s'agit du même coup de thématiser. Au cours du passage de l'action à la discussion, ce qui, dans un premier temps, avait été naïvement tenu pour vrai, se dissocie du mode de la certitude pratique pour se transformer en énoncé hypothétique dont la validité reste en suspens pendant toute la durée de la discussion (Habermas 2001 : 187).

C'est lorsque les « certitudes déterminantes pour l'action » échouent que nous sommes poussés à l'enquête (à l'argumentation) afin de les examiner. La visée de ce passage par la discussion est de voir si de nouvelles certitudes peuvent être « honorées » et « réintégrées » au contexte de l'action (Habermas 2001 : 187-188).

Bien évidemment, pour le pragmatisme tout comme pour Habermas, la paralysie créée par le doute n'est jamais permanente, mais toujours temporaire puisqu'elle disparaîtra avec le rétablissement stable de l'action. Cette observation permet de dévoiler le rôle philosophique crucial que joue le doute dans le pragmatisme : comme le remarque Peirce dans « The Fixation of Belief » : « doubt (...) stimulates us to action » (Peirce EP 1.114). C'est précisément ici que jaillit un important paradoxe lié au concept de doute pragmatiste : *n'est-il pas contradictoire d'affirmer que les doutes véritables nous poussent, à la fois, à une paralysie et à une stimulation de l'action ?* Ces deux intuitions ne

sont-elles pas incompatibles ? De manière à saisir toute la profondeur du concept proposé par Peirce, nous devons maintenant lever ce paradoxe.

Cette contradiction apparente s'efface dès lors que l'on remarque que les objets de la *paralyse* et de la *stimulation* que produit le doute sont distincts. L'intuition pragmatiste selon laquelle le doute « paralyse l'action » va de pair avec l'intuition affirmant que le savoir mondain repose sur un ensemble de certitudes pratiques qui constitue le rail de l'action quotidienne. Pour le pragmatisme, c'est précisément une section de ce savoir non-réflexif qui s'immobilise lors de l'apparition d'un doute. Or, l'incertitude ainsi créée n'est jamais totale ni globalisée. Elle ne touche qu'un ensemble limité de croyances ayant perdu leur stabilité. Comme le remarque Habermas, notre accord d'arrière-plan n'est toujours que « partiellement » perturbé (Habermas 2001 : 193). Devant cette perte de continuité, nous l'avons déjà dit, la réflexion s'active de manière à atténuer le doute. L'action qui est stimulée par l'apparition d'un doute est d'abord de nature *réflexive*. Cette activité intellectuelle n'a qu'un seul but : *apaiser le conflit en vue du rétablissement d'une action non problématique*. Bref, le paradoxe lié au concept de doute n'est qu'apparent : en immobilisant une *parcelle de l'action quotidienne*, il active une *réflexion* ayant pour but un rétablissement de nos certitudes.

Nous voilà donc en possession d'une définition adéquate du « doute véritable » : *une force déstabilisant l'action quotidienne et activant un processus de réflexion ayant pour but le rétablissement de l'action quotidienne*. Dans ce qui suit, nous insisterons sur le concept pragmatiste de « certitude » et sur l'idée selon laquelle le doute généralisé est impossible. Mais avant, nous présenterons la conception pragmatiste du faillibilisme.

3.4 Faillibilisme et anti-scepticisme : des principes antagoniques ?

Dans sa description du concept de « vérité pragmatiste », Habermas affirme que « le monde vécu (...) apporte le point de repère qui, tout à la fois, transcende la justification et rappelle aux interlocuteurs que nos interprétations sont faillibles » (Habermas 2001 : 195). Comment est-il possible, à l'intérieur d'un même monde vécu, *d'exclure toute réserve de principe envers le concept de vérité et, en même temps, de défendre une approche faillibiliste* ? Dans ce qui suit, nous montrerons que cette intuition

habermassienne — celle qui marie anti-scepticisme et faillibilisme — est l'une des intuitions épistémologiques fondamentales du pragmatisme classique.

L'une des descriptions les plus frappantes de l'apport théorique du pragmatisme provient de la plume de Hilary Putnam. Dans le chapitre « Pragmatism and Moral Objectivity » de son livre *Words and Life* (1995), Hilary Putnam soutient que : « pragmatists hold that there is never a metaphysical guarantee to be had that such-and-such a belief will never need revision (that one can be both faillibilistic and anti-skeptical is perhaps *the* unique insight of American pragmatism) » (Putnam 1995 : 152). De manière à saisir toute la profondeur de cette affirmation de Putnam — celle selon laquelle la combinaison du faillibilisme et de l'anti-scepticisme est l'une des plus grandes idées (sinon l'unique) du pragmatisme —, nous examinerons ces deux importantes intuitions ainsi que leur compatibilité potentielle.

3.4.1 Faillibilisme situé, faillibilisme global

Comme le remarquent les commentateurs Joshep Margolis et Christopher Hookway, le faillibilisme pragmatiste est marqué par une certaine plurivocité (Margolis 1998 ; Hookway 2012). Margolis affirme même que, chez Peirce, — le père de cette notion — le faillibilisme apparaît comme une « doctrine plutôt mystérieuse » (cf. Margolis 1998 et 535). Nous suggérerons, dans ce qui suit, qu'il y a au moins deux façons différentes de qualifier le faillibilisme : comme une notion *située*, et comme une notion *globale*. Cette distinction nous permettra de préciser le rôle exact que joue ce concept dans le pragmatisme classique.

La première définition du faillibilisme, ce que nous appellerons le « faillibilisme situé », soutient qu'il est toujours possible de démasquer une de nos croyances comme étant *incertaine* ou tout simplement *fausse*. Cette thèse formalise une intuition simple : *celle selon laquelle la plupart de nos croyances n'ont jamais été justifiées, vérifiées ou prouvées*. C'est évidemment le cas de la majorité des croyances qui nous ont été transmises culturellement. Bien plus, le faillibilisme situé soutient que la preuve complète d'une grande majorité de ces croyances est simplement hors de notre portée. Cela dit, il est important de comprendre que, selon un tel faillibilisme, *l'atteinte d'une telle justification n'est pas impossible dans un futur proche ou lointain*. En tant que tel, le

faillibilisme situé laisse ouverte la possibilité selon laquelle *il existerait un ensemble de croyances — plus ou moins étendu — qui échapperait à l'incertitude*. Cette dernière observation est cruciale puisqu'elle montre comment le faillibilisme situé est potentiellement compatible avec une certaine forme de fondationnalisme. Le caractère « situé » de ce faillibilisme laisse possible la mise au jour d'un ensemble de croyances architecturales qui — aussi petit soit-il — pourrait servir de fondement à une chaîne linéaire de justification.

Le pragmatisme classique soutient une thèse plus forte que celle défendue par le faillibilisme situé : il affirme que *toutes* nos croyances sont *toujours* potentiellement sous l'emprise du doute ; que c'est l'ensemble de notre connaissance qui est constamment un sujet possible de dubitation. Nous qualifierons cette position de « faillibilisme global ». Comme le soutient Hookway, un tel faillibilisme « recognize[s] the possibility of error for any proposition » (Hookway 2012 : 45). Ainsi, le faillibilisme global n'est pas un jugement sur un ensemble particulier de croyances situées, mais plutôt un jugement sur l'ensemble de notre connaissance. Dit autrement, *le faillibilisme global affirme que nous ne pouvons jamais connaître quelque chose avec une certitude absolue*. C'est précisément un tel faillibilisme qui structure l'épistémologie du pragmatisme classique. Comme le remarque Cheryl Misak dans son livre *The American Pragmatists* (2013) : « Peirce's fallibilism is that any belief is in principle susceptible to real doubt » (Misak 2013a : 33). John Dewey capitalise lui aussi sur cette intuition dans *Logique* lorsqu'il affirme que : « the 'settlement' of a particular situation by a particular inquiry is no guarantee that that settled conclusion will always remain settled. The attainment of settled beliefs is a progressive matter; there is no belief so settled as not to be exposed to further inquiry » (Dewey LW12: 16). On le comprend, contrairement au faillibilisme situé, le faillibilisme global s'attaque de front à tout type de fondationnalisme (qu'il soit logique ou transcendantal). Selon cette version du faillibilisme, il est impossible de s'appuyer sur un ensemble de croyances si bien fondé qu'il échapperait inconditionnellement à toute remise en question ultérieure.

Notons que le rôle exact joué par le faillibilisme chez Habermas n'est pas toujours clair. Dans son épistémologie, du moins, Habermas défend clairement un faillibilisme global à saveur pragmatiste. Le modèle qu'il défend en 1999 affirme *qu'aucune certitude*

pratique n'est à l'abri du doute. L'auteur nous dit que les acteurs, dans le monde vécu, « ont fait l'expérience qu'aucune conviction n'est à l'abri de la critique » (Habermas 2001 : 195, nous soulignons). Il affirme aussi que « dans une attitude réfléchie, nous n'excluons pas de voir surgir, demain ou ailleurs, des raisons et des preuves qui invalident [une assertion honorée par la discussion] » (Habermas 2011 : 193). Cette tendance au faillibilisme global marque, une fois de plus, le penchant pragmatiste de l'épistémologie habermassienne.

Dans son article « Peirce's Faillibilism », Joseph Margolis suggère qu'il est possible d'approfondir notre compréhension du faillibilisme global dès lors que l'on comprend que cette thèse s'articule autour d'une double critique de la philosophie de René Descartes. C'est d'abord Peirce qui, dans son article « Some Consequences of Four Incapacities » (1868), s'oppose à deux des plus grands présupposés du cartésianisme. La première concerne l'affirmation cartésienne selon laquelle : « whatever I am clearly convinced of, is true » (Peirce EP 1.29). Descartes postule ainsi, c'est bien connu, la possibilité d'une connaissance certaine ou indubitable. La deuxième, quant à elle, concerne l'affirmation selon laquelle : « the ultimate test of certainty is to be found in the individual consciousness » (Peirce EP 1.28). Comme nous le verrons maintenant, cette deuxième critique s'oppose à la perspective solipsiste que soutient Descartes dans l'ensemble de sa philosophie. Margolis suggère que si l'on veut véritablement comprendre la position faillibiliste peircienne, nous devons d'abord clarifier ces deux critiques.

Comme nous l'avons vu dans notre analyse du doute, le pragmatisme se méfie de toute conception d'une certitude qualifiée comme « absolue ». Cette intuition pousse Peirce à refuser catégoriquement la suggestion cartésienne d'une connaissance indubitable. Cette intuition est confirmée dans les *Collected Papers* lorsque Peirce affirme que « man is incapable of absolute certainty » (Peirce CP 7.108). La stratégie que mobilise Peirce pour s'opposer à la connaissance indubitable est ingénieuse. Contrairement à Descartes, Peirce suggère qu'il n'y a aucun lien logique nécessaire entre la « certitude » et la « conviction ». Être convaincu de quelque chose ne nous permet pas encore de statuer sur la nature certaine (ou incertaine) de l'objet pensé. Peirce soutient ainsi que : « if I were really convinced, I should have done with reasoning, and should

require no test of certainty » (Peirce EP 1.29). La conviction est toujours liée, chez Peirce, à une méthode de raisonnement (l'enquête), et non, comme le propose Descartes, à un « sentiment » de certitude. Le faillibilisme peircien rompt ainsi avec l'idée cartésienne voulant que nous devions accepter comme « vrai » ce dont nous sommes convaincus.

La deuxième critique de Peirce concerne la thèse selon laquelle *les individus singuliers sont les mieux placés pour être « juges de vérité »*. Toujours dans son article de 1868, Peirce affirme que : « [to] make single individuals absolute judges of truth is most pernicious » (Peirce EP 1.29). C'est bien connu, la critique peircienne du solipsisme cartésien mène à des considérations frappantes sur la nécessité d'une communauté scientifique, qui, elle seule, peut revendiquer un certain accès — quoique toujours faillible — à la connaissance. Comme le soutient Peirce : « we individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy we pursue ; we can only seek it, therefore, for the community of philosophers » (Peirce EP 1.29). Peirce met en relation cette intuition — une intuition qui nous rappelle la critique du monologisme méthodologique que défend Habermas — avec sa conception faillibiliste de la réalité. Peirce défend une conception épistémologique selon laquelle 1) nous ne pouvons individuellement connaître que certaines parcelles de la réalité (la cognition est toujours partielle) (Peirce EP 1.52), et, 2) la réalité est ontologiquement indépendante des esprits singuliers (Peirce EP 1.52). L'addition de ces deux intuitions le pousse à l'une de ses conclusions les plus originales : « the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY » (Peirce EP 1.52).

Nous pouvons maintenant résumer certains des éléments les plus cruciaux du faillibilisme pragmatiste. Tout d'abord, ce faillibilisme est toujours conçu comme « global » : c'est-à-dire qu'il s'applique à l'ensemble des croyances *sans exception aucune*. Comme l'affirme Peirce, ce faillibilisme affirme l'impossibilité de « certitudes absolues ». Cela le place, comme nous le verrons encore, en forte tension avec tout type de fondationnalisme. Bien plus, le faillibilisme global opère une double critique de la philosophie cartésienne : d'abord en refusant l'assimilation de la *conviction* à la *certitude*, ensuite, en refusant de concevoir l'individu comme l'autorité épistémique par excellence.

Afin de conclure notre exposé sur le faillibilisme global, il est intéressant de souligner l'ajout important que lui a fait subir John Dewey au début du XXe siècle (un ajout qui est aujourd'hui central pour la compréhension du faillibilisme pragmatiste). Nous baptiserons ce supplément deweyen, «l'autocorrection de l'enquête» (*self-corrective inquiry*). Pour Dewey le faillibilisme ne concerne pas seulement la relation existant entre la croyance et le doute (compris comme proposant à la fois un faillibilisme global, une déconnexion entre certitude et conviction et une conception intersubjective de la connaissance), mais révèle, en plus, l'une des caractéristiques les plus importantes de l'enquête. Dès les premières pages de son livre *Logique*, Dewey affirme que la faillibilité (globale) de notre connaissance a pour conséquence *une enquête perpétuellement en auto-correction, amélioration et adaptation*. Bref, le faillibilisme ouvre la voie à une progression vers des croyances toujours plus stables. Dewey définit ainsi l'enquête comme un processus continu; comme une entreprise en pleine expansion (Dewey LW 12.16). Voilà pourquoi l'on peut affirmer que la conception deweyenne du faillibilisme et de l'enquête est, contrairement à celle de Peirce, *accompagnée d'une certaine forme d'optimisme épistémologique*; d'une confiance en une progression constante de la connaissance.

3.4.2 Anti-scepticisme et certitudes pratiques

C'est précisément ce faillibilisme global que les pragmatistes classiques combinent avec une forme spécifique d'anti-scepticisme. Le scepticisme est une position théorique qui, du moins en philosophie, désigne des intuitions parfois divergentes (de l'agnosticisme au relativisme en passant par le nihilisme). La forme de scepticisme qui intéresse avant tout le pragmatisme provient, une fois de plus, de l'épistémologie proposée par René Descartes. Dans son œuvre, Peirce traite constamment les concepts de scepticisme et de doute méthodique comme des synonymes. Afin de bien saisir le fond de la position de Peirce, il importe d'abord de mettre en relief certains aspects du doute méthodique cartésien.

Dans ses *Méditations*, Descartes propose (comme méthodologie) un *examen généralisé* de nos croyances afin de rejeter celles qui ne passent pas le «test de la certitude». Descartes suggère de «détruire généralement toutes [nos] anciennes

opinions» et de nous «empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables» (Descartes 1956 : 26). Ce doute hyperbolique est, comme nous le savons, le point de départ de la philosophie cartésienne; il est l'aiguillon guidant l'ensemble de la méthode du philosophe de La Haye. Notons, au passage, que le doute méthodique cartésien se présente sous deux modalités : 1) le doute de nos préjugés (de la connaissance provenant de notre contexte culturel) et 2) le doute de nos sens (de la connaissance provenant de l'expérience). Comme nous le verrons dans ce qui suit, la critique de Peirce s'applique également à ces deux formes de doute.

Nous l'avons vu, Peirce affirme catégoriquement que le doute méthodique n'est pas un point de départ adéquat pour la philosophie. Il soutient que celle-ci doit commencer avec l'ensemble de nos préjugés et ajoute que : «these prejudices are not to be dispelled by a maxim, for they are things which it does not occur to us can be questioned». Selon Peirce :

No one who follows the Cartesian method will ever be satisfied until he has formally recovered all those beliefs which in form he has given up. It is, therefore, as useless preliminary as going to the North Pole would be in order to get to Constantinople by coming down regularly upon a meridian. A person may, it is true, in the course of his studies, find reason to doubt what he began by believing; but in that case he doubts *because he has a positive reason for it*, and not on account of the Cartesian maxim. Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts (Peirce EP 1.28-29, nous soulignons)

Ce riche passage de l'œuvre de Peirce contient deux idées à la fois fondamentales et complémentaires. La première met en lumière les conditions de possibilité de l'acte de dubitation lui-même. Peirce soutient — comme nous l'avons vu en traitant du doute — que nous doutons toujours *à partir de quelque chose*. C'est-à-dire que, selon lui, le doute s'appuie toujours sur un fond de croyances déjà acceptées. La philosophie du langage a d'ailleurs insisté sur le fait que même le cogito cartésien *présuppose nécessairement le langage*. On ne peut affirmer «je pense, donc je suis» si l'on doute du langage lui-même. Cela pousse Peirce à qualifier d'illusoire la «table rase» que veut faire subir Descartes à l'ensemble de croyances.

La deuxième idée, plus importante, affirme que *nous ne pouvons pas douter de ce dont nous n'avons aucune bonne raison de douter*. Comme Peirce lui-même le soutient, nous avons besoin d'une raison *positive* pour douter, tout comme nous avons besoin d'une raison *positive* pour croire. Notons que la qualification « positive » est ici cruciale et mène à une intuition centrale au pragmatisme : *ne pas avoir une raison de croire en quelque chose n'est pas une raison suffisante pour en douter*. Je n'ai, par exemple, aucune raison de croire que Charles Sanders Peirce a bel et bien écrit les lignes qui sont sous mes yeux. Or, et c'est la clé de compréhension de la position peircienne, *cette raison négative ne constitue pas une raison suffisante pour douter*. Elle nous donne, au mieux, un argument justifiant une attitude de précaution quant au statut exact de la connaissance qui se présente à nous. Afin d'explicitier cette position, prenons l'excellent exemple que donne Christopher Hookway dans son article « Peirce and Scepticism » :

I believe that I was born in South East England, in Kent. Suppose that, in Cartesian spirit, I reflect on my belief to determine whether I am right to believe it. Let us suppose that I cannot find my birth certificate or any other documentary evidence which might settle the matter. One thing that can occur is that I encounter genuine reason to doubt this memory : perhaps I find evidence that my parents were living abroad around the time that I was born; or perhaps my relations become very evasive when I ask about my place of birth. In that case, I acquire a positive reason to doubt what I previously believed; it is intelligible that it would shake my habitual confidence about my birthplace and produce what Peirce would call a "living doubt". Another possibility is that I simply find no positive reason to believe it either. I suspect that many of my beliefs are like this. The method of doubt would require me to abandon this belief; to suspend judgment about where I was born solely because I cannot now find a positive reason in its favour. Peirce thinks that, in practice, I do not come to doubt propositions in these circumstances, and, indeed, that I cannot do so. (Hookway 2012 : 26).

L'exemple offert par Hookway fait valoir la nécessité d'avoir *de bonnes raisons pour douter*. Peirce baptise cette position critique devant le doute méthodique le « sens commun critique » (*critical common-sensism*). Peirce soutient, selon Cheryl Misak, que : « our background beliefs are not subject to Cartesian 'paper' or 'tin' doubts. Such doubts are not genuine and cannot motivate inquiry » (Misak 2013a : 33). Bref, le « sens commun critique » de Peirce matérialise les deux grandes idées précédemment décrites : d'abord, le doute requière un arrière-plan de croyances déjà acceptées, et ensuite, il nous faut des raisons positives pour douter. Sans cela, l'enquête n'est ni nécessaire ni utile. C'est ainsi que les pragmatistes se positionnent *contre* le scepticisme cartésien.

Dans *Vérité et justification*, Habermas défend une thèse qui fait écho à la première observation de Peirce. Lui aussi croit que nous ne pouvons faire l'économie de croyances d'arrière-plan non problématiques. Cette observation est, pour Habermas, une nécessité du bon déroulement de la praxis. L'auteur affirme que « les routines quotidiennes reposent sur une confiance sans réserve dans le savoir, que ce soit celui d'un profane ou celui d'un expert » (Habermas 2001 : 188). Nous l'avons vu, Habermas nous dit qu'il est impossible de « mener une vie de part en part faillibiliste » (Habermas 2001 : 188). Les termes peuvent ici être trompeurs puisque par « faillibilisme », Habermas ne réfère pas ici à la thèse selon laquelle nos croyances peuvent toujours potentiellement échouer, mais plutôt à celle qui affirme qu'il est impossible d'avoir une attitude entièrement hypothétique envers le monde. Bref, Habermas semble adopter une position typiquement *anti-sceptique*. Il souligne que « nous ne mettrions jamais les pieds sur un pont, n'utiliserions jamais de voiture, n'accepterions pas de subir une opération, ne goûterions aucun mets savoureux, si nous ne pensions que les connaissances chaque fois mises en application étaient confirmées et que les hypothèses utilisées au cours de la fabrication ou de la mise en œuvre étaient vraies » (Habermas 2001 : 188). Bref, pour Habermas, c'est le bon déroulement de l'action quotidienne qui empêche tout type de doute généralisé.

Ces remarques nous mènent à la question centrale de cette section : comment pouvons-nous être anti-sceptiques et faillibilistes *en même temps* ? Le faillibilisme ne nous mène-t-il logiquement pas à une certaine forme de scepticisme ? Si aucune de nos croyances n'est « métaphysiquement garantie » comme l'a dit Putnam — si la certitude absolue est impossible — ne devrions-nous pas adopter une attitude continuellement dubitative devant notre connaissance ? Or, comme nous l'avons déjà évoqué, les pragmatistes affirment être des anti-sceptiques avérés. Mais comment ? Dans ce qui suit, nous suggérerons que la clé d'intelligibilité de cette position réside dans la compréhension pragmatiste de la « certitude ».

Comme nous pouvons déjà le dégager de leur position sur le faillibilisme global, les pragmatistes croient qu'une « certitude absolue » sur nos croyances est impossible. Ce refus d'une certitude indubitable n'empêche cependant pas le pragmatisme de

considérer un autre type de certitude. Peirce, c'est bien connu, définit la « croyance » comme une « habitude pratique » qui se révèle sur le mode de la « certitude ». Bref, pour un pragmatiste comme Peirce, les croyances sont des « certitudes pratiques » sur lesquelles notre action repose. Dans les *Collected Papers*, Peirce soutient que « practically speaking, many things are substantially certain » (Peirce CP 1.152). Cheryl Misak confirme cette importante distinction centrale de la philosophie de Peirce lorsqu'elle affirme :

Practical certainty must be distinguished from absolute certainty. The former can be had, while the latter cannot. Inquiry "is not standing upon the bedrock of fact. It is walking upon a bog, and can only say, this ground seems to hold for the present. Here I will stay till it begins to give way » (CP. 5.589). When it gives way, the ground merely shifts, rather than opens up underneath us. We can doubt one belief and inquire, but we cannot doubt all of our beliefs and inquire. Some things have to be held constant. For Peirce, the cardinal sin in philosophy is to adopt a view that blocks the path of inquiry, and the Cartesian view would stop inquiry in its tracks (Misak 2013a : 34).

C'est donc à la lumière d'une conception binaire de la certitude — une conception affirmant à la fois l'impossibilité de certitudes absolues et la nécessité de certitudes pratiques — qui nous devons comprendre la citation de Putnam introduite au début de cette section. C'est cette conception complexe qui nous permet de combiner faillibilisme et anti-scepticisme. Dans ce qui suit, nous montrerons que ces deux thèses épistémologiques en supportent une autre, tout aussi décisive : celle de l'inertie doxastique.

3.4.3 Le principe de l'inertie doxastique

Les observations précédentes sur le faillibilisme et le scepticisme nous ont permis de mettre au jour deux des plus grands piliers du pragmatisme. Bien que ces thèmes — et, tout particulièrement, leurs impacts philosophiques — soient encore vivement discutés aujourd'hui, il semble difficile d'imaginer une philosophie « pragmatiste » qui rompe avec l'une de ces deux grandes idées. Dans ce qui suit, nous introduirons une autre thèse centrale de l'épistémologie pragmatiste, une thèse qui découle tout naturellement des deux premières : ce que nous appellerons, avec Isaac Levi, *le principe de l'inertie doxastique*. De nombreux philosophes contemporains, familiers avec le pragmatisme, ont été impliqués dans le développement de ce principe qui trouve ses racines dans l'œuvre de Peirce. Nous nous référerons plus spécifiquement ici à Charles Larmore,

Isaac Levi et Christopher Hookway. Comme nous le montrerons ci-après, chacun de ces philosophes a défendu une version du principe de l'inertie doxastique et, malgré l'utilisation d'un vocabulaire parfois différent, leurs interprétations sont, en dernière analyse, particulièrement similaires.

En quoi donc consiste le principe de l'inertie doxastique ? Encore une fois, ce principe est, du moins en partie, dirigé contre la philosophie de René Descartes. Comme l'indique Christopher Hookway : « Cartesian philosophers adopt the principle that, unless we can justify our beliefs, we should abandon them » (Hookway 2012 : 6). Le principe de l'inertie doxastique est précisément orienté contre une telle attitude. Comme nous l'avons déjà vu dans la section sur l'anti-scepticisme, les pragmatistes affirment que nous devons toujours avoir une raison positive pour douter. Cette observation est le point de départ du principe de l'inertie doxastique. De manière à saisir l'essence de ce principe, nous pouvons en appeler à la formulation synthétique de Isaac Levi : « *there is no need to justify current beliefs, only change in belief* » (il n'est pas nécessaire de justifier l'ensemble de nos croyances actuelles, seulement nos changements de croyance) (Levi 1998 : 179).

Notons d'abord, avec Christopher Hookway, que cette thèse est bien présente dans l'œuvre de Charles Sanders Peirce. Selon Hookway, c'est lorsqu'on confronte le pragmatisme à la question « when do we need reasons or justification for our beliefs? » que les grandes lignes de la théorie de l'inertie doxastique apparaissent :

We need reasons and justifications when we change our mind. When we form an opinion about something that we have previously been agnostic about, or when we come to doubt what we had previously, we need to be able to defend what we do. When faced with reasons to doubt something, then, if we are to continue in the belief, we may need reasons for ignoring those reasons to doubt. *If I am certain of something, and I am not faced with reasons of doubting it, then my inability to give concrete reasons for believing this proposition will normally have no rational impact upon my certainty.* Once again, confident, non-tentative certainty is compatible with the lack of explicit reasons for thinking that this confidence is absolutely secure (Hookway 2012 : 47, nous soulignons)

Il semble donc y avoir une connexion étroite entre le doute, l'anti-scepticisme et le principe de l'inertie doxastique. Ce dernier concept est résumé de manière synthétique dans le livre *Modernité et morale* (1993) de Charles Larmore. Il est intéressant de

remarquer que, lors de l'écriture de ce livre, à la fin du XXe siècle, Larmore refusait de s'attribuer l'étiquette de « pragmatiste », et ce, même si ses positions épistémologiques « [remontent] à certaines idées du pragmatisme américain » (Larmore 1993 : 88). L'auteur remarque que « puisque le terme "pragmatisme" a récemment été approprié (par Richard Rorty) à des fins qui ne sont pas les miennes, je ne veux pas attacher beaucoup d'importance à ce rapport historique » (Larmore 1993 : 88). Néanmoins, comme nous le montrerons à l'instant, la position que défend Larmore est, en plusieurs points, une extension des intuitions de Peirce. D'un point de vue épistémologique, les affinités entre Larmore et le pragmatisme classique sont incontournables.

Charles Larmore affirme qu'une supposition classique de l'épistémologie est que toutes nos croyances doivent potentiellement être sujettes à justification. Il soutient que cette hypothèse est si répandue qu'on la retrouve à l'arrière-plan de la grande majorité des thèses épistémologiques (anciennes ou contemporaines), et ce, même si celle-ci n'est pas toujours défendue explicitement :

D'habitude, on suppose que la raison exige que chacune de nos croyances soit soumise à la justification. (Souvent cette supposition prend la forme de l'exigence que des croyances servant à justifier d'autres croyances doivent elles-mêmes se justifier.) Cette supposition est devenue si habituelle, si irréfléchie, que l'on a oublié ses intentions originelles. Elle ne provient pas tant de la raison que de l'aspiration métaphysique à regarder le monde *sub specie aeternitatis*. L'exigence que chacune de nos croyances soit justifiée est l'exigence qu'il nous faut nous défaire du poids des dépendances historiques en repensant tous nos engagements à partir de la raison seule (Larmore 1993 : 88).

C'est cette dernière supposition que Larmore veut rejeter. Il affirme plutôt que si l'on prend « comme règle qu'il faut avoir des raisons positives de croire qu'une croyance existante peut être fausse pour la mettre en doute, la notion que toutes nos croyances devraient être justifiées disparaîtra » (Larmore 1993 : 89). Selon lui, une telle attitude épistémologique est suffisante pour rompre avec la conviction selon laquelle toutes nos croyances doivent être justifiées. Il ajoute : « le seul fait que nous ayons déjà une croyance, et que nous l'avons à cause de notre contexte historique, *n'est pas une bonne raison de croire qu'elle est fausse ni donc d'exiger qu'elle soit justifiée*. De plus, si nous trouvons en effet des raisons positives de la mettre en doute, nous devons continuer de nous appuyer sur nos autres croyances existantes, non seulement pour chercher une solution à ce doute, mais aussi préalablement pour découvrir les raisons positives qui

sont à la source de notre doute » (Larmore 1993 : 88-89). La conclusion de Larmore fait écho au principe de l'inertie doxastique proposé par Levi. Selon celui-ci, une justification épistémique est nécessaire seulement dans les cas où 1) un individu modifie l'une de ses croyances sous la pression d'un doute véritable, ou 2) un individu adopte une croyance à propos d'un sujet sur lequel il était jusqu'alors ignorant. Dans tous les autres cas, *l'inertie est de mise*.

Ce principe est central dans les approches pragmatistes. Levi en fait même un principe structurant de la tradition pragmatiste. Comme il l'affirme : « there are important differences between the three great American pragmatists [Peirce, Dewey and James]. But a preoccupation with the clarification of problem-solving inquiry *based on a generalization of the principle of doxastic inertia* (...) is common ground among them, and constitutes the insight of American pragmatism that I admire » (Levi 1998: 181).

Conclusion

Comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous concluons ce chapitre en résumant ses idées principales. Rappelons d'abord sa double visée : présenter la théorie épistémologique développée par Habermas dans son livre *Vérité et justification* afin de montrer sa grande proximité théorique avec le pragmatisme classique.

Dans la première section de ce chapitre, nous avons exposé la conception bidimensionnelle de la vérité que défend Habermas dès 1999. L'auteur présente sa théorie de la vérité à l'aide d'un processus circulaire liant action et discussion. Selon lui, l'action n'est possible que sur la base de croyances tenues absolument pour vraies. Habermas soutient que, dans la vie quotidienne, il est « impossible de se contenter d'hypothèses et de mener une vie de part en part faillibiliste » (Habermas 2001 : 188). Or, dès qu'une certitude échoue, un processus discursif, ayant pour but de rétablir la continuité perdue, s'enclenche. Au niveau de la discussion, les certitudes pratiques ébranlées prennent le statut d'hypothèse afin d'être honorées dans l'argumentation (3.1).

Une question est alors devenue prenante : comment peut-on, à partir de processus de justification locaux, tenir pour inconditionnellement vraies nos certitudes réparées ? Selon Habermas, c'est la force du meilleur argument, découlant d'un processus discursif où les présupposés argumentatifs sont respectés le plus possible, qui permet le lien entre vérité et justification. Plus précisément, *le processus argumentatif permet, selon lui, d'éliminer toute motivation à tenir pour hypothétique un énoncé déproblématisé* (3.2).

Avant d'aborder la question de l'analogie possible entre vérité et validité, nous avons dévoilé les tendances pragmatistes de l'épistémologie habermassienne. Nous avons d'abord exposé le concept de « doute véritable ». Notre présentation fut articulée autour de deux grands axes : l'idée qu'un doute véritable *paralyse l'action* et l'idée que *sa résolution mène à des impacts pratiques concrets*. Ce travail nous a menés à lever un paradoxe concernant le doute : sa caractérisation comme, à la fois, une « paralysie » et une « stimulation » de l'action. Nous avons vu que la contradiction disparaît dès lors que l'on remarque que l'objet de la paralysie et de la stimulation n'est pas le même : le doute immobilise certes une parcelle de nos *certitudes pratiques*, mais ce, afin d'activer une *réflexion* qui a pour but de rétablir la continuité de la praxis quotidienne (3.3).

Nous avons ensuite mis au jour, à travers notre analyse de l'épistémologie habermassienne, trois des plus grands principes épistémologiques du pragmatisme classique : le faillibilisme, l'anti-scepticisme et le principe de l'inertie doxastique et montré comment ceux-ci structurent l'épistémologie habermassienne. Nous nous sommes d'abord confrontés à la « plurivocité » du concept de faillibilisme en soutenant que les pragmatistes classiques ne défendent pas uniquement un faillibilisme « local », mais aussi un faillibilisme « global ». Le faillibilisme global affirme que *toutes nos croyances sont toujours susceptibles d'être mises en doute*. Ces observations nous ont menés à introduire le concept d'anti-scepticisme ; concept selon lequel le doute méthodique cartésien est épistémologiquement impossible. La raison en est que, pour les pragmatistes, toute réflexion repose nécessairement sur un ensemble stable de certitudes pratiques. Sans cet ensemble de croyances stables, il est simplement impossible de douter (Peirce) ou, plus fondamentalement, d'agir (Habermas). Cette présentation des concepts de faillibilisme et d'anti-scepticisme nous a menés à montrer

comment le pragmatisme concilie ces deux notions grâce à une interprétation complexe de la « certitude ». Alors que le faillibilisme global s'oppose à l'idée de certitude « absolue », l'anti-scepticisme pragmatiste affirme la nécessité de « certitudes pratiques ». Nous avons terminé cette section en insistant sur la centralité du principe de l'inertie doxastique dans le pragmatisme ; principe selon lequel nous devons toujours avoir des raisons positives pour douter (3.4).

Dans le prochain chapitre, nous évaluerons la stratégie habermassienne visant à établir une analogie entre la vérité et la validité. Ce rapprochement, central à sa théorie morale, s'est fortement modifié avec la publication de *Vérité et justification* (1999). Comment l'abandon d'une théorie consensuelle (purement épistémique) de la vérité affecte-t-il l'éthique de la discussion ? L'auteur peut-il encore tenir cette analogie grâce à sa conception bidimensionnelle de la vérité ? Plus précisément, comment Habermas peut-il insérer un aiguillon réaliste *en morale* ?

Chapitre 4

Vérité et validité : transcender le contexte épistémique ?

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les modifications que fait subir Habermas à sa théorie épistémologique dans *Vérité et justification* sont profondes. Rejetant maintenant une approche purement épistémique, Habermas s'efforce — grâce à une conception bidimensionnelle de la vérité — d'intégrer un aiguillon réaliste à sa théorie épistémologique. Les changements apportés à son concept de vérité sont tels que Habermas se voit obligé de revoir certains éléments centraux à son éthique de la discussion. C'est du moins ce qu'il affirme lui-même après avoir présenté sa nouvelle conception épistémologique. C'est donc à la suite de ce remaniement, dans un chapitre intitulé « Vérité ou justesse », que Habermas entame une reformulation de l'analogie existant entre vérité et validité.

La visée de ce quatrième chapitre est double. En plus de présenter les importantes conséquences du changement épistémologique habermassien sur l'analogie entre vérité et validité, nous analyserons de manière critique les nouveaux outils que développe l'auteur afin de sauvegarder le caractère inconditionné de la moralité. Notre hypothèse principale sera que, au final, la nouvelle analogie que trace Habermas — une analogie qui se propose de substituer au monde objectif un monde social idéalement projeté — ne lui permet pas, contrairement à son ambition, de transcender les contextes épistémiques toujours particuliers. Cette problématisation nous permettra de mettre en doute le soubassement théorique du cognitivisme et de l'universalisme moral habermassien.

Le présent chapitre sera divisé en trois sections. Dans la première, nous reviendrons sur certaines caractéristiques cruciales de l'éthique de la discussion : tout particulièrement son aspect cognitif et universaliste (4.1). Dans la deuxième section, nous expliciterons les grandes conséquences *morales* des modifications épistémologiques faites par Habermas en 1999. Nous mettrons ainsi au jour les difficultés que pose, à la théorie morale habermassienne, l'intégration d'une assise réaliste. Cela nous mènera à présenter la solution que propose Habermas lui-même afin de sauvegarder le caractère inconditionné (et, ainsi, le caractère cognitiviste et universaliste) des accords moraux. Comme nous le montrerons, Habermas soutient que les idéalisations propres aux argumentations morales nous *obligent* à étendre les frontières de notre communauté axiologique (permettant ainsi un parallèle avec le monde objectif) (4.2). Dans la section finale de ce chapitre, nous présenterons une analyse critique de cette nouvelle analogie tracée par Habermas. Pour le dire de manière succincte, malgré un accord de principe sur le décroisement nécessaire au processus justificatif, nous soutiendrons que celui-ci n'arrive jamais à offrir, de manière convaincante, une instance correctrice équivalente à celle offerte par le monde objectif. Afin d'expliquer ce point, nous nous référerons à la métaphysique et à la théorie perceptuelle de Charles Sanders Peirce (4.3).

4.1 Le cognitivisme et l'universalisme moral habermassien

Nous l'avons vu, l'un des objectifs principaux des premières versions de l'éthique de la discussion habermassienne (celles couvrant la période de 1983 à 1991) *est d'établir une théorie morale à la fois cognitive et universaliste* (Habermas 1992 : 16-17). Comme nous l'avons soutenu au deuxième chapitre de cette thèse, le caractère cognitiviste de l'éthique de la discussion est, chez lui, justifié grâce à une *analogie* entre *vérité assertorique* et *validité morale*. C'est du moins ce qu'affirme Habermas dans *Morale et communication* (1983) et *De l'éthique de la discussion* (1991). Le cognitivisme moral est la thèse selon laquelle les prétentions à la validité *sont susceptibles de vérités* (puisqu'elles peuvent être *argumentativement honorées*). Parce qu'il repose sur les propriétés formelles de l'argumentation, ce cognitivisme est accompagné d'un universalisme fort. Cela est dû au fait que ces propriétés formelles sont conçues comme *indépendantes de tout contexte* (et ce, étant donné leur possible fondation

transcendantale). L'universalisme moral habermassien insiste ainsi sur le fait que l'éthique de la discussion vaut *au-delà de tout contexte*.

Avant d'aller plus loin, il peut être utile de revenir sur la justification que donne Habermas, dans les premières versions de sa théorie morale, à l'analogie entre vérité et validité. C'est d'abord l'idée voulant que nous devons honorer *par l'argumentation* les prétentions à la validité et les prétentions à la vérité qui permet à Habermas de tracer une analogie forte entre science et morale. Comme nous l'avons vu précédemment, Habermas insiste sur *le rapport épistémique* existant entre la justification de ces deux types de prétentions. Plus précisément, Habermas remarque que, dans les deux cas, *ce sont les meilleures raisons que l'on peut dégager d'un processus argumentatif idéalisé qui nous permet d'arriver à la vérité/validité*. Afin d'expliquer en quoi le consensus moral peut être considéré comme analogue au consensus scientifique — c'est un point que nous avons développé au deuxième chapitre —, Habermas offre une alternative au principe d'induction. C'est le principe «U», jouant le rôle de principe-passerelle, qui, étant donné sa possible fondation, nous permet à la fois d'atteindre un consensus «indépendant de tout contexte», et, ainsi, de parler de «connaissance» morale (cf. chapitre 2).

L'intrication des concepts d'universalisme et de cognitivisme moral dans la philosophie habermassienne est évidente. Ces concepts semblent inséparables dans l'œuvre habermassienne. C'est d'ailleurs ce que remarque Mark Hunyadi dans son article «L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas» (2009) lorsqu'il affirme qu'il est «inutile d'insister sur le fait que [l'amorce métaéthique habermassienne] est révélatrice de toute l'orientation cognitiviste et universaliste, *universaliste parce que cognitiviste*» (Hunyadi 2009 : 336, nous soulignons). Comme nous l'avons montré au deuxième chapitre de cette thèse, c'est à travers la fondation transcendantale du principe «U» que la morale habermassienne accède à la fois à l'universalisme et au cognitivisme. La morale habermassienne offre une *procédure* (la discussion pratique) et des *normes substantielles* (les propriétés formelles à *teneur morale*); les normes substantielles sont le résultat de la réflexion transcendantale, mais leur validité doit être vérifiée dans l'argumentation elle-même.

L'objectif des deux prochaines sections de ce chapitre sera de montrer comment et pourquoi Habermas se voit forcer de reconsidérer la justification qu'il donne au caractère cognitiviste et universaliste de l'éthique de la discussion à partir de 1999. Comme nous l'avons déjà annoncé en introduction, la raison de ce réexamen de l'analogie entre validité et vérité provient de sa reformulation « réaliste » de la théorie épistémologique (cf. chapitre 3).

4.2 La révision épistémologique habermassienne et ses répercussions morales

Dans le sixième chapitre de son livre *Vérité et justification* (1999), Habermas prend un temps considérable pour reformuler le rapport existant entre les prétentions à la vérité et les prétentions à la validité. Mais pourquoi Habermas décide-t-il de revenir, subitement, sur une analogie qui semblait pourtant achevée en 1983 ? Ce retour à la théorie morale est directement lié à la reformulation de la théorie de la vérité qu'il propose dans *Vérité et justification* (1999). Dans ce qui suit, nous expliciterons les raisons qui mènent Habermas à un tel réexamen. Nous reviendrons rapidement sur les grandes lignes de la reformulation épistémologique habermassienne en insistant à la fois sur la nouvelle *question* que se pose l'auteur afin de sauvegarder la prétention cognitiviste et universaliste de son éthique (4.2.1) et la *réponse* qu'il offre dans *Vérité et justification* (4.2.2)

4.2.1 Vers une reconsidération du concept de validité

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les changements que fait subir Habermas à sa théorie de la vérité en 1999 sont de taille. S'opposant à ses thèses de 1972, Habermas affirme maintenant que *la vérité ne peut jamais être réduite à un concept épistémique* (c'est-à-dire que celle ne peut pas dépendre uniquement de bons arguments). Habermas introduit une assise réaliste (sans la représentation) dans sa conception épistémologique, et ce, à travers le modèle pragmatique-linguistique que nous avons décrit au chapitre précédent. Comme il le remarque dans le sixième chapitre de *Vérité et justification* :

Au regard du monde objectif, la vérité de l'énoncé renvoie en même temps à un fait, plus précisément à l'existence d'un état de choses. La factualité des faits vient de ce

qu'ils sont ancrés dans un monde d'objets existant indépendamment de leurs descriptions (Habermas 2001 : 223).

Habermas remarque que, lorsque nous évaluons une prétention à la vérité, le consensus atteint ne tient pas uniquement de la force des *meilleurs arguments*. Ce consensus repose aussi — et surtout — sur « l'interprétation ontologique » qui accompagne ce type de justification. Par « interprétation ontologique », Habermas réfère à la distinction fondamentale existant, dans le processus visant à honorer une prétention à la vérité, entre le *meilleur argument (assertabilité justifiée)* et *une réalité indépendante du processus de justification (vérité)* (cf. chapitre 3).

C'est précisément l'introduction de cette assise réaliste en épistémologie qui oblige Habermas à revoir l'analogie qu'il traçait auparavant entre vérité et validité. Comme il le remarque lui-même : « le consensus réalisé par la discussion a, pour la vérité des énoncés, une autre connotation que pour la justesse des arguments moraux ou des normes morales » (Habermas 2001 : 223). L'analogie épistémique entre validité et vérité tient-elle encore dès lors que l'on ajoute une référence réaliste (à connotation ontologique) aux argumentations sur la vérité ? Comme le soutient Habermas : « dans le cas des prétentions à la validité morale, c'est cette différence entre vérité et assertabilité idéalement justifiée qui est effacée. Car, du côté de la validité morale, *il n'existe pas d'équivalent à l'interprétation ontologique de la valeur de vérité* » (Habermas 2001 : 223, nous soulignons). Habermas résume parfaitement la tension que crée l'intégration d'une assise réaliste sur son rapport entre morale et science dans le passage suivant :

Contrairement à une prétention à la vérité qui transcende la justification, l'assertabilité idéalement justifiée d'une norme ne renvoie pas au-delà des limites de la discussion à quelque chose qui pourrait « exister » indépendamment du fait établi d'être digne de reconnaissance. L'immanence de la « justesse » à la justification s'appuie sur un argument qui relève de l'analyse sémantique ; en effet, dans la mesure où la « validité » d'une norme tient à ce qu'elle serait acceptée, c'est-à-dire reconnue comme valide, dans des conditions de justification idéales, la « justesse » est un concept épistémique (Habermas 2001 : 224-225).

Habermas remarque que le réalisme faible qu'il intègre à sa théorie épistémologique montre, par contraste, le caractère toujours immanent de la justification morale. Comment, alors, les prétentions à la validité peuvent-elles transcender le contexte justificatif dans lequel elles se trouvent inévitablement ? Y a-t-il moyen, lorsqu'il est

question d'honorer une prétention à la validité morale, de combler la perte de cette instance transcendante? Pour le dire avec les mots de Habermas : « si le concept de justesse perd l'appui, transcendant par rapport à la justification, que le concept de vérité doit à ses connotations ontologiques, la question se pose de savoir comment la prétention à la justesse peut conserver un tel aspect inconditionné » (Habermas 2001 : 226). Ce sont précisément ces interrogations qui constituent le thème du sixième chapitre de *Vérité et justification*.

C'est donc l'analogie tracée dans *Morale et communication* — celle liant vérité et validité à travers une analogie épistémique et le principe « U » — que Habermas semble vouloir réinterroger. Du moins, les modifications apportées en 1999 l'obligent à reconsidérer le *caractère inconditionné* qu'il associe aux accords moraux. La fondation transcendantale elle-même ne semble plus suffisante pour la défense de cette analogie puisqu'il n'est pas évident — du moins sans l'ajout de considérations complémentaires — que la reconnaissance d'idéalisations nécessaires à l'argumentation puisse remplacer la connotation ontologique que l'on associe au monde physique. Du moins, il faut encore montrer comment de telles idéalisations peuvent jouer un rôle équivalent — ou du moins analogue — à un monde physique supposé indépendant des acteurs. Alors que, lorsqu'il est question de vérité assertorique, le monde objectif joue le rôle de repère transcendant la justification (c'est l'interprétation ontologique associée aux prétentions à la vérité), la validité morale semble toujours restreinte à une approche *épistémique*. Dans *Vérité et justification*, Habermas remarque que l'inévitabilité des présuppositions de l'argumentation à contenu moral n'explique pas encore pourquoi nous pouvons attribuer un sens cognitiviste et universaliste à une instance foncièrement épistémique. D'où la question : « si les jugements moraux ne peuvent plus être fondés par référence à des conditions non épistémiques de validité, comment peut-on encore comprendre la justification normative au sens d'une prétention à la validité inconditionnée, disposant d'un codage binaire ? » (Habermas 2001 : 226). Bref, comment de tels jugements, s'ils dépendent d'un jeu épistémique, peuvent-ils se réclamer être « indépendants de tout contexte ».

Dans ce qui suit, nous exposerons la stratégie qu'emploie Habermas pour sauvegarder le caractère inconditionné des prétentions à la validité morale. Plus

précisément, nous exposerons la solution qu'il propose afin de combler le manque justificatif créé par l'inexistence d'un monde « physique » dans le domaine moral.

4.2.2 Le repère d'un monde social idéalement projeté

Afin de répondre aux questions qu'il se pose, Habermas propose de substituer au monde objectif une instance pouvant jouer un rôle analogue. Bien que le vocabulaire qu'il emploie pour discuter de la substitution qu'il entend proposer à l'assise réaliste n'est pas, comme nous le verrons encore, toujours homogène, son idée est qu'il est possible de *suppléer au monde objectif le « projet » idéalisé d'un monde social inclusif dans lequel on s'entend sur des prétentions à la validité*. Habermas soutient que : « ce qui se substitue à ce rapport au monde, c'est l'orientation vers une extension à la fois des frontières de la communauté sociale et de son consensus axiologique » (Habermas 2001 : 223). Comme nous le verrons, Habermas affirme que lorsque nous tentons d'honorer une prétention à la validité *morale*, les idéalizations nécessaires à l'argumentation nous poussent à projeter un monde social *universellement* inclusif. Et c'est précisément ce monde projeté qui peut servir de substitut au monde physique.

Mais en quel sens cette extension projetée des frontières de notre monde social peut-elle compenser l'absence d'un monde physique ? Qu'est-ce qui nous autorise à considérer comme inconditionné un accord qui se base sur une telle « supposition » ? Comme le remarque Habermas, « il nous faut savoir si — et le cas échéant comment — cette orientation vers une inclusion toujours plus poussée des prétentions et des personnes jusque-là exclues peut compenser l'absence de tout rapport au monde » (Habermas 2001 : 223). La question que se pose Habermas est donc celle de savoir si « le sens constructif de la formation de l'opinion et de la volonté en matière de morale peut compenser, pour les jugements moraux "corrects", l'absence de tout point de repère transcendant par rapport à la justification » (Habermas 2001 : 226). D'où une question fondamentale : en quoi un monde social idéalement projeté peut à la fois expliquer la distinction fondamentale existant entre vérité et justification et, ainsi, ouvrir à un point de vue échappant à tout contexte particulier ? Avant même de répondre à ces questions, Habermas signale une difficulté dans le rapprochement qu'il propose :

Si le monde moral est « le même pour tous », ce n'est pas en vertu de la coordination des différents points de vue des observateurs par rapport au monde dirigé *dans le même sens* chez tous et qui se reflète aussi dans l'orientation de la vérité, transcendante par rapport à la justification ; *bien au contraire, dans la dimension sociale, les participants ont encore à réaliser la perspective inclusive d'un nous, en procédant à une adoption réciproque de leurs perspectives* (Habermas 2001 : 227, nous soulignons)

L'auteur remarque qu'un monde social « projeté » a *a priori* une nature fondamentalement différente d'un monde physique indépendant. Alors que le monde social est *à construire*, le monde physique, lui, nous permet un point d'appui indépendant des acteurs eux-mêmes. Afin de tracer une analogie entre ces deux mondes, Habermas mobilise des considérations qui étaient déjà centrales à *Morale et communication* et *De l'éthique de la discussion*. La réponse à la question de savoir comment un monde social idéalement projeté peut potentiellement être conçu comme *équivalent* au monde objectif *se trouve dans la question elle-même* (ou, du moins, dans ses présupposés). C'est en référant aux idéalizations nécessaires à tout discours argumenté que Habermas trace un parallèle entre le projet d'un monde social inclusif et un monde physique similaire à tous les observateurs. L'auteur affirme que « la validité des jugements moraux est fonction de la nature inclusive d'un accord normatif réalisé entre les parties en lice. En cherchant, y compris dans les controverses morales, à parvenir à une "seule réponse correcte", nous supposons que la morale valide vaut pour un seul monde social, lequel inclut également toutes les revendications et toutes les personnes » (Habermas 2001 : 227). Bref, c'est la *supposition* d'un consensus axiologique unique produit dans un monde totalement inclusif qui est, elle-même, garante de la validité de jugements moraux (qui eux, Habermas le répète maintes fois, restent toujours faillibles). C'est précisément parce que nous supposons, dans l'argumentation morale, un monde social totalement inclusif que le consensus nous mène à des solutions ayant un sens inconditionné. Dans sa description de ce monde projeté, Habermas soutient que, « à vrai dire, ce monde, toute comme le "règne des fins" de Kant, est moins une donnée qu'une tâche » (Habermas 2001 : 227). Cette tâche a néanmoins une teneur bien spécifique. C'est précisément *parce que l'argumentation demande nécessairement des idéalizations que le consensus qui en découle acquiert un sens inconditionné* :

Si l'on accepte cette conception constructiviste, le caractère inconditionné des prétentions à la validité morale peut s'expliquer par l'universalité d'un domaine de validité qui reste à créer : ne sont valides que les jugements et les normes que

chaque personne concernée pourrait accepter pour de bonnes raisons, en adoptant un point de vue inclusif de considération égale des revendications légitimes, susceptibles d'être exprimées par toutes les personnes dans ce domaine (...) Dans la mesure où c'est d'un tel point de vue universaliste que nous examinons la justesse des énoncés moraux, le repère d'un monde social idéalement projeté, dans lequel les relations interpersonnelles obéissent à une réglementation légitime, peut constituer, pour la solution supposée raisonnable des conflits d'action d'ordre moral, *l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif, qui ici font défaut* (Habermas 2001 : 227, nous soulignons).

Selon Habermas, le monde social idéalement projeté dans l'argumentation joue un rôle similaire au monde physique, car, dans le cas de la validité tout comme dans le cas de la vérité, *la solution proposée peut être confrontée à une instance qui, bien que différente en nature, permet une autocorrection dépassant le contexte toujours local*. Dans le cas du monde objectif, ce dépassement est dû à l'interprétation ontologique que nous lui associons ; dans le cas du monde social, ce dépassement est assuré par les idéalizations (universelles et nécessaires) propres au processus argumentatif.

Remarquons que, au final, le statut de l'analogie entre les prétentions à la validité et à la vérité est, dans *Vérité et justification*, de nature bien différente que celui proposé dans *Morale et communication* et *De l'éthique de la discussion*. Dans son livre de 1999, le rapprochement entre les prétentions de la morale et de la science n'est plus aussi immédiat que dans les premiers écrits moraux (où l'analogie était avant tout de nature épistémique). Dans *Vérité et justification*, celle-ci est plus *indirecte*, car elle dépend de la substitution d'un monde social idéalement projeté dans l'argumentation à un monde physique. À un *fait*, Habermas substitue un *projet*.

Dans la prochaine section, nous analyserons de manière critique cette nouvelle analogie que propose Habermas. Plus précisément, nous nous demanderons si un monde social idéalement projeté peut effectivement offrir des restrictions équivalentes à un monde physique (et, ainsi, offrir une instance correctrice dépassant le contexte local). Nous soutiendrons que, malgré certains airs de familiarité, la substitution proposée par Habermas ne nous permet pas l'accès à un point de repère homologue au monde physique.

4.3 Idéalisations et la substitution du monde physique

Dans la section principale — et finale — de ce chapitre, nous mettrons au jour *tout le potentiel philosophique du discours argumenté pour l'enquête philosophique*. Nous soutiendrons, avec Habermas, que l'accord argumentatif est une stratégie philosophique puissante puisqu'elle a le potentiel *de rétablir l'accord perdu lors d'un conflit*. Nous affirmerons même, de manière similaire à Apel et Habermas, que lorsque nous nous engageons *de bonne foi* dans l'argumentation, *nous devons opérer un décroisonnement de la perspective de la première personne*. Ce décroisonnement nécessaire s'accompagne de certaines idéalisations (dont une inclusion élargie à ceux concernés par le sujet débattu) (4.3.1). La question que nous poserons sera alors est la suivante : *dès lors que l'on reconnaît que l'argumentation nous oblige à certaines idéalisations, devons-nous reconnaître — comme le suggère Habermas — que l'élargissement projeté des frontières de notre communauté morale peut jouer un rôle équivalent au monde physique dans les argumentations sur la vérité?* Nous terminerons ce chapitre en répondant à cette question par la négative. Notre hypothèse est que la reconnaissance des idéalisations nécessaires à l'argumentation (et, ainsi, d'un monde social idéalement projeté) ne permet jamais d'offrir une substitution *équivalente* à l'interprétation ontologique qui accompagne le monde objectif. Pour ce faire, nous référerons à des concepts centraux à la philosophie de Charles Sanders Peirce (4.3.2).

4.3.1 Argumentation et idéalisations

Afin d'amorcer notre critique de l'analogie proposée par Habermas en 1999, nous commencerons par insister sur l'une des plus grandes performances philosophiques de l'auteur : *la mise au jour du décroisonnement nécessaire à tout processus argumentatif*. Alors que la grande majorité des philosophies morales reconnaissent l'exigence d'impartialité qui nous demande de dépasser le point de vue de la première personne — ou, du moins, de dépasser le point de vue de l'intérêt personnel comme c'était le cas chez Toulmin et Baier —, Habermas, inspiré par Karl Otto Apel, *défend un point de vue à partir duquel ce décroisonnement est nécessaire*.

Nous l'avons vu, Habermas affirme que *si l'on veut véritablement « s'entendre », grâce à l'argumentation, sur une solution quant au bon déroulement de l'action quotidienne, les acteurs sont transcendentalelement dirigés vers un décroisonnement de leur*

propre perspective. Habermas discute ce point, dans une entrevue donnée à Torben Hviid Nielsen pour la revue *Acta Sociologica* en insistant sur le point de vue spécifique — et nécessaire — que les acteurs doivent adopter lorsqu'ils traitent argumentativement de questions *morales*. Dans cette entrevue, Habermas insiste sur la distinction cruciale existant entre les argumentations concernant des problèmes *éthiques* et les argumentations concernant des problèmes *moraux* (ou de *justice*). Alors que les deux processus argumentatifs demandent un décloisonnement de notre perspective personnelle, seules les questions morales nous obligent à *un décloisonnement vers la perspective de tous les autres* :

I am not claiming that questions of justice are the only relevant questions. Usually ethical existential questions are the source of far greater concern to us—problems which force the individual or a group to work out clearly who they are and who they'd like to be. Such problems of self-understanding may well be the source of greater concern for us than questions of justice. *But it is only the latter whose structure is such that they can be resolved to the balanced and equal advantage of all* (Habermas 1990 : 96, nous soulignons)

Lorsqu'il est question de savoir « ce qui est bien pour tous », il nous faut changer la perspective à partir de laquelle nous évaluons ce qui est la « meilleure solution » disponible. Habermas ajoute :

For discourse ethics take up the intersubjectivist approach of pragmatism and conceives of practical discourse as a public praxis of mutual perspective-taking: everybody is stimulated to adopt the perspective of all others in order that they might examine the acceptability of a solution according to the way every person understand themselves and the world. Justice and solidarity are two sides of the same coins (Habermas 1990: 98)

Selon l'auteur, l'éthique de la discussion nous oblige à un changement de perspective : les discours argumentés ayant comme sujet les questions morales nous demandent une *prise de perspective mutuelle* afin de voir si la solution proposée pourrait être acceptable *du point de vue de tous les autres*. À une exigence de justice, Habermas associe un idéal de solidarité. Mark Hunyadi, dans un article intitulé « Les limites politiques de la philosophie sociale » publié dans la revue *Esprit* en 2015, élabore sur cette idée en soutenant que, chez Habermas, l'entrée dans la discussion argumentée concernant les questions morales nous oblige à un « saut pronominal » :

Lorsque je me pose la question de ce qui simplement serait bon pour moi, je reste cloisonné à ma perspective de première personne, en tant que je me réfère à telle ou telle valeur ou préférence, la même chose valant pour un Je élargi à une collectivité. C'est ce que Habermas appelle une question *éthique*. Mais les questions de justice [et les questions typiquement morales] ne sont pas de même nature : *elles impliquent en effet un décloisonnement que les premières n'impliquent pas (...)* On ne peut résoudre ce conflit sans violence ou sans répression que si l'on prend en compte la perspective de l'autre : les questions de justice ouvrent donc nécessairement à la première personne du pluriel, mais à un Nous cette fois décloisonné, inclusif, et non à un Nous exclusif servant seulement à nous démarquer d'Eux. Les questions de justice concernent donc, d'une manière générale, la régulation des conflits entre parties en litige ; et c'est donc le litige même qui, dès lors qu'il s'agit de le régler impartialement, oblige à sortir de sa perspective propre et à prendre en compte le point de vue adverse. La résolution des conflits oblige donc à une sorte de *saut pronominal* de la première personne exclusive à la première personne inclusive. Ce n'est en effet qu'à partir de ce point de vue décloisonné que pourra être trouvée une solution impartiale (Hunyadi 2015b : 86, nous soulignons).

Dès que nous voulons traiter un conflit de *justice* ou de *morale* de manière impartiale et sans violence, Habermas soutient qu'un décloisonnement vers le point de vue *de tous les autres* est nécessaire. De tels conflits ne peuvent se résoudre sans répression si les acteurs concernés ne sont pas prêts à considérer les intérêts d'autrui. Or, dans sa théorie, Habermas ne fait pas que plaider pour un tel changement de perspective : il offre aussi des balises guidant le processus de décloisonnement. Ces balises correspondent aux idéalizations qui permettent à l'argumentation de se réaliser pleinement. Il ne s'agit donc pas simplement de changer de perspective et de sélectionner ceux avec qui nous voulons dialoguer ; pour Habermas, l'un des résultats de ce décloisonnement est de montrer la nécessité *d'inclure tous les concernés*. Comme le remarque Hunyadi sur ce point :

Ce Nous s'obtient dans la communication des uns avec les autres sur le mode de la deuxième personne, chaque Je devenant un Tu pour l'autre. L'impartialité ainsi acquise par décloisonnement n'équivaut donc pas au Il d'un observateur neutre ou d'un spectateur désengagé, mais à un Nous *visant idéalement une inclusion totale* — *c'est en ce sens que les règles de justice sont capables d'universalisation*, ce qui constitue chez Habermas la marque spécifique, à l'inverse des questions éthiques, des questions *morales*. (Hunyadi 2015b : 87, nous soulignons)

Bref, chez Habermas, le décloisonnement qui accompagne les questions spécifiquement morales est marqué d'un universalisme fort. Dès lors que nous voulons nous entendre de manière consensuelle et non violente sur un problème moral, il nous faut opérer un décloisonnement vers *la perspective de tous les autres*. C'est de cette perspective que

l'auteur réaffirme le sens inconditionné (et impartial) que nous attribuons aux prétentions à la validité morale.

Sans insister ici sur le caractère potentiellement problématique de la posture que veut adopter Habermas afin de transcender les contextes épistémiques toujours particuliers, remarquons que la performance philosophique de l'auteur est d'avoir mis au jour l'idée que l'entrée de bonne foi dans l'argumentation *nous pousse obligatoirement de considérer le point de vue des autres*. C'est-à-dire que, dès lors que nous voulons produire, à travers l'argumentation, un véritable accord permettant le rétablissement stable de l'action, *nous devons opérer certaines idéalizations nécessaires à son bon fonctionnement*. Notre hypothèse est que ces idéalizations, si elles respectent les principes de faillibilisme, d'anti-scepticisme et d'inertie doxastique, *ne sont pas incompatibles avec l'esprit du pragmatisme*¹. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre de cette thèse.

Nous terminerons ce chapitre en traitant la question introduite au début de cette section : *le décloisonnement des perspectives propre à l'argumentation peut-il constituer, en morale, un substitut adéquat au monde physique* (et ainsi une ouverture vers la transcendance des contextes particuliers) ? Plus précisément, le monde social inclusif idéalement projeté permet-il, aux acteurs engagés dans l'argumentation morale d'avoir accès à une instance de correction analogue au monde physique ? Dans la prochaine section, nous offrirons une réponse négative à cette question. Bien que nous ne nous attaquerons pas directement aux idéalizations nécessaires à l'argumentation, nous montrerons qu'un tel monde social ne se manifeste pas, dans les discours argumentés, sous un même mode de présentation perceptuelle que le monde physique indépendant. Cette critique nous permettra ainsi de mettre en doute le lien que trace Habermas entre les idéalizations nécessaires et les prétentions universalistes et cognitivistes de son éthique.

¹ Sur le rapport complexe entre le pragmatisme et le transcendantalisme, voir l'article « Arguments transcendants et arguments de régression : l'apport du pragmatisme à la réponse naturaliste au scepticisme » de Élise Domenach dans *W. James, C.S. Peirce, J. Dewey : tradition et vocation du pragmatisme*, L'art du comprendre, no. 16, Paris, 2007. (en particulier la page 80). Voir aussi l'article de Christopher Hookway « Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubts : A Reply to Stroud » (1999).

4.3.2 Une perspective critique sur le concept de « monde social projeté »

Notre analyse critique se concentrera d'abord sur l'affirmation habermassienne selon laquelle « le repère d'un monde social idéalement projeté (...) peut constituer, pour la solution supposée raisonnable des conflits d'action d'ordre moral, *l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif, qui ici font défaut* » (Habermas 2001 : 227, nous soulignons). Nous critiquerons cette équivalence en soutenant que les deux mondes décrits par Habermas se manifestent sous des rapports perceptuels fondamentalement différents. Cette différence dans leur manifestation nous mènera, par effet cascade, à une critique des fondements du cognitivisme universaliste habermassien.

Dans le chapitre « Vérité ou justesse » de son livre *Vérité et justification*, Habermas se donne pour tâche de trouver un équivalent moral à l'instance correctionnelle unique que nous fournit le monde objectif. Afin d'accomplir cette tâche, il soutient que les idéalizations qui accompagnent l'argumentation peuvent nous mener à une contre-épreuve *analogue* à celle fournie par le monde objectif. Il importe d'insister, d'entrée de jeu, sur la reformulation que fait subir Habermas à la réflexion transcendantale et aux présuppositions de l'argumentation dans son livre de 1999 (un rôle bien différent de celui décrit au deuxième chapitre). Habermas suggère que la stratégie transcendantale offerte dans *Morale et communication* n'est plus suffisante à la défense du caractère inconditionné de la morale. Cela est dû au fait que même les présupposés mis au jour par la réflexion transcendantale doivent passer par le filtre de la discussion pour confirmer leur validité. Or, malgré l'assise transcendantale, nous ne pouvons toujours pas expliquer pourquoi il est possible d'attribuer un sens inconditionné à une instance *épistémique*. C'est précisément afin de combler cette lacune que l'auteur suggère l'idée d'un monde social idéalement projeté.

Dans ce qui suit, nous interrogerons plus à fond le rapport d'équivalence que trace Habermas entre un monde objectif supposé indépendant et l'orientation vers un monde social idéalement élargi. Notons que l'analogie habermassienne repose d'abord sur *le caractère d'inévitabilité* de ces deux mondes. Pour Habermas, l'orientation vers une communauté axiologique totalement solidaire et la référence à un monde objectif supposé unique sont, bien que dans des contextes différents, des opérations à la fois

nécessaires et irremplaçables. D'un côté, le monde physique constitue le point de repère nécessaire à l'établissement de la vérité d'un état de choses ; de l'autre, la supposition d'un monde social unique découle effectivement des présuppositions inévitables du discours argumenté sur des questions morales.

Or, la difficulté avec l'analogie habermassienne devient apparente dès lors qu'on se demande s'il est vrai que ces deux mondes offrent des *restrictions véritablement équivalentes*. Est-ce vrai que la contre-épreuve offerte par l'idée d'un monde social idéalement projeté (résultant du décloisonnement idéalisé nécessaire à l'argumentation) peut jouer un rôle *similaire* au monde physique dans les argumentations morales ? Notre hypothèse est que *les restrictions que nous offre le repère d'un monde social idéalement projeté se présentent aux acteurs de façon foncièrement différente de celles offertes par le monde objectif*.

Pour démontrer ce point, il faut se demander ce que ça veut dire, d'un point de vue habermassien, que le monde social idéalement projeté *s'impose* à nous ? Habermas en dit très peu sur ce point pourtant crucial. L'orientation vers une extension toujours plus complète de la communauté et de son consensus doit, bien sûr, *être suffisante* à l'établissement d'un concept de validité analogue à la vérité assertorique. Néanmoins, Habermas ne détaille jamais le fonctionnement interne d'un monde inclusif idéalement projeté. Chose certaine, il n'affirme jamais que les restrictions qu'impose un tel monde sont le seul résultat de notre seule confrontation aux autres interlocuteurs. C'est-à-dire que l'instance de correction offerte par le concept d'un monde social projeté ne repose pas sur la seule présence d'un « autre » qui s'oppose argumentativement à nous. Puisque les acteurs peuvent toujours se tromper, une telle contre-épreuve ne serait évidemment pas équivalente à l'interprétation ontologique associée à la valeur de vérité (elle ne permet effectivement pas d'offrir une instance de correction *unique*). Une telle remarque vaut d'ailleurs tout autant pour les argumentations sur la vérité d'un état de fait : ce ne sont pas les interlocuteurs qui constituent le point de référence correctionnel sur lequel doit s'appuyer l'argumentation, *mais bien plutôt le monde objectif lui-même*.

Or, si ce n'est la confrontation communicationnelle — la confrontation avec d'autre « moi » intéressé —, comment, spécifiquement, la projection d'un monde social

totallement inclusif peut-elle offrir une instance de correction analogue à celle qu'offre le monde objectif? Habermas suggère que cela est possible parce que les questions morales n'admettent, dans un tel monde idéalisé, *qu'une seule bonne réponse*. Cette réponse unique est conçue de manière analogue à la résistance, elle aussi unique, que les acteurs associent à l'interprétation ontologique de la présence d'un monde objectif. C'est en ce sens que ce monde, idéal mais nécessaire, offre, lors de questionnements sur la validité morale, un point de référence *singulier et identique* aux acteurs engagés dans l'argumentation.

Ce sont les fondements de cette position que nous critiquerons maintenant. Le cœur de notre critique repose sur l'observation selon laquelle *les acteurs engagés dans l'argumentation entretiennent un rapport perceptuel différent à ces deux mondes*. Alors que le monde objectif se présente dans la perception la plus directe, le monde social idéalement projeté ne peut être le résultat que d'une *reconstruction réflexive*. La critique est donc méthodologique. Elle ne porte pas sur l'existence (ou la non-existence) d'un tel monde, mais bien sur le fait que, même s'il pouvait être reconstruit réflexivement, celui-ci resterait une ressource *inaccessible du point de vue des acteurs eux-mêmes*. Afin d'explicitier cet argument — et ses conséquences — nous utiliserons certains concepts centraux de la métaphysique de Charles Sanders Peirce.

C'est bien connu, Peirce introduit, très tôt dans sa carrière, un système de trois catégories universelles visant à décrire le monde et ses relations : *firstness*, *secondness* et *thirdness*. Pour le dire succinctement, la catégorie de « firstness » exprime les « qualités » en leur sens le plus simple; c'est ce que Peirce appelle aussi les « qualités phénoménales » (*phenomenal qualities*) ou les « propriétés monadiques » (*monadic properties*). Peirce affirme que : « the first is that whose being is simply in itself, not referring to anything nor lying behind anything » (Peirce CP 1.356). Comme le remarque avec justesse Claudine Tiercelin, la catégorie de « firstness » exprime « le constituant irréductible du phénomène » (Tiercelin 1993 : 18). La catégorie de « secondness », quant à elle, exprime les formes de relations et d'interactions les plus simples. C'est ce que Peirce nomme les « relations dyadiques » (*dyadic relations*), telle que la relation *intérieur-extérieur*. La catégorie de « secondness » est le royaume de la « présentation » (où un objet se présente à un observateur). Finalement, Peirce décrit la catégorie de

« thirdness » qui exprime les « relations triadiques » (*triadic relations*). C'est précisément ici que nous retrouvons les concepts les plus importants de sa philosophie : les habitudes, les lois, et les signes indexicaux. Peirce soutient que la « représentation » est une forme de « thirdness » : lorsqu'un *percepteur* interprète un *signe* représentant un *objet*.

Or, puisqu'il nous faut reconstruire réflexivement le monde social idéalement projeté — c'est en cela qu'il constitue une véritable « projection », une « tâche » —, les acteurs entretiennent toujours un rapport indirect (réflexif) aux restrictions offertes par ce monde. C'est-à-dire que nous n'avons pas d'accès perceptuel direct — via la catégorie de *secondness* — à l'instance correctionnelle qu'est censé nous offrir un tel monde (son caractère réflexif nous permet de le catégoriser comme un *signe indexical*, comme un élément de la catégorie de *thirdness*). Mais qu'est-ce que cela change, par rapport au caractère inconditionné des jugements moraux, que les acteurs n'aient pas d'accès perceptuel direct aux restrictions d'un monde social idéalement projeté ? Notre hypothèse est que, *alors que la connotation ontologique associée à la résistance du monde physique — connotation qui provient précisément du rapport perceptuel direct entre le monde et les acteurs — offre un point d'appui permettant une distinction claire entre vérité et justification (ou croyance), un monde social à construire (ou n'importe quel type d'idéalisation) ne permet pas une transcendance du même type*. Sans une instance d'autocorrection qui *s'impose* phénoménologiquement dans la perception directe, les acteurs perdent le point d'appui les autorisant à émettre des prétentions transcendant le contexte épistémique toujours particulier. C'est donc le détachement du contexte épistémique — que Habermas croit nécessaire pour garantir l'inconditionnalité des jugements moraux — qui semble, de ce point de vue, inaccessible aux acteurs. C'est ainsi la capacité même de l'argumentation morale à offrir une assise permettant un saut vers l'inconditionné que nous mettons ainsi en cause².

² Notons ici la parenté de cette critique avec celle qu'effectue Mark Hunyadi dans son article « L'idée d'une contrefactualité contextuelle ». Dans cet article, Hunyadi critique la philosophie habermassienne en soutenant que l'opération « d'universalisation intégrale » mise de l'avant par l'auteur n'est pas accessible du point de vue des premières personnes. Hunyadi dévoile ainsi les dangers d'une idéalisation faite « dans le dos des acteurs » (Hunyadi 2009 : 333-334). Hunyadi critique l'assimilation entre les ressources contrefactuelles nécessaire à la critique morale et l'universalisme radical habermassien. Selon lui, l'opération d'universalisation que Habermas tire du décroisement provoqué par l'argumentation est, au final, « radicalement inaccessible » aux acteurs. Or, si le décroisement n'est plus immédiatement

Cette différence devient d'autant plus évidente lorsqu'on se penche sur le processus correctionnel lui-même. Lors d'un désaccord sur la vérité d'un état de choses, les acteurs tourneront d'abord leurs regards vers le monde objectif lui-même. Le désaccord concernera ainsi les interprétations qu'ils associent à ce monde supposé le même pour tous. Les choses sont différentes dans le cas d'un désaccord moral. Les restrictions que pourrait offrir un monde social idéalement projeté *semblent nécessiter un accord préalable sur l'existence d'un tel monde (comme idéal type)*. Or, puisque cet accord dépend d'une reconstruction possible seulement du point de vue du philosophe, c'est l'accès à — la disponibilité de — ces restrictions qui échappent aux acteurs ancrés dans le monde vécu. Cette indisponibilité crée un effet boule de neige : en n'ayant pas d'accès perceptuel direct aux restrictions d'un monde social idéalement projeté, c'est l'instance correctionnelle unique, *disponible du point de vue des acteurs*, que nous semblons perdre. En perdant cette instance, c'est le point d'appui permettant aux acteurs de se détacher du contexte épistémique local qui est problématisé. En perdant ce point d'appui, c'est le cognitivisme universaliste moral qui semble perdre ses éléments fondateurs.

Un argument similaire peut être formulé si l'on insiste sur « l'intuition réaliste » que nous avons introduite au chapitre précédent. Selon cette intuition, ce qui est tenu-pour-vrai par notre communauté linguistique n'est pas le dernier mot de l'affaire. L'intuition réaliste suggère que nous fonctionnons avec un concept de vérité qui a une connotation ontologique et qui se dévoile à travers une référence unique à une réalité extérieure semblable pour tous. En d'autres termes, nous pouvons dire que c'est l'intuition réaliste qui nous pousse à postuler une différence conceptuelle entre le concept de vérité et celui de croyance justifiée (ou de tenue-pour-vrai), la croyance étant ce qui ressort de nos processus de justification toujours contextuels, la vérité étant cette caractéristique inaliénable qui s'impose à nous indépendamment de nos autres croyances.

universalisant, « c'est le sens même de ce que le point de vue moral veut dire » qui doit être repensé. Du moins, c'est le cognitivisme universaliste qui est problématisé.

Les remarques du chapitre précédent concernant les restrictions d'un monde *physique* supposé indépendant nous mènent à une intuition réaliste. C'est la disponibilité perceptuelle directe de ce monde qui nous met sur le chemin d'une distinction forte entre vérité et justification. Si l'on voulait un équivalent du monde objectif, il nous faudrait une instance pouvant simuler cette résistance et, ainsi, fournir un remplacement à l'intuition réaliste. Cette instance semble tout à fait nécessaire à l'affirmation voulant que «le repère d'un monde social idéalement projeté (...) peut constituer, pour la solution supposée raisonnable des conflits d'action d'ordre moral, l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif, qui ici font défaut» (Habermas 2001 : 227).

Or, c'est bien notre hypothèse, le repère d'un monde social idéalement projeté ne permet pas l'établissement d'une intuition « morale » de ce type. Habermas n'explique jamais comment l'on peut parler d'une « intuition » réaliste en morale si celle-ci ne peut être mise au jour que *réflexivement* ? Peirce remarque que, quand nous percevons quelque chose dans l'expérience immédiate, nous le percevons toujours comme quelque chose d'externe ; quelque chose qui est hors de nous. C'est ici que se marie la dimension de « firstness » et « secondness » de l'expérience perceptuelle ; un point de jonction qui constitue l'intuition de base de toute forme de réalisme. Or, si les restrictions qu'impose un monde social idéalement projeté dépendent d'une reconstruction réflexive, qu'est-ce qui permet aux acteurs de distinguer de manière stricte les concepts de validité et de justification ? La nouvelle analogie de Habermas ne semble pas répondre complètement à cette question. Encore une fois, c'est l'échec du rétablissement d'une connotation ontologique du point de vue des acteurs engagés dans des pratiques de justifications morales qui rend problématique le détachement entre validité morale et contexte épistémique. Voilà pourquoi nous affirmons que la substitution que fait subir Habermas au monde objectif ne permet pas encore une analogie forte entre l'accord atteint dans une discussion sur la vérité d'un état de choses et sur la validité d'une norme morale. De ce point de vue, c'est l'interprétation habermassienne du sens déontologique des accords normatifs (et ainsi le caractère cognitif et universaliste qu'il accorde aux normes morales) qui doit être revue.

Selon nous, en problématisant l'analogie habermassienne entre validité et vérité, c'est le cognitivisme moral habermassien lui-même que nous refusons en l'état. L'entente argumentative sur les problèmes moraux — bien qu'elle soit effectivement gérée par des présupposés nécessaires — ne semble pas pouvoir prendre appui sur une instance lui permettant de dépasser son contexte justificatif. Notons bien que la conclusion du développement critique que nous proposons ici n'est pas que tout cognitivisme moral est *définitivement* inaccessible, *mais plutôt que la stratégie cognitiviste et universaliste habermassienne n'arrive pas à offrir, comme elle le prétend, une substitution à l'interprétation ontologique que l'on associe au monde physique* —, et ce, malgré l'intervention des idéalizations nécessaires aux processus argumentatifs.

Dès lors que nous nous distancions de l'analogie proposée par Habermas, que peut-on et doit-on dire sur les conflits moraux et leurs potentielles solutions? Plus précisément, qu'advient-il de la métaphore de la « construction » que développe Habermas dans son éthique? Est-il encore possible de dire quelque chose de philosophiquement intéressant sur les conflits moraux dès lors que l'on abandonne la recherche habermassienne de l'inconditionné? Dans les prochains chapitres, nous nous confronterons à ces questions en analysant l'approche évaluative proposée par le pragmatisme classique, et tout particulièrement par le philosophe John Dewey.

Conclusion

Nous avons entamé la rédaction de ce chapitre en insistant sur les concepts de « cognitivisme » et « d'universalisme » habermassiens. Le cognitivisme moral affirme que les prétentions à la validité sont susceptibles de vérité. À tout le moins, l'éthique de la discussion entend la justesse des normes morales de manière *analogue* à la vérité d'une proposition assertorique. Mais qu'est-ce qui assure cette analogie? Au cours de la période allant de 1983 à 1991, Habermas affirme que cette analogie est de nature épistémique (car, dans un cas comme dans l'autre, nous devons et pouvons fournir les meilleures raisons disponibles) en plus de reposer sur le principe « U » (un principe-passerelle, fondé transcendentalement, qui ne représente pas uniquement les croyances d'une société ou d'une époque déterminée) (4.1).

La deuxième section de ce chapitre fut divisée en deux. Nous avons d'abord expliqué en quoi la reformulation opérée par Habermas dans sa théorie de la vérité le pousse à reconsidérer son rapport au cognitivisme et à l'universalisme moral. Refusant maintenant de réduire la vérité assertorique à une propriété épistémique, Habermas intègre une assise réaliste forte à sa théorie épistémologique (lui permettant de rendre compte de notre intuition réaliste quant au monde extérieur). Ce faisant, Habermas s'aperçoit que son analogie entre vérité et validité doit être revue. L'auteur pose la question suivante : « si le concept de justesse perd l'appui, transcendant par rapport à la justification, que le concept de vérité doit à ses connotations ontologiques, la question se pose de savoir comment la prétention à la justesse peut conserver un tel aspect inconditionné » (Habermas 2001 : 226) (4.2.1). Afin de répondre à cette difficulté, Habermas revient sur son analogie initiale en tentant de montrer le rôle similaire que jouent le « repère d'un monde social idéalement projeté » et le monde physique (Habermas 2001 : 227). L'intuition de Habermas est que, étant donné les idéalizations nécessaires au discours argumenté, ce monde socialement projeté peut constituer « l'équivalent des restrictions imposées par le monde objectif » (Habermas 2001 : 227) (4.2.2).

Dans la section finale, nous avons suggéré que l'une des grandes performances philosophiques de Habermas est d'avoir remarqué le décroisement nécessaire à tout processus argumentatif. Dès lors que nous voulons régler un conflit en toute bonne foi et sans violence, nous devons accepter certaines idéalizations structurant ce type de discours. Nous avons soutenu que ce type d'approche est potentiellement compatible avec le pragmatisme classique. Néanmoins, comme nous le savons, Habermas suggère que ce décroisement nous mène vers une morale « indépendante de tout contexte ». C'est précisément ce dernier point qui semble davantage problématique d'un point de vue pragmatiste. Nous nous sommes donc demandé si un monde social inclusif projeté pouvait, comme l'affirme Habermas, offrir des restrictions *équivalentes* au monde physique (4.3.1). Notre critique s'est d'abord concentré sur la différence perceptuelle existant entre le monde physique et le monde idéal proposé par Habermas. Malgré le peu de détails que nous donne Habermas sur l'idée de « restrictions équivalentes », nous avons suggéré que le monde social inclusif projeté dans l'argumentation ne se manifeste pas sous le même mode perceptuel que le monde physique supposé indépendant. Pour

explicitement ce point, nous avons utilisé la métaphysique peircienne et suggéré que les acteurs n'ont jamais un rapport direct (via la catégorie de *secondness*) aux idéalizations argumentatives (et, spécifiquement, au monde social inclusif projeté). Nous avons ainsi soutenu que l'instance que propose Habermas pour faire une analogie avec la vérité assertorique ne permet pas de sauvegarder l'aspect inconditionné que nous associons à une prétention honorée dans l'argumentation *morale*. Étant donné la perte d'une instance d'autocorrection à connotation ontologique, ces remarques nous ont menés à soutenir que c'est le rapport au cognitivisme universaliste moral qui doit être repensé (4.3.2).

Dans les prochains chapitres, nous examinerons ce qu'il advient du cognitivisme moral dès lors que nous nous restreignons à une perspective dans laquelle aucune instance correctrice ne nous permet de faire un saut vers l'universalisme. Pour ce faire, nous nous tournerons vers une tradition philosophique qui semble fort bien placée pour répondre à ce défi : le pragmatisme classique. Plus précisément, nous nous pencherons sur la théorie évaluative que propose John Dewey dans l'ensemble de son œuvre.

Section II

Hypothèse philosophico-historique

Dans cette deuxième section — la section *philosophico-historique* — nous compléterons la transition conceptuelle entamée dans les quatre premiers chapitres en analysant ce que nous considérerons être le fondement de la normativité : *l'évaluation*. Plus précisément, nous présenterons, de manière originale, la théorie évaluative deweyenne à l'aide d'une étude de sa *théorie des modes d'expériences* (chapitre 5). Cela nous mènera à exposer certaines des caractéristiques essentielles de cette théorie, et ce, à partir de son rapport historique au positivisme logique (chapitre 6). Nous concluons cette deuxième section grâce à une thèse originale : *la philosophie évaluative de John Dewey constitue une forme précoce de constructivisme métaéthique*. Cette thèse dévoilera toute la pertinence de la théorie deweyenne pour la philosophie contemporaine (chapitre 7).

Chapitre 5

La théorie deweyenne de l'évaluation

Dans ce chapitre, nous compléterons la transition conceptuelle amorcée au cours des trois premiers chapitres de cette thèse : à savoir, celle menant des théories du point de vue moral — et en particulier de l'éthique de la discussion — au pragmatisme classique. L'enjeu de ce chapitre sera de présenter les grandes lignes de la théorie de l'évaluation que nous offre John Dewey tout au long de sa carrière. Afin d'éviter les dangers d'une analyse hâtive, il nous faudra justifier le choix de Dewey comme auteur pragmatiste principal : choix qui n'est pas sans conséquence pour le reste de cette thèse. Pour ce faire, nous insisterons sur la faiblesse conceptuelle des thèses évaluatives de Charles Sanders Peirce. Cela nous mènera à expliciter toute la richesse et la complexité des convictions épistémologiques de la théorie deweyenne. Nous insisterons sur le rapport étroit que l'auteur établit entre *expérience* et *évaluation*. D'ailleurs, un des éléments intéressants de notre présentation tient en sa forme spécifique : au lieu d'exposer conventionnellement la conception deweyenne de l'évaluation, nous l'aborderons à travers un cadre d'analyse spécifique : *la théorie deweyenne des modes d'expérience*.

Ce chapitre sera structuré de la manière suivante : dans la première section, nous introduirons la théorie de l'évaluation promue par Charles Sanders Peirce. Plus précisément, nous mettrons en relief certaines des principales limites de la conception proposée par le père du pragmatisme (5.1). Dans la deuxième section, nous présenterons ce qui nous servira de grille d'analyse pour tout le chapitre : la théorie deweyenne des modes d'expérience. Nous montrerons comment l'articulation entre expérience « première » et expérience « seconde » permet à Dewey de rester connecté aux points de vue des acteurs. Bien plus, ce concept bidimensionnel lui permet

d'expliquer comment l'on peut, grâce à la réflexion, rétablir la continuité de l'action quotidienne (5.2). Nous expliciterons ensuite la théorie de l'évaluation de John Dewey en insistant sur ses aspects les plus cruciaux. Nous introduirons ainsi la distinction centrale de cette théorie : celle entre *valuation* et *évaluation* (5.3). Il nous faudra ensuite montrer dans quelle mesure Dewey qualifie sa théorie de « scientifique ». Pour cela, nous introduirons le concept de « vérification expérimentale » en insistant sur le fait que toute évaluation vise à guider l'action (5.4). Finalement, afin de répondre à l'accusation répétée « d'instrumentalisme », nous exposerons la conception deweyenne du *continuum des moyens et des fins* (5.5).

5.1. L'évaluation chez Charles Sanders Peirce

Il semble peu problématique de soutenir que Charles Sanders Peirce est l'un des plus grands philosophes du 20^e siècle. Ses travaux en logique, en sémiotique et en épistémologie sont tout à fait avant-gardistes et restent aujourd'hui le sujet de nombreuses discussions philosophiques. Néanmoins, les vues *évaluatives* et *éthiques* de Peirce semblent, au mieux, embryonnaires. Une analyse de la littérature secondaire nous permet de confirmer cette affirmation. Kelly A. Parker, par exemple, soutient que : « value theory is the least developed area of Peirce's philosophy » (Parker 1999). Dans ce chapitre, notre visée ne sera pas de réfuter une telle observation. Nous soutiendrons, au contraire, que cette lecture est largement acceptée dans la littérature secondaire : Peirce a, au mieux, une conception sous-développée de l'évaluation et de l'éthique.

Dans son analyse de la philosophie éthico-morale de Peirce, Cheryl Misak introduit l'auteur en soutenant que : « [he] himself had only unhelpful things to say about ethics » (Misak 2002 : 66). Elle ajoute que : « Peirce (...) was no path-breaker in moral and political philosophy. He was even more enthusiastic than some (...) to downgrade the aspirations of moral and political inquiry. He argued that in 'vital matters' we should not aim at truth, but rather, we should simply follow instinct. The effect is a conservative upholding of the *status quo*, which suited Peirce's politics just fine. He did not, for instance, think slavery such a bad thing » (Misak 2000 : 48). James Liszka affirme, de manière similaire, que : « despite Peirce's apparently earnest study of ethical thinkers, he was never able to complete his own work on ethics in any systematic fashion. As in much of Peirce's work, in his writings on ethics, there are only sketches,

occasional remarks, differing—sometimes conflicting—drafts of material, fragments, and alternative terminologies » (Liszka 2012 : 46).

Afin d'être juste envers la position peircienne, il importe de comprendre que ces commentaires critiques se basent presque exclusivement sur des idées développées au cours de ce que ce nous pourrions appeler l'année « trouble » de Peirce : 1898. C'est au cours de cette année que Peirce est le plus critique — pour ne pas dire incisif — envers l'éthique et la théorie de l'évaluation. Il affirme, par exemple, que :

Ethics, then, even if not a positively dangerous study, as it sometimes proves, is as useless a science as can be conceived (...) Concerning matters of vital importance reasoning is at once an impertinence toward its subject matter and a treason against itself (Peirce CP 1.667-71).

Et ajoute:

Matters of vital importance must be left to sentiment, that is, to instinct (Peirce CP 1.637).

Ces deux passages proviennent des *Cambridge Lectures*; des conférences organisées par son collègue et ami William James. James voulait, par ces rencontres intellectuelles, aider Peirce dans sa situation économique précaire. Un regard sur l'arrière-plan historique de ces conférences nous permet de mieux comprendre l'attitude adoptée par Peirce. Deux choses méritent d'être soulignées.

Tout d'abord, il importe de noter que le sujet de ces conférences ne fut pas un choix personnel de Peirce, mais fut plutôt une demande de James lui-même (qui demanda à Peirce de parler de « sujets de vitalité importante » (*matters of a vitally important character*). Peirce fut visiblement irrité par cette demande et, comme l'observe Rosa Maria Calcaterra : « [it] is probably why there seems to be a calculated effort on his part to shock his audience » (Calcaterra 2012 : 102). Une deuxième raison du ton sévère des conférences de Cambridge provient sans doute de la situation académique malheureuse de Peirce. Confronté à une audience d'académiciens, le fait qu'on lui ait refusé, à maintes reprises, une position à Harvard (et partout ailleurs) a sans nul doute amplifié son sarcasme.

C'est pourquoi certains commentateurs — tels que Christopher Hookway et Cheryl Misak — s'entendent sur le fait que, au final, nous devons user de prudence dans notre interprétation des écrits de l'année trouble de Peirce. Misak, par exemple, affirme que : « these lectures are not the best place for discerning Peirce's considered view about science and vital matters » et conclut : « these remarks simply cannot be taken seriously » (Misak 2004: 163–164). D'ailleurs, quelques années plus tard, Peirce affirme qu'il regrette le ton utilisé dans les conférences de Cambridge et fournit une analyse beaucoup plus positive de ces questions. En 1903, par exemple, il soutient que :

Morality is far more objective than taste (...) It is true that the majority of writers on ethics in the past have made the root of morals subjective; but the best opinion is very plainly moving in the opposite direction (Peirce CP 2.156)

Néanmoins, Peirce n'a jamais offert, au court de sa longue et prolifique carrière, une analyse systématique de l'évaluation et de l'éthique. Devant une telle situation, les pragmatistes contemporains semblent devant deux options théoriques tout aussi intéressantes. Premièrement, ils peuvent approfondir l'analyse évaluative de Peirce en plongeant dans la richesse de son œuvre ; la visée étant de compléter ce que Peirce lui-même échoua à achever systématiquement. C'est précisément ce que les auteurs du livre *The Normative Thought of Charles S. Peirce* (2012) ont tenté d'accomplir (certains en utilisant sa conception de l'enquête, d'autres en utilisant sa sémiotique, d'autres encore en utilisant sa logique abductive). La seconde option est de quitter une analyse strictement peircienne afin de se diriger vers d'autres auteurs pragmatistes qui se sont engagés dans l'étude de l'évaluation de manière beaucoup plus sérieuse. Bien qu'aucune de ces deux options ne semble définitivement supérieure, notre choix théorique s'arrêtera néanmoins sur la deuxième option : une étude de l'un des étudiants les plus doués de Peirce : John Dewey.

5.2 L'évaluation par la théorie des modes d'expérience

En guise d'introduction à la philosophie évaluative de John Dewey — et, surtout, afin de présenter le cadre d'analyse qui sera le nôtre — il peut être intéressant et éclairant de commencer avec une petite histoire. De manière à célébrer le centième anniversaire de la naissance de John Dewey, au mois de décembre 1958 (donc six ans seulement après la

mort du philosophe originaire du Vermont), d'anciens collègues et amis se réunirent dans la maison de Corliss Lamont en vue de se remémorer certains faits marquants de la vie de l'auteur. Parmi les nombreuses histoires captivantes relatées par les participants, une mérite notre attention.

À la fin des années 1940, John Dewey et sa femme Roberta avaient l'habitude de passer l'été dans leur maison de campagne à Hubbards, en Nouvelle-Écosse au Canada ; un endroit tout à fait propice à la rédaction. À cette époque, Lamont mentionne que Dewey, poussé à la fois par ses critiques et ses collègues, travaillait sur un manuscrit résumant les grandes idées de son système philosophique : une œuvre synthétique visant à mettre en cohérence l'ensemble de ses thèses : démocratie, éducation, logique, épistémologie, éthique, politique, etc. Selon les dires de Lamont, à la fin de l'été 1940, le manuscrit était achevé au trois quarts. Le long chemin de retour de plus de 1400 kilomètres vers New York ne devait pas être de tout repos pour le vieux couple octogénaire. Sans doute épuisés à leur arrivée à leur appartement au coin de la 5^e Avenue et de la 97^e rue, un bâtiment luxueux donnant sur Central Park, ils laissèrent leurs bagages au porteur et montèrent à leur résidence. Quand le porteur arriva, Dewey parcourut avec inquiétude les colis, se tourna vers sa femme et s'exclama : « Mon Dieu, ma serviette n'est pas là ! ». Roberta descendit avec empressement dans le hall de l'édifice, mais il était trop tard : la serviette — et le manuscrit qu'elle contenait — avait disparu. N'ayant pas produit de copies carbone, l'on perdit ainsi ce qui était peut-être la plus grande œuvre de l'un des plus grands auteurs américains du XX^e siècle (Lamont 1959 : 50-51).

Réagissant à cette triste histoire, James Farell remarque avec justesse que l'ouvrage *Experience and Nature* (1925) nous offre un résumé assez complet de la philosophie deweyenne (une observation que l'on pourrait compléter en y ajoutant *The Quest for Certainty* et *Human Nature and Conduct*) (Lamont 1959 : 51). Dans ce qui suit, nous nous alions à Farell et affirmerons que *Experience and Nature* nous offre certaines des grandes clés méthodologiques du projet philosophique de l'auteur américain. C'est ce livre — et le concept « d'expérience » qu'il contient — qui nous servira de grille d'analyse à la théorie évaluative de Dewey.

Pour le dire de manière succincte, Dewey s'oppose à ce qu'il considère être une tendance lourde de la philosophie de son époque : *celle réduisant l'entièreté de l'expérience humaine à la seule expérience cognitive*. Comme le soutenait déjà William James quelques années auparavant, Dewey refuse d'opérer une réduction du concept *d'expérience* au concept de *connaissance*. Dewey soutient que : « what is really 'in' experience extends much further than that which at any time is *known* » (Dewey LW 1.27). L'auteur affirme que cette tendance à concevoir l'expérience *en général* comme une seule expérience *de connaissance* vient de cette propension philosophique de considérer l'inconnu comme un handicap à la réflexion : « from the standpoint of knowledge, objects must be distinct; their traits must be explicit; the vague and unrevealed is a limitation. Hence whenever the habit of identifying reality with the object of knowledge as such prevails, the obscure and vague are explained away » (Dewey LW 1.27, nous soulignons). Or, pour Dewey, l'élimination systématique « du vague et de l'obscur » a un coût qu'aucune théorie philosophique ne peut se permettre de payer. En traitant tous les objets de l'expérience comme des objets de connaissance, ce type de philosophie *évacue l'arrière-plan structurant l'acte même de cognition*. Pour le dire autrement, en ne traitant que de l'expérience cognitive, *on perd le contexte d'intelligibilité du phénomène que l'on souhaite connaître* : « knowledge that is ubiquitous, all-inclusive and all-monopolizing, ceases to have meaning in losing all context » (Dewey LW 1.29). Dewey affirme ainsi qu'une telle réduction constitue une méconnaissance du rôle que joue l'expérience dans le processus de cognition : *l'expérience cognitive ne prend son sens que sur le fond d'une expérience plus large*. Voilà pourquoi Dewey rejoint James en affirmant que l'acte de connaître : « concerns only a selected portion of the actual experience » (Dewey LW 1.25).

Afin de saisir toute la profondeur de la thèse deweyenne, il peut être intéressant de s'arrêter un instant sur le concept « d'expérience pure » développé par William James et ce, de manière à le comparer à ce que Dewey appelle « l'expérience première ». Dans son livre *Essay in Radical Empiricism* (1912), et en particulier dans le deuxième chapitre intitulé « Un monde d'expérience pure » (*A World of Pure Experience*), James distingue l'expérience « pure » de l'expérience « mentale » ou « objective ». Pour le dire succinctement, la visée de James est d'abord de mettre au jour la centralité de l'expérience « non consciente ». James s'oppose à l'idée d'une « conscience » — conçue

comme « un matériau spécial de l'être » (*special stuff or way of being*) — qui serait la condition de possibilité de la connaissance d'un objet perçu (James 2010 : 34). Voilà comment James veut jeter les bases d'un empirisme radical qui prend comme point de départ l'expérience pure : une expérience qu'il définit comme : « the immediate flux of life which furnishes the material to our later reflection with its conceptual categories » (James 2010 : 90). James formule sa propre thèse — une thèse qui sera l'une des grandes inspirations de Dewey — en insistant sur le caractère multidimensionnel de l'expérience (l'idée selon laquelle il y a différents *modes d'expérience*) : « the peculiarity of our experiences, that they not only are, but are known, which their 'conscious' quality is invoked to explain, is better explained by their relations—these relations themselves being experiences—to one another » (James 2010 : 34). Voilà pourquoi nous pourrions dire que l'empirisme radical de William James est avant tout une épistémologie de l'immanence de modes d'expérience.

Dewey reprend cette distinction que fournit James afin d'en faire une application élargie. Dans *Experience and Nature*, Dewey n'offre non pas une théorie épistémologique de l'expérience (qui réduirait notre rapport à l'expérience à la question de la connaissance), mais plutôt un naturalisme méthodologique qu'il appliquera à tous les domaines de la philosophie (épistémologie, éthique, politique, etc.). Cette théorie est précisément ce qui permet à Dewey de rester connecté au point de vue des acteurs. La base de ce naturalisme consiste en une distinction entre ce qu'il appelle l'expérience « première » et l'expérience « seconde ». À l'instar de ce qu'affirme James relativement à l'expérience pure, Dewey soutient que *l'expérience première est une expérience non-cognitive, ou, plus précisément, une expérience qui résulte d'un minimum de réflexion fortuite* (Dewey LW 1.15). L'expérience seconde, quant à elle, est une expérience *foncièrement réflexive*.

D'entrée de jeu, Dewey caractérise sa conception de l'expérience première comme un processus « d'agir-pâtir »¹ (*action and undergoing*) (Dewey LW 1.29). Une

¹ La traduction de l'expression « action and undergoing » par l'expression « agir-pâtir » est un choix curieux de la traductrice Joëlle Zask. Le concept « d'agir-pâtir » étant une expression ricoeurienne que l'on retrouve entre autres dans son article « La souffrance n'est pas la douleur » publié dans la revue *Autrement*, « Souffrances », no. 142, février 1994. Dans un certain sens, néanmoins, cette expression semble bien refléter ce que Dewey avait en tête. Voir aussi Hunyadi qui parle « d'action spontanée » (Hunyadi 2012 : 119).

telle caractérisation n'est pas anodine puisqu'elle met en lumière le fait que l'expérience première *n'est pas seulement de l'ordre du subi* (comme c'est le cas dans plusieurs systèmes philosophiques qui réduisent ce type d'expérience au domaine de la perception ou des sensations). Pour Dewey, et c'est sans doute l'un des points qui le distingue le plus de James, l'expérience première est aussi de l'ordre de *l'action* : elle comprend tout le domaine des actions quotidiennes, journalières, qui ne demandent qu'un « minimum de réflexion fortuite » : boire un café, ouvrir une porte, marcher dans la rue, etc. Ce qui caractérise ces actions, c'est qu'elles sont effectuées sans réflexion active et, pourtant, meublent tous les recoins de la vie quotidienne. Autrement dit, l'expérience première est une expérience qui n'est pas guidée par un désir ou une fin à atteindre. Comme le remarque Dewey : « a man who has started walking may continue walking from force of an acquired habit without continually interrupting his course of action to inquire what object is to be obtained at the next step. [This rudimentary example is] typical of much of human activity. Behavior is often so direct that no desires and ends intervene and no valuations take place. Only the requirements of a preconceived theory will lead to the conclusion that a hungry animal seeks food because it has formed an idea of an end-object to be reached or because it has evaluated that object in terms of a desire » (Dewey LW 13.221). On comprend donc que les « certitudes pratiques » — au sens où nous avons défini ce concept au troisième chapitre — appartiennent au domaine de l'expérience première. Puisqu'ils ne sont pas encore « saisis » par la réflexion, les objets qui composent cette expérience première sont qualifiés, par Dewey, comme grossiers, macroscopiques et bruts (*gross, macroscopic, crude*) (Dewey LW 1.15).

À cette expérience continue et non-réflexive, Dewey oppose l'expérience « seconde » ; l'expérience véritablement réflexive. Celle-ci surgit dès lors qu'un doute authentique envahit l'expérience première ; dès que la continuité de l'agir-pâtir est interrompue par une force déstabilisante. Comme nous l'avons vu, l'origine du doute n'a que peu d'importance ; l'interruption peut provenir du monde physique, de la réflexion, des processus d'interaction sociale, etc. Ce qui importe, c'est qu'une force vienne *déstabiliser l'action*. Lorsque les choses ne vont plus de soi, l'expérience première est *saisie réflexivement* par le sujet pensant de manière à ce que la situation problématique puisse être traitée en vue de sa résolution. L'expérience seconde transforme les objets

« bruts » de l'expérience première en objets « élaborés ». Cela permet à l'enquête d'aborder, en vue de la résoudre, la rupture de continuité. Dewey remarque que : « the objects of both science and philosophy obviously belong chiefly to the secondary and refined system » (Dewey LW 1.15). Voilà pourquoi nous pouvons affirmer, avec Dewey, que l'expérience seconde est, avant tout, du domaine de « l'enquête réfléchie » ou de « l'intelligence ».

Tout le problème reste néanmoins de savoir ce que cela change, pour un objet brut, de devenir un objet d'expérience seconde. La réponse donnée par Dewey dans *Experience and Nature* nous permet de comprendre toute la richesse que celui-ci accorde à la réflexion. Dewey affirme que la spécificité d'un objet second tient en sa capacité *de renouveler sa signification*. Plus précisément, le passage à l'expérience réflexive nous permet *d'enrichir le sens* de la parcelle d'expérience première que nous avons saisie. Comme l'affirme Dewey : « [objects attained in reflection] define or lay out a path by which return to experienced things is of such a sort that the meaning, the significant content, of what is experienced gains an enriched and expanded force because of the path or method by which it was reached » (Dewey LW 1.16). On retrouve ici l'intuition pragmatiste selon laquelle le but de la réflexion est d'atténuer l'irritation causée par un doute perturbant l'expérience première en traitant réflexivement les objets problématiques. Prenons un exemple pour illustrer ces considérations. Si notre clé se casse dans la serrure de notre porte, la continuité de l'action quotidienne — de l'expérience première — est rompue. La réflexion s'empare alors du problème (via un processus établissant fins et moyens) afin d'apaiser le doute initial. Supposons que nous appelons un serrurier et que celui-ci réussit à résoudre notre problème, l'expertise que nous acquérons dans le processus réflexif de résolution — trouver le numéro du serrurier, le rencontrer, le voir travailler — enrichit l'expérience première initiale. Si une situation similaire se reproduit à l'avenir, le doute qui surgira n'aura plus exactement la même texture puisque la nouvelle réflexion aura des points de références qui aideront sa conduite ; l'expérience première aura gagné en signification.

Évidemment, on pourrait objecter qu'une qualification de l'expérience seconde en termes « d'enrichissement de signification » est insuffisante. Les véritables problèmes ont besoin de véritables solutions, non seulement d'une meilleure signification. Ce qui

résout le problème de la serrure, ce n'est pas un surcroît de signification, mais le fait que celle-ci est effectivement réparée. Dit autrement, la réflexion doit mener à de nouvelles habitudes ou à de nouvelles connaissances : bref, à un « impact pratique concret » comme nous l'avons dit au troisième chapitre. Dewey avait déjà saisi cette difficulté et, près de quinze ans après la publication de *Experience and Nature*, il amplifie sa thèse en affirmant que le passage par la réflexion doit provoquer un « changement existentiel de la situation » (*existential transformation*) (Dewey LW 12.161). Un changement « existentiel », c'est d'abord un changement pratique et effectif ; *un changement qui affecte la réalité*. Dewey veut ainsi éviter que le changement ne reste que conceptuel ou intellectuel (à la lumière d'une loi utopique n'ayant aucun effet pratique). Ainsi, en insistant sur le fait que l'enquête doit provoquer un « changement existentiel », Dewey se distancie d'une compréhension trop intellectualiste de l'enquête.

Dewey enrichit ses intuitions de manière à mettre au jour une autre dimension du concept d'expérience. Dewey prend au sérieux la définition de la méthode pragmatiste qu'offre James : « you must bring out of each word [and principle] its practical cash-value, set it at work within the stream of your experience » (James 1987 : 509). En fait, Dewey pousse la réflexion de James jusqu'à sa conclusion logique. L'auteur affirme : « test and verification of the [secondary objects] is secured only by *return* to things of crude or macroscopic experience » (Dewey LW 1.16, nous soulignons). Dewey soutient ainsi que la méthode scientifique — en plus de mettre en œuvre l'expérience réflexive et de s'y référer constamment à titre de test — *doit permettre le moment du « retour » à l'expérience première*. Dewey veut s'assurer que le résultat de la réflexion, bien que contrôlé par l'expérience, ne puisse être *isolé* ou *autonome*. Un concept philosophique comme celui « d'Être », par exemple, peut bien sûr servir à la réflexion, mais ne doit jamais être considéré comme un élément indépendant de l'expérience première. Les objets du raisonnement — que nous testons continuellement dans l'expérience — doivent toujours être réintégrés dans le flux de l'expérience première afin que ceux-ci croissent en signification.

Dans ce qui suit, nous entamerons une analyse de la conception deweyenne de l'évaluation, et ce, à partir de la conception de l'expérience que nous venons de présenter. Pour ce faire, nous suivrons l'analyse que fait Dewey du processus de

formation des valeurs. Ce sont les textes matures de Dewey sur le sujet qui nous serviront de ligne directrice. L'idée guidant l'approche de Dewey est, en fait, toute simple : afin de bien saisir la teneur du processus évaluatif, nous nous devons « de remettre les énoncés moraux et les jugements dans leur contexte expérientiel, c'est-à-dire dans la situation complète dont ils font partie » (Bidey, Quéré & Truc 2011 : 15). L'idée sera à la fois d'analyser la genèse expérientielle de nos valeurs et le rôle de l'expérience réflexive et du doute dans le processus de formation et de transformation des valeurs.

5.3 Appréciation directe et évaluation réflexive

Force est de constater que Dewey s'est intéressé à la question de l'évaluation tout au long de sa carrière. De ses écrits de jeunesse sur l'éthique (au début des années 1890) jusqu'à la toute fin de sa carrière académique (à la fin des années 1940), Dewey a constamment tenté de définir la nature de l'acte évaluatif. Voici une liste non exhaustive de ses travaux sur la valuation :

- 1913 : "The Problem of Value", *Journal of Philosophy*
- 1915: "The Logic of Judgments of Practice", *Journal of Philosophy*
- 1916: "Educational Values", in *Democracy and Education*
- 1918: "The Object of Valuation", *Journal of Philosophy*
- 1922: "Valuation and Experimental Knowledge", *The Philosophical Review*
- 1925: "Value, Objective Reference and Criticism", *The Philosophical Review*
- 1925: "Existence, Value and Criticism", in *Experience and Nature*
- 1938: "Judgments of Practice: Evaluation", in *Logic*
- 1939: "Theory of Valuation", *International Encyclopedia of Unified Science*
- 1943a (June): "Valuation Judgments and Immediate Quality", *Journal of Philosophy*
- 1943b (September): "Further as to Valuation as Judgment", *Journal of Philosophy*
- 1944 (August): "Some Question About Value", *Journal of Philosophy*
- 1949: "The Field of Value" in *Value: a Cooperative Inquiry* (Columbia)

Bien que nous tenterons de faire valoir l'ensemble de ces thèses, nous porterons une attention spéciale aux écrits tardifs de Dewey — et en particulier « Theory of valuation » (1939) et « Some Questions about Value » (1944). La théorie de la formation des valeurs proposée par Dewey vise à rendre compte de deux phénomènes distincts, mais complémentaires : le processus d'appréciation directe des objets et des événements (ce que nous appellerons la *valuation*²) et la prise en compte réflexive de ces appréciations

² Notons, d'entrée de jeu, que Dewey utilise le terme « valuation » pour qualifier l'ensemble du processus de formation des valeurs (appréciation directe et enquête réfléchie). Dans cette section, nous préférons

en vue de la formation réfléchie des valeurs (ce que nous appellerons *l'évaluation*). Dans ce qui suit, nous tenterons de mettre au jour la connexion existant entre la valuation (un phénomène propre à l'expérience première), et l'évaluation (un phénomène propre à l'expérience seconde). L'un des buts avoués de Dewey, est d'en finir avec les théories évaluatives qui *confondent* appréciation directe et évaluation réflexive. L'auteur affirme que l'un des grands problèmes des théories contemporaines concernant la formation des valeurs consiste à isoler les objets de l'intellect du domaine des valeurs et à isoler les objets de valeurs de l'intellect. Dewey remarque que : « [this error is to isolate] the subject-matter of intellect from the scope of values and valuations, [and to isolate] the subject-matter of esthetic contemplation and immediate enjoyment from judgment » (Dewey LW 1.304). Comme nous l'avons montré dans la section précédente, l'approche méthodologique de Dewey met en évidence différents modes d'expérience. Comme l'auteur le note lui-même, sa méthode vise à considérer des situations existentielles spécifiques, et à observer ce qui s'y joue : « we are led instead to evocation of specifiable existential situations and to observation of what takes place in them » (Dewey LW 13.203). C'est l'analyse deweyenne de la formation des valeurs découlant de cette perspective méthodologique que nous examinerons maintenant.

5.3.1 La valuation comme appréciation directe des phénomènes

Afin de rendre compte de la globalité de notre expérience évaluative, Dewey porte son attention sur ce qu'il considère être l'un des traits les plus fondamentaux de l'existence humaine : *l'appréciation et la dépréciation directe*. Ce trait humain, constitutif de ce que nous avons appelé *l'expérience première*, nous l'appellerons la « valuation ». L'acte de valuation consiste en une *appréciation positive ou négative immédiate* du monde qui nous entoure – c'est-à-dire, une appréciation qui se fait *sans saisie réflexive*. Ces appréciations premières correspondent, pour Dewey, *au fait de priser (prizing)* (Dewey LW 15.103). L'auteur décrit ces appréciations immédiates comme relevant de ce que nous appellerons notre *sensibilité appréciative* (que celles-ci soient esthétiques, morales, etc.). Cette sensibilité non-relationnelle, Dewey en parle aussi sous les appellations de « désirs » et de « goûts » immédiats (avec tout ce que ces termes ont d'idiosyncrasique) ; elles sont des « *de facto valuing* ». Comme le remarquent Alexandra Bidet, Louis Quéré

utiliser les termes « valuation » et « valuer » pour décrire ce phénomène d'appréciation directe relevant de notre sensibilité appréciative.

et Gérôme Truc, en leur sens premier, « [les valeurs] émergent comme les résultats d'une appréciation/dépréciation directe des qualités immédiates d'une situation, d'un évènement ou d'un objet » (Bidet, Quéré & Truc 2011 : 21).

Puisqu'elle relève de l'expérience première, l'appréciation directe ne peut être qualifiée comme étant *totale*ment non-réflexive. Dewey soutient que l'acte de *priser* ou de *mépriser* comporte déjà un « élément intellectuel ». C'est-à-dire qu'il y a, dans tout processus de valuation un acte de reconnaissance. Dans son article « Some Questions about Valeur » (1944), il remarque que : « there is in direct valuing an element of recognition of the properties of the thing or person valued as ground for prizing, esteeming, desiring, liking, etc. » (Dewey LW 15.105). Bref, le processus de valuation fait toujours intervenir un minimum de réflexion fortuite : précisément, l'identification de propriétés, propres au phénomène valué, sur lesquelles nous portons notre appréciation.

Prenons un exemple de valuation directe donné par Wendell T. Bush, l'un des plus grands interlocuteurs de Dewey sur le sujet (un exemple que Dewey reprend lui-même plusieurs fois) : « the city of Syracuse (New York) has a very beautiful institution. The state fair is held there every autumn, and on the evening of the last day there is a parade of all the city's children. The people of Syracuse regard this parade with an almost passionate affection » (Bush 1918 : 95). Comme l'explique Dewey, l'appréciation d'une telle situation peut être à la source d'un désir immédiat (ici, regarder et applaudir la parade). Puisque cette appréciation demande la reconnaissance de certaines propriétés d'un évènement global (l'origine de l'appréciation), elle contient un soubassement réflexif. Néanmoins, on peut parler d'appréciation *directe* — découlant de l'expérience première —, car une réflexion plus approfondie sur l'évènement n'est pas impliquée dans cet acte de valuation. Dans notre cas, nous avons à faire à une valuation découlant d'une expérience où la réflexion n'est pas l'élément central. Rappelons-le, de telles valuations révèlent quelque chose de notre *sensibilité appréciative*. Comme l'affirme Dewey dans *Experience and Nature* : « immediate values occur wherever there is liking, interest, bias » (Dewey LW 1.320).

Dewey affirme que de tels actes de valuation directe sont constitutifs de la conduite humaine. Plus précisément, il soutient que *la valuation est une composante de toute expérience première*. Il ne serait pas erroné ici de parler de *présupposé ontologique* : pour Dewey *l'homme est un être de valuation*. C'est aussi ce que remarquent Bidet, Quéré et Truc lorsqu'ils affirment que « la valeur est, pour Dewey, une composante de toute expérience immédiate : ce qui est, ou ce qui arrive, nous plaît ou nous déplaît. Nous attachons une certaine valeur ou une certaine importance aux objets, aux événements, aux situations et aux personnes ; nous les apprécions ou les détestons ; nous éprouvons à leur égard de l'attrait ou de la répulsion, de l'inclination ou de l'aversion, etc. » (Bidet, Quéré & Truc 2011 : 24).

Il semble cependant évident que nous ne concevons généralement pas nos « valeurs » les plus fortes comme des concepts qui relèvent *uniquement* de l'appréciation directe. Dans bien des cas, ces objets auxquels nous attribuons de la valeur ont un caractère beaucoup moins volatile ; nous y sommes véritablement attachés et nous sommes prêts à les défendre. Pensons, par exemple, aux concepts de liberté et d'égalité auxquels nous semblons accorder une importance qui dépasse celle que nous accordons à nos appréciations directes. C'est précisément cette intuition qui est à la base de la seconde partie de la théorie deweyenne : l'évaluation.

5.3.2 L'évaluation comme analyse réflexive des valeurs premières

Il semble donc que ces objets auxquels nous tenons le plus puissent difficilement être réduits à leur origine dans l'appréciation directe. Comme le remarque Dewey, le véritable acte d'attribution de valeur semble plutôt être le résultat d'un *processus réfléchi* qui ne se réduit pas à la seule sensibilité appréciative. Ce détour par l'expérience seconde que peuvent faire nos valuations — l'expérience réfléchie — Dewey l'appelle « l'évaluation ». Pour le dire succinctement, *l'évaluation est la saisie réflexive de nos appréciations directes*. Dewey trace ainsi un lien fort entre nos valuations et nos évaluations. En bon pragmatiste — et comme nous l'avons montré en décrivant sa conception des modes d'expérience —, Dewey affirme que c'est le *doute* — qui se présente à nous comme *force déstabilisante* — qui lie l'appréciation directe et l'évaluation réflexive. Cette transition par le doute s'opère *dès lors que nous nous demandons si nos appréciations et nos dépréciations directes méritent le statut que nous*

leur accordons. Dans « The Objects of Valuation » (1918), Dewey nous dit que : « sometimes every immediate or intrinsic good goes back on us. We do not confront any indubitable good. We are in the dark as to what we *should* regard with passionate esteem; we are beginning to suspect that something which we prized unquestioningly and directly in the past is no longer worth our while, because of some growth on our part or some change in conditions (...) [Then] we attempt to further by means of deliberation the production of such a good. We search in order to form an estimate of what would be the good of the situation if we could attain it » (Dewey MW 11.7). Comme le souligne Dewey, il est toujours possible de se poser la question de savoir si des choses que nous tenions jusque-là en haute estime *devaient* réellement être considérées et traitées ainsi : « at times questions arise as to whether things previously highly esteemed (desired, liked, etc.) *should* be so viewed and treated? In the latter case, it would seem that reflective inquiry (deliberation) is engaged in for the sake of determining the value-status of the thing or person in question » (Dewey LW 15.105). Les valeurs premières ont donc cette capacité de devenir une provocation à l'enquête (*challenge to inquiry*) (Dewey LW 1.319). C'est ici qu'émergent nos perspectives *critiques* sur nos appréciations directes.

Ces observations permettent à Dewey de développer sa définition de l'évaluation : « [Evaluating or appraising] represents a more or less systematized development of what is already present in *prizing* » (Dewey LW 15.106). Une telle remarque est révélatrice. Elle montre déjà que, pour Dewey, *il n'y a aucune coupure logique ou ontologique entre nos appréciations immédiates et leur traitement réflexif*. La valuation et l'évaluation marquent donc une *différence d'accent* sur un même phénomène. Dewey affirme que : « the rhythmic succession of the two modes of perception [appreciation and criticism] suggests that the difference is one of emphasis, or degree » (Dewey LW 1.299). L'auteur veut ainsi montrer que l'appréciation immédiate et l'appréciation évaluative sont les deux facettes — les deux moments — d'un même processus : celui de la formation des valeurs.

À ce point de notre enquête, il importe de s'interroger sur ce que Dewey entend par « réflexion ». Nous savons que la réflexion a, chez Dewey, la potentialité de reconfigurer les appréciations directes (via un processus de renouvellement de

signification) en vue de la formation de valeurs. C'est sur la définition deweyenne de « l'acte réflexif » que nous devons maintenant porter notre attention. Pour le dire succinctement, Dewey décrit ce processus comme *la mise en relation de nos valuations avec tout type d'objets et d'évènements pertinents*. Comme le soulignent Bidet, Quéré et Truc : « lorsque l'on s'interroge sur la valeur de quelque chose, on l'appréhende ainsi sous l'aspect de ses relations avec d'autres choses. Tandis que la réflexion compare, examine des conditions, des implications, des relations moyens-fins, des causes et des conséquences, et fait des inférences, l'appréciation immédiate, quant à elle, met davantage en jeu une sensibilité esthétique, morale, intellectuelle, etc. » (Bidet, Quéré & Truc 2011 : 26-27). *Alors que l'appréciation directe value un phénomène uniquement à partir du contexte dans lequel il se présente à nous, l'évaluation étend cette analyse à tout type de considérations pertinentes*. Plus précisément, l'analyse réfléchie nous demande de mettre nos valuations en relation avec l'ensemble de nos autres appréciations directes, de nos valeurs réfléchies et de notre savoir. La mise en relation propre au processus d'évaluation nous permet ainsi l'accès à un point de vue plus éclairé sur nos appréciations directes.

De manière à expliciter ces observations, nous pouvons reconsidérer l'exemple de la parade offert par Bush et Dewey. L'idée de Dewey, toute simple, est que l'appréciation directe du défilé des enfants de la ville peut être reconsidérée dès lors que celle-ci est mise en relation avec d'autres éléments pertinents. Comme le remarque Dewey : « it is conceivable that some citizen of Syracuse who had habitually regarded the procession with passionate regard, might be led to question its worth. He might learn that a number of children had been made ill, or become seriously over-excited, or were becoming over-fond of display for sake of attracting attention to themselves. This would not alter what was past, his former liking, the fact that he *had* experienced an immediate, independent good. But it would lead him to a new act of valuation; he would seriously question whether he is henceforth to regard the parade with liking, hesitation or repugnance. He might attempt to use his judgment to come to a reasoned conclusion in the matter, and might then try to arrange so that the next parade would not involve these obnoxious features » (Dewey LW 11.8). Ce cas montre magnifiquement comment différents modes d'expérience s'articulent dans la formation de valeur. L'avantage de cette approche est évidemment de rendre justice à l'expérience non-réflexive tout en

montrant les fortes intrications entre l'appréciation immédiate et la formation de valeurs réfléchies.

La valuation et l'évaluation sont donc, pour Dewey, deux modes d'expérience distincts, bien qu'ontologiquement liés. Nous le comprenons, l'importance de cette différenciation apparaît avec force lorsque l'évaluation réflexive nous mène à configurer un phénomène en un sens qui diffère de l'appréciation initiale. Notre sensibilité esthétique pourrait, par exemple, être choquée à la vue d'une femme voilée ou d'un jeune homme fortement tatoué. Or, de telles dépréciations n'auront pas *nécessairement* une confirmation au niveau réflexif. Le choc dépréciatif initial pourrait très bien être amorti par le processus de mise en relations propre au passage à l'expérience seconde.

Voilà pourquoi nous pouvons affirmer, avec Dewey, que la formation des valeurs a un « double sens » : alors que l'acte de priser [*prizing*] met l'accent sur un événement défini avec tout ce que cette valuation a d'émotionnel, l'évaluation [*appraisal*], quant à elle a essentiellement trait à une propriété relationnelle des objets : « Valuation as *appraisal*, however, is primarily concerned with a relational property of objects » (Dewey LW 13.195). De manière plus générale, on reconnaît bien ici la méthode d'analyse propre à John Dewey :

When criticism and the critical attitude are legitimately distinguished from appreciation and taste, we are in the presence of one case of the constant rhythm of "perchings and flights" (to borrow James's terms), characteristic of alternate emphasis upon the immediate and mediate, the consummatory and instrumental, phases of all conscious experience (Dewey LW 1.299)

Si l'on veut saisir toute la profondeur de la théorie offerte par Dewey, nous devons comprendre la dialectique complexe qui existe entre nos valuations et évaluations. Notre sensibilité appréciative est façonnée par le passage en réflexion tout comme notre réflexion est façonnée par notre sensibilité appréciative. Une telle description permet de référer au phénomène de « retour » que nous avons décrit dans la section précédente : le passage en réflexion permet la réintégration de nos valeurs dans le flux de l'expérience première. Comme le soutient Dewey : « all knowing and effort to know starts from some belief, some received and asserted meaning which is a deposit of *prior experience*, personal and communal » (Dewey LW 1.320, nous soulignons). Voilà pourquoi Dewey

parle d'un *enrichissement mutuel* de l'appréciation directe et de la réflexion. Puisque, pour les pragmatistes, toute entreprise réflexive est connectée, d'une manière ou d'une autre, à l'expérience première, Dewey affirme que : « esthetic and moral criticism start from antecedent natural goods of contemplative enjoyment and social intercourse. Its purpose is to make it possible to like and choose knowingly and with meaning, instead of blindly. All criticism worthy of the title is but another name for that revealing discovery of conditions and consequences which enables liking, bias, interest to express themselves in responsible and informed ways instead of ignorantly and fatalistically » (Dewey LW 1.321).

5.4 Le caractère « scientifique » de la théorie évaluative deweyenne

Nous avons défini, dans ce qui précède, l'évaluation comme la *saisie réflexive de nos appréciations et dépréciations directes*. Rappelons-le, l'idée développée par Dewey consiste à expliquer le traitement réflexif de notre *sensibilité appréciative* en termes d'une évaluation du *mérite* de nos appréciations. Pour ce faire, il nous faut mettre en relation nos appréciations avec tout type de considérations pertinentes. Dans la section que nous amorçons maintenant, nous nous pencherons plus profondément sur le processus d'évaluation en insistant sur son arrière-plan métaéthique. Plus précisément, nous tenterons d'expliquer pourquoi et comment Dewey qualifie sa théorie de la valuation de « scientifique ». Nous porterons ainsi notre attention sur l'idée d'une « vérification expérimentale » de nos évaluations.

Il importe de remarquer, à la lumière de la section précédente, que Dewey a souvent tendance à nous offrir une théorie de *l'acte évaluatif* avant de nous offrir une théorie sur *la nature des valeurs*. Comme le remarque Dewey en 1918 : « I intentionally put to one side the question of the nature of value » (Dewey MW 11.3). Dans ses premiers écrits sur le sujet, l'auteur fait la supposition suivante : « [it is] theoretically possible to distinguish the logical or formal aspect of valuation from the nature of value in the same way in which it is possible to distinguish the logical form of, say, a descriptive judgment from the particular subject-matter described » (Dewey MW 11.3). C'est donc, pour Dewey, l'acte évaluatif lui-même qui doit retenir notre attention.

Pour ce faire, il est intéressant d'examiner les premiers écrits systématiques de Dewey concernant l'évaluation. Le philosophe du Vermont trace les premiers jalons de sa théorie dès 1915 dans un article intitulé « The Logic of Judgments of Practice ». Notons, d'entrée de jeu, que Dewey pose une équivalence théorique entre « jugements pratiques » et « évaluations ». Dewey utilise même le terme « jugement-de-valuation » (*valuation-judgment*) pour décrire ce processus réflexif visant à orienter les décisions concernant ce qu'il faut faire et les moyens à employer pour le faire : « the judgment of what is to be done implies, as we have just seen, a statement of what the given facts of the situation are, taken as indications of the course to pursue and of the means to be employed in its pursuit » (Dewey MW 8.20). Bref, il y a une similarité sémantique, chez Dewey, entre *jugement-de-valuation*, *évaluation réflexive* et *enquête évaluative*.

Cette similarité est mise en évidence par l'hypothèse deweyenne selon laquelle nos jugements-de-valuation ont un caractère « scientifique ». Comme le note S. Morris Eames : « [Dewey] maintained that his theory of valuation is a 'special case' of his general method of inquiry » (Eames 2002 : 41). Tout au long de son œuvre, Dewey suggère que l'évaluation est une forme spécifique d'enquête. Plus précisément, l'évaluation est qualifiée par l'auteur de « cas spécial » de sa théorie de l'enquête (Dewey LW 15.70). Cela signifie que, pour Dewey, les jugements-de-valuation (les jugements pratiques) ne sont pas méthodologiquement différents des jugements scientifiques (Dewey LW 16.356). C'est précisément la portée philosophique de cette affirmation controversée que nous devons maintenant expliciter.

Si nous admettons que l'analyse deweyenne est, avant tout chose, orientée vers *l'acte* consistant à évaluer les phénomènes qui nous entourent, l'on se doit d'interroger la consistance exacte de cet acte. D'abord et avant tout, la fonction de l'évaluation est de *guider l'action*. Dans « Theory of Valuation », Dewey affirme que l'évaluation énonce : « a rule for determination of an act to be performed, its reference being to the future and not to something already accomplished or done ». (Dewey LW 13.209). Comme nous le verrons au prochain chapitre, c'est précisément sur ce lien avec la conduite humaine que Dewey s'appuie afin de s'opposer à la méthodologie propre à une théorie populaire de son époque : *l'émotivisme* (promu par certains positivistes logiques). Selon l'auteur, le fait même que les évaluations soient des *anticipations d'actions futures* montre qu'elles

sont des « moyens en vue d'une fin » (*means to ends*); et non la seule expression d'émotions (Dewey LW 13.211).

Cette idée est cruciale à l'entreprise explicative de Dewey. Un court exemple peut nous permettre de mettre au jour son intuition. Supposons que monsieur Smith déteste attacher sa ceinture de sécurité lorsqu'il conduit (appréciation directe) et juge, à partir de son expérience sur la route, qu'il n'y a aucune nécessité de le faire (évaluation réflexive). Son évaluation le pousse à conduire sans ceinture de sécurité. Dans ce cas, il semble effectivement y avoir une relation entre évaluation et action. Or, confronté à un ami qui le conjure de modifier son habitude d'action, monsieur Smith donne la justification suivante : ayant un intérêt pour sa sécurité et sa santé (on postule que monsieur Smith est raisonnable), il affirme agir comme il agit, car il juge que sa conduite automobile est prudente et que les routes qu'il emprunte ne sont pas spécialement dangereuses (p. ex. des routes de campagnes). Il ne voit pas la nécessité de s'attacher, étant donné l'absence quasi totale de danger, et préfère éviter l'inconfort causé par la ceinture. Selon Dewey, ce sont précisément de telles évaluations qui sont sujettes à une forme spécifique d'enquête scientifique (une position qui le place en opposition forte avec le Peirce de 1898).

La clé de la position deweyenne est d'affirmer que nos évaluations peuvent être expérimentées. Dès 1915, dans l'un de ses premiers articles systématiques sur l'évaluation, Dewey défend l'argument suivant : « if something were done, then certain consequences would follow, *which would be liked or valued* » (Anderson 2014 : section 2). Dewey insiste ici sur le fait que nous évaluons constamment le *résultat* de nos évaluations. Et c'est précisément cette polarité existant entre nos évaluations et le résultat pratique de leur expérimentation qui permet à Dewey de parler d'une « vérification expérimentale » de nos jugements de valeur (une sorte de vérification *a posteriori* qui nous permet de confirmer — ou d'infirmer — notre conduite). Ainsi, chez Dewey, le caractère « scientifique » ou « expérimental » de nos évaluations se trouve dans la possible *adéquation* entre la visée de nos évaluations et leurs impacts concrets (d'où l'idée deweyenne selon laquelle la validité d'un jugement de valeur ne peut être établie qu'*a posteriori*, cf. chapitre 9). Dewey résume clairement ce point dans « Theory of Valuation » :

There is always some observation of the *outcome attained* in comparison and contrast with that intended, such that the comparison throws light upon the actual fitness of the things employed as means. It thus makes possible a better judgment in the future as to their fitness and usefulness. On the basis of such observations certain modes of conduct are adjudged silly, imprudent, or unwise, and other modes of conduct sensible, prudent, or wise, the discrimination being made upon the basis of the validity of the estimates reached about the relation of things as means to the end or consequence actually reached (Dewey LW 13.211-212)

Considérons notre exemple à la lumière de ces observations. Selon Dewey, l'évaluation de monsieur Smith peut être vérifiée via l'adéquation potentielle entre la visée initiale de celle-ci et ses impacts pratiques effectifs (impacts découlant d'un processus d'expérimentation). Si, par malheur, monsieur Smith fait un accident et se blesse, nous aurons à notre disposition une raison forte pour mettre en doute certains éléments de son évaluation initiale. L'expérience nous fournirait des raisons pour reconsidérer ce à quoi monsieur Smith a initialement attribué de la valeur.

Bien évidemment, ce que Dewey entend par *vérification expérimentale* n'a pas à atteindre ce niveau de tragédie pour qu'elle se solde par une réévaluation. Monsieur Smith pourrait simplement éviter de justesse un accident. Bien plus, « expérimenter » pourrait très bien vouloir dire, dans notre cas, que monsieur Smith se verrait confronter à de nouvelles statistiques sur les conséquences de ne pas porter la ceinture de sécurité. Un ami pourrait lui donner de l'information quant à la gravité des accidents de voiture sur les routes de campagnes qui pourrait le mener à reconsidérer son jugement.

À ce point de notre analyse, néanmoins, il peut sembler difficile de discerner le caractère « innovant » de l'approche deweyenne. Bien plus, cette conception de l'évaluation peut même paraître incomplète sous plusieurs aspects. La théorie proposée par Dewey semble d'abord mettre l'accent sur les *moyens adéquats* permettant le rétablissement d'une situation problématique. Or, à partir de ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, *Dewey semble muet sur la question de savoir quelles fins nous devrions viser*. Sans sous-estimer l'importance des moyens choisis, ne pourrait-on pas affirmer que la véritable question pratique — celle qui devrait être au cœur de nos

approches évaluatives — concerne, non pas le choix de moyens, mais précisément celui des fins ?

Il est intéressant de remarquer — comme nous le verrons dans la section suivante — que cette critique fut formulée par des auteurs contemporains à Dewey. Selon cette objection, l'approche proposée par Dewey réduit le concept de « valeur » à sa seule dimension *instrumentale* : la valeur d'une évaluation semble confinée à l'utilité (ou l'efficacité) des moyens permettant d'atteindre une fin-en-vue. Selon ces auteurs, il n'y a aucun véritable intérêt philosophique à analyser les impacts pratiques de nos évaluations. La raison en est que, de ce point de vue, si les moyens choisis ne sont pas adéquats, il faut simplement en adopter de nouveaux ; *la fin-en-vue restant, elle, intouchée*. Bref, selon cette critique, la question évaluative par excellence devrait plutôt être celle du *choix des fins*. Voilà pourquoi, de manière à montrer le caractère stimulant de l'approche deweyenne, il nous faut considérer une thèse importante à sa théorie évaluative : *le continuum des moyens et des fins (the continuum of ends and means)*.

5.5 Le *continuum* des moyens et des fins

Dès le mois de mai 1918, dans un article écrit en réponse aux objections de son article de 1915 sur les jugements pratiques, Dewey répond à l'accusation d'instrumentalisme dirigée contre lui. Il affirme que, dans une théorie de l'évaluation : « instrumentalism is not so much insufficient as grossly impertinent, irrelevant » (Dewey MW 11.6). Afin de bien saisir la position de Dewey — qui peut sembler à première vue contradictoire — nous commencerons par considérer la discussion qu'il a menée, en 1918, avec Wendell T. Bush.

Dans son article « Value and Causality » publié en février 1918 dans *Journal of Philosophy*, Bush soutient que, au final, pour Dewey : « value occurs when we face the question, What things or methods have the value of utility under the circumstances? » (Bush 1918 : 95). Comme nous l'avons déjà remarqué, il semble effectivement possible d'affirmer que la réflexion deweyenne se limite parfois à une recherche de moyens adéquats pour l'atteinte d'une fin-en-vue (d'une évaluation établie). Les moyens ne sont-ils pas conçus, dans sa théorie, comme des instruments que nous jugeons selon leur utilité pratique ?

Cette accusation semble stupéfiante Dewey. Devant une telle interprétation de son propos, le philosophe du Vermont affirme : « just here is where I entirely failed to make myself comprehensible to Mr. Bush » (Dewey MW 11.6). Ce sont les raisons justifiant l'étonnement de Dewey qui doivent attirer notre attention. Dewey réplique en deux temps aux accusations de Bush : d'abord dans une réponse succincte datant de mai 1918, et, ensuite, de manière plus élaborée dans son article de 1939.

Dans un court article de *Journal of Philosophy*, publié quatre mois seulement après l'article de Bush, Dewey soutient que « l'obscurité » de son propos découle, entre autres, d'une confusion autour de la notion de « pratique ». Afin de clarifier son intention initiale, Dewey soutient que :

The emphasis was put not upon the instrumental, but upon the *experimental* character of valuations. It may well be that the primary linguistic connotation of the term "practical" is useful; unfortunately we have no unambiguous words in this connection. But I tried to make it clear that by "practical" I meant *what* is to be done, rather than *how* to accomplish something already given as a satisfactory end. *Judgments about means, so far as they do not themselves enter into judgment about the constitution of an end or good are, I should say, technical rather than practical* (Dewey MW 11.7, nous soulignons)

Dewey expose, déjà dans ce passage, l'une des caractéristiques principales de sa théorie de l'évaluation. Il la qualifie de « pratique » au sens où la question de l'établissement des moyens adéquats *ne peut être posée sans la question plus substantielle concernant ce que nous visons à accomplir*. C'est précisément cette intuition que Dewey traite de manière systématique — vingt ans plus tard — dans « Theory of Valuation ». Dans ce texte important, John Dewey revient, une fois de plus, sur l'accusation proférée par Bush. Selon Dewey, un tel reproche — tout comme l'instrumentalisme lui-même — est porteur d'une importante erreur : *elle distingue hâtivement moyens et fins*. Du point de vue de Dewey, une telle séparation est hautement problématique. Selon l'auteur, la détermination d'une fin à suivre implique *toujours déjà* des considérations sur les moyens disponibles pour y arriver ; tout comme la détermination d'un moyen implique toujours déjà des considérations sur la fin visée. Cette thèse, Dewey l'appelle « le continuum des moyens et des fins » (*the means-ends continuity thesis*) (Dewey LW 13.226 et ss.). Dewey exprime cette thèse dans le passage suivant :

The *value* of enjoyment of an object as an attained end is a value of something which in being an end—an outcome—stands in relation to the means of which it is the consequence (Dewey LW 13.227)

Dewey nous dit que nous ne pouvons donner de la valeur à une fin — à un objet ou à un phénomène — que si nous la mettons en relation avec les moyens disponibles pour l'atteindre. Afin de bien comprendre cette affirmation, nous devons nous souvenir que Dewey conçoit l'évaluation comme un guide pour l'action *dans un contexte particulier*. Cela implique que toutes nos évaluations visent à résoudre « un besoin, un déficit [ou] un conflit ». Il affirme que : « until there is actual or threatened shock and disturbance of a situation, there is a green light to go ahead in immediate act—overt action » (Dewey LW 13.239). Selon Dewey, évaluer, c'est toujours prendre les concepts de « moyen » et de « fin » conjointement à travers l'émergence d'un doute. Pour prendre l'exemple de Dewey lui-même, si j'ai faim et que j'évalue différentes possibilités de repas, je ne peux pas déconnecter la fin choisie (ici un repas particulier) des moyens nécessaires pour y arriver. Si la seule méthode que je connais pour déguster du porc rôti est de brûler la porcherie dans laquelle se trouve l'animal que je désire, l'absurdité de mon action deviendra évidente. Dewey soutient que : « only when the end attained is estimated in terms of the means employed—the building and burning-down of houses in comparison with other available means by which the desired result in view might be attained—is there anything absurd or unreasonable about the method employed » (Dewey LW 13.227). Pour Dewey, bref, il est toujours impossible de déconnecter fins et moyens. L'accusation d'instrumentalisme est ainsi mise en échec.

Mais ne pourrions-nous pas encore affirmer que cette réponse de Dewey rate la cible ? D'un point de vue éthique, ce que nous considérons être une « fin » dans l'exemple précédent, n'est pas l'idée de « manger du porc rôti » (bien que nous pouvons effectivement donner de la valeur à une telle action), mais plutôt la fin « finale » ou « intrinsèque » qui consiste à « se nourrir », et, peut-être de manière encore plus importante, son corollaire qui est la « santé ». Notre évaluation de la santé n'est-elle pas indépendante des moyens nous permettant d'y parvenir ?

Une étude attentive montre que Dewey n'est pas aveugle à cette objection renouvelée. Il affirme que : « at any given time an adult person in a social group has

certain ends which are so standardized by custom that they are taken for granted without examination, so that the only problems arising concern the best means for attaining them ». Mais Dewey continue son analyse en affirmant que « [those standardized ends are] more or less blank frameworks where the *nominal 'end'* sets limits within which *definite ends* will fall, the latter being determined by appraisal of things as means » (Dewey LW 13.229). Ainsi, la stratégie de Dewey est de minimiser le rôle de ce que certains philosophes appellent des « fins intrinsèques » et, bien sûr, de refuser tout type de perspective téléologique. Les fins « nominales » placent des limites, elles nous orientent dans nos choix, mais elles ne sont jamais « finales » au sens d'être inévitables ou nécessaires.

Ce point devient encore plus évident lorsque nous analysons comment ces fins « standardisées » émergent. Dewey affirme que :

Similar situations recur; desires and interests are carried over from one situation to another and progressively consolidated. A schedule of general ends results, the involved values being "abstract" in the sense of not being directly connected with any particular existing case but not in the sense of independence of all empirically existent cases. As with general ideas in the conduct of any natural science, these general ideas are used as intellectual instrumentalities in judgment of particular cases as the latter arise; *they are, in effect, tools that direct and facilitate examination of things in the concrete while they are also developed and tested by the results of their application in these cases* (Dewey LW 13.230, nous soulignons)

Ce dernier point est crucial : *les fins standardisées sont toujours le sujet de possibles modifications au long terme*. Or, c'est seulement lorsque celles-ci s'avèrent problématiques que nous devons les évaluer et les justifier explicitement. Dans le cas contraire, nous pouvons nous fier à elles sans hésitation.

Dans ses écrits tardifs sur la valeur (post-1938), Dewey se donne comme objectif de minimiser l'importance accordée aux fins standardisées dans l'évaluation. Du moins, nous pouvons affirmer que Dewey, en bon pragmatiste, ne voit aucun intérêt à réévaluer, ou même à justifier, de telles fins. Comme nous l'avons montré dans le troisième chapitre de cette thèse, cette intuition de Dewey concorde parfaitement avec un des principes centraux au pragmatisme classique : celui de *l'inertie doxastique*. Selon cette position — qui trouve son origine chez Peirce et qui connaît une grande postérité en épistémologie contemporaine —, nos croyances n'ont, *a priori*, aucun besoin de

justification. La nécessité de l'acte justificatif — tout comme celle de l'acte évaluatif — n'apparaît que lorsqu'un doute ou un conflit émerge par rapport à nos croyances. Nous l'avons vu, Charles Larmore, qui défend activement un tel principe, résume cette position ainsi : « ce qu'il faut justifier, ce ne sont pas des *croyances*, mais plutôt des *changements de croyances* » (Larmore 1993 : 90). De manière similaire, Dewey soutient que nos fins standardisées n'ont — du moins *a priori* — aucun besoin de justification. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que, contrairement à certaines accusations non fondées, nous trouvons dans les écrits de Dewey une théorie des fins complexe et avant-gardiste pour l'époque. Néanmoins, l'argument deweyen selon lequel sa théorie évaluative déjoue l'accusation d'instrumentalisme semble ne pas atteindre entièrement son but. Ne pourrions-nous pas suggérer que l'affirmation selon laquelle il est possible de réviser nos fins si les moyens disponibles sont trop coûteux ou s'ils nous font défaut — comme dans l'exemple du porc rôti — alimente davantage notre soupçon instrumental plutôt que de le calmer ? En quoi cette description du projet deweyen nous permet-elle de rompre avec l'idée que la valeur d'un objet ou d'un phénomène réside, d'abord et avant tout, dans sa capacité à être un instrument efficace ? Ce rapport à l'instrumentalisme — qui est peut-être la tension de l'œuvre évaluative de Dewey la plus difficile à résoudre — sera traité dans le huitième chapitre de cette thèse (voir section 8.2). Pour l'instant, nous approfondirons notre analyse de la théorie évaluative deweyenne grâce à une mise en contexte historique.

Conclusion

Afin de conclure ce chapitre, nous nous proposons, encore une fois, d'en résumer les grandes idées. Dans la première section, nous avons exposé l'étonnante faiblesse de l'analyse peircienne de la moralité. Malgré le génie incontesté de l'auteur, celui-ci n'a jamais été en mesure d'offrir une théorie méthodique de l'évaluation. Ce point est particulièrement évident dans les écrits de « l'année trouble » de Peirce, 1898. Même s'il est vrai que ces écrits ne rendent pas compte de la force intellectuelle de l'auteur, notre observation initiale s'avère inchangée : Peirce ne nous a malheureusement jamais offert de théorie évaluative systématique (5.1)

Devant ce constat théorique, notre réflexe fut de nous diriger vers un auteur pragmatiste qui a consacré une large partie de sa carrière académique à la notion

d'évaluation : John Dewey. Dans la deuxième section, nous avons donc présenté ce qui nous a servi de cadre d'analyse à la présentation de la théorie deweyenne : *sa théorie des modes d'expérience*. Selon cette théorie — qui est, en fait, une méthodologie —, l'expérience humaine ne se réduit pas à l'expérience cognitive. Bien au contraire, il nous faut distinguer entre deux modes d'expérience interreliés : l'expérience non-réflexive (ou expérience « première ») et l'expérience réflexive (ou expérience « seconde »). L'expérience première est une expérience continue qui est toujours liée à l'action. L'expérience seconde, quant à elle, naît d'un doute déstabilisant l'action et vise, par la réflexion, un rétablissement de la continuité de l'action. Il y a donc un rapport symbiotique entre ces deux expériences : c'est bien parce qu'un doute affecte l'expérience première que nous passons à l'expérience seconde. Bien plus, la réflexion nous permet un « retour » à l'expérience non-réflexive en apaisant le doute (5.2)

Ce sont ces observations concernant l'expérience qui nous ont permis d'aborder de manière originale la théorie deweyenne de l'évaluation. Celle-ci s'articule autour de deux notions : l'appréciation directe et l'évaluation réflexive. L'appréciation directe — ce qu'on a aussi appelé la « sensibilité appréciative » — est une appréciation qui se fait sans saisie réflexive. De telles appréciations correspondent à l'ensemble de réactions primaires que nous avons devant les multiples objets qui frappent nos sens. Néanmoins, Dewey remarque que nous ne considérerons généralement pas nos valeurs profondes comme résultant de la simple sensibilité. Voilà pourquoi Dewey ajoute à ce concept l'idée d'une *évaluation réflexive*. De telles évaluations apparaissent dès lors que nous nous demandons si nos appréciations initiales *méritent* véritablement le statut de valeur. De manière à clarifier ce point, il a fallu insister sur la définition que donne Dewey de la « réflexion » ; à savoir, *la mise en relation de nos valuations avec tout type d'objets et d'évènements pertinents*. On peut donc remarquer, comme c'était le cas avec le concept d'expérience, qu'il n'y a aucune coupure ontologique entre la valuation et l'évaluation ; ces concepts se présentent à nous sous le mode de la « succession rythmique ». Il est ainsi impossible, selon Dewey, de penser la valuation sans l'évaluation (et vice-versa) (5.3).

Dans la section suivante, nous avons exposé l'intuition deweyenne selon laquelle sa théorie de l'évaluation est « scientifique », ou plutôt, qu'elle constitue « un cas spécial

de sa théorie de l'enquête». Comme nous l'avons vu, la clé de la position de Dewey provient du constat que nos évaluations — puisqu'elles ont pour but de guider l'action — peuvent être *expérimentées*. C'est la polarité existant entre nos évaluations et le résultat pratique de leur expérimentation qui pousse Dewey à affirmer que celles-ci peuvent être vérifiées et, ainsi, améliorées. C'est aussi en ce sens que Dewey parle d'une « vérification expérimentale » de nos évaluations (5.4)

Finalement, dans la cinquième section de ce chapitre, nous avons montré comment Dewey s'attaque à l'accusation « d'instrumentalisme » portée contre lui. Selon l'auteur, une telle allégation repose sur une faute grave : elle distingue trop hâtivement moyens et fins. Dewey mobilise, contre cette critique, sa *thèse du continuum des moyens et des fins*. Celle-ci soutient que la détermination d'un moyen implique toujours déjà des considérations sur la fin visée (et vice-versa). Devant cette réplique, les détracteurs renouvellent leur accusation en reprochant à la théorie deweyenne de ne pas être en mesure de produire une théorie adéquate des « fins ». Dewey y répond en affirmant que l'on se doit de minimiser l'idée de « fins intrinsèques » (ce qui nous rappelle le principe de l'inertie doxastique). Bien sûr, nos grandes convictions orientent systématiquement nos choix, mais tant que celles-ci ne sont pas déstabilisées par un doute véritable, aucune théorie substantielle à leur égard n'est nécessaire (5.5)

Dans le chapitre qui s'annonce maintenant, nous poursuivrons notre description de la théorie évaluative que propose Dewey. Nous commencerons par faire valoir certains éléments cruciaux à la théorie deweyenne en la comparant à l'autre grande théorie anglo-saxonne du début du XXe siècle : le positivisme logique.

Chapitre 6

Dewey et le positivisme logique

Ce sixième chapitre s'articulera autour de deux ambitions complémentaires. Son premier objectif sera de poursuivre l'exposition de la théorie évaluative deweyenne. Pour ce faire, notre stratégie consistera à mettre en contraste le pragmatisme de Dewey et l'autre grande théorie philosophique anglo-saxonne du début du XXe siècle, le positivisme logique¹. Cette comparaison nous permettra de mettre en relief certains des aspects les plus importants de la philosophie deweyenne : tout particulièrement son opposition à l'atomisme logique, à l'émotivisme et au réductionnisme, en plus de son adhésion à un projet social réformateur. Le deuxième objectif est de nature historique. À l'instar de Scott Aikin, Robert Talisse et Cheryl Misak, nous nous opposerons à une lecture répandue de l'histoire du pragmatisme classique : *celle selon laquelle la philosophie analytique aurait tout bonnement « éclipsé » le pragmatisme du paysage philosophique américain au début des années 1930*. Nous porterons ainsi notre attention sur les relations existant entre le positivisme logique et la philosophie de John Dewey. Nous soutiendrons, en fait, *qu'il existe une continuité à la fois historique et philosophique entre la philosophie pragmatiste et les philosophes du Cercle de Vienne*.

Nous commencerons ce chapitre en exposant l'interprétation historique selon laquelle il y aurait une coupure — une discontinuité quasi totale — entre le pragmatisme américain et le positivisme logique (6.1). Cela nous mènera à présenter une hypothèse quant au caractère hétérogène des idées philosophiques centrales au Cercle de Vienne. Cette présentation nous permettra d'insister sur deux aspects cruciaux de la philosophie deweyenne : son opposition à l'atomisme logique et à l'émotivisme

¹ Dans ce chapitre, nous utiliserons les termes « positivisme logique », « empirisme logique » et « Cercle de Vienne » de manière synonymique.

(6.2). Dans la troisième section, nous mettrons en lumière la continuité historique et philosophique existant entre la philosophie de Dewey et le positivisme logique en explorant le projet social proposé par les deux philosophies. Nous compléterons cette analyse en dévoilant la place que celles-ci accordent au vérificationnisme empiriste (6.3). Nous terminerons ce chapitre en soulignant certaines limites de ce rapprochement philosophique en exposant leur manière distincte d'appréhender le réductionnisme et l'unification des sciences (6.4).

6.1 Une éclipse du pragmatisme ?

Selon une lecture répandue de l'histoire de la philosophie du XXe siècle, la tradition pragmatiste aurait tout bonnement disparu du paysage philosophique américain au cours des années 1930. En effet, plusieurs auteurs racontent que l'une des raisons principales de cette chute dans l'oubli provient de la montée en flèche de la philosophie analytique (en particulier de la philosophie de Russell, Wittgenstein, Carnap et Quine). Cette interprétation en vogue peut sembler convaincante, puisque l'une des semences principales de la philosophie analytique, le positivisme logique, a émergé précisément au moment où le pragmatisme a commencé à perdre son ascendant sur la scène philosophique états-unienne. Selon cette explication, lorsque Otto Neurath, Charles Morris, Rudolf Carnap et leurs confrères arrivèrent sur la côte est de l'Amérique, ils mirent le pragmatisme au tapis. Comme on le sait, John Dewey fut un philosophe dominant au début du XXe siècle dans le Nouveau Monde ; néanmoins, à partir des années 30 jusqu'à sa mort, l'enthousiasme pour ses théories devint de plus en plus mitigé.

Au cours des années 1990, Richard Rorty fut un de ceux qui supporta le plus vigoureusement une telle interprétation. Dans un article en réponse à Richard Bernstein, Rorty soutient que les philosophes américains se lassèrent de Dewey au cours des années 1930 : « american philosophers were, for better or worse, *bored* with Dewey, and thus with pragmatism. They were sick of being told that pragmatism was the philosophy of American democracy, that Dewey was the great American intellectual figure of their century, and the like. They wanted something new, something they could get their philosophical teeth into. What showed up, thanks to Hitler and various other historical contingencies, was logical empiricism » (Rorty 1999: 70).

Dans le monde francophone, c'est le philosophe Jean-Pierre Cometti qui a récemment soutenu une telle interprétation de l'histoire du pragmatisme. Dans son livre *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* publié en 2010, Cometti, dans une section qu'il intitule « L'éclipse », tente de montrer comment le positivisme s'est imposé aux États-Unis, chassant, du même coup, le pragmatisme américain. Il affirme ainsi que « la guerre semble avoir eu raison [des idées de Dewey] et l'après-guerre a manifestement favorisé un autre type de philosophie. » (Cometti 2010 : 24). C'est précisément cette interprétation de l'histoire du pragmatisme que nous appellerons, avec Robert Talisse, « l'interprétation de l'éclipse » (*the eclipse-view*).

Comme nous l'avons annoncé, l'un des objectifs de ce chapitre sera de démontrer la complexité du rapport entre pragmatisme et positivisme logique en mettant au jour la riche relation qui existe entre ces deux philosophies. Bien que nous ne nierons évidemment pas que le pragmatisme est devenu une tradition marginale dans les départements américains à partir des années 1950, les raisons et, surtout, la façon dont cette marginalisation s'est effectuée sont plus complexes que ce que nous raconte Rorty et Cometti. Au final, l'hypothèse que nous défendrons est que *l'influence du pragmatisme américain sur la philosophie analytique est beaucoup plus substantielle que ne l'affirment ces auteurs*. Plus précisément, nous soutiendrons que la marginalisation du pragmatisme est plutôt le résultat d'un échange fructueux et réciproque avec le positivisme logique, et non le résultat d'une « éclipse » soudaine.

L'interprétation défendue par Rorty et Cometti repose sur deux présuppositions importantes. D'abord, qu'il y a une véritable rupture *historique* et *philosophique* entre le pragmatisme et la philosophie analytique (et plus précisément entre le pragmatisme et le positivisme logique), et, ensuite, que cette rupture est à la source de la « disparition » du pragmatisme au milieu du XXe siècle. Cette interprétation ne soutient pas seulement que le positivisme logique et le pragmatisme ont des conceptions philosophiques et méthodologies incompatibles, mais aussi que le positivisme poussa le pragmatisme au bord de l'extinction.

Cette interprétation historique a récemment été remise en question. Dans l'introduction de leur recueil d'articles *The Pragmatism Reader*, Robert Talisse et Scott Aikin s'opposent à cette lecture de l'histoire du pragmatisme. Selon eux : « the eclipse narrative is highly dubious » (Talisse & Aikin 2011a : 6). Dans un article sur le même sujet, les deux auteurs affirment que cette interprétation est « rooted in an untenable view of pragmatism's past » (Talisse & Aikin 2011b). Dans les paragraphes qui suivent, nous nous associerons à Aikin et Talisse afin de soutenir que les deux présuppositions sur lesquelles repose l'interprétation de l'éclipse sont indéfendables. Pour ce faire, nous dévoilerons la complexité interne du Cercle de Vienne et nous soulignerons certaines continuités significatives entre celle-ci et le pragmatisme américain.

Notons que le refus de l'interprétation de l'éclipse implique aussi un refus de l'interprétation de la « résurrection ». C'est-à-dire que les auteurs qui défendent l'interprétation de l'éclipse du pragmatisme soutiennent aussi l'idée connexe de sa réapparition, tout aussi soudaine, au milieu des années 1990. Selon eux, il a fallu attendre l'arrivée d'un sauveur, en l'occurrence le philosophe américain Richard Rorty, pour voir le pragmatisme reprendre toute sa force d'antan. Comme l'expliquent Talisse et Aikin : « the eclipse narrative, as we shall call it, is a resurrection story of a familiar stripe: The original pragmatists arrive on the scene around the turn of the twentieth century and attempt to overturn the past by exposing the untenable assumptions underlying traditional philosophy. They offer a radical and new kind of philosophy, one that upset traditional assumptions and dethrones the status quo. Pragmatism prevails for a brief while, but then the force of tradition reasserts itself, forcing pragmatism underground. Darkness descends. But eventually pragmatism reemerges, due in large measure to the publication of Richard Rorty's groundbreaking 1979's work, *Philosophy and the Mirror of Nature*, which restored the philosophical reputation of John Dewey and opened the field to new work in pragmatism. According to the vast majority of commentators, the past twenty years have seen the 'renaissance' of pragmatism » (Talisse & Aikin 2011a : 5-6). Or, si, comme nous l'affirmerons, le pragmatisme est toujours resté en filigrane dans la philosophie analytique, l'histoire de cette réapparition — tout comme celle de sa disparition totale — apparaît comme problématique. Dans ce qui suit, nous offrirons un portrait plus complexe du positivisme logique que celui généralement dessiné à partir de l'interprétation de l'éclipse. Cette présentation servira

l'objectif principal de ce chapitre : celui visant à poursuivre notre exposition théorique de la théorie évaluative deweyenne.

6.2 Le positivisme logique : un monde de tensions

C'est le physicien Moritz Schlick qui fonda le fameux Cercle de Vienne après son embauche à l'université de cette ville en 1922. Grandement influencé par le *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein (qui fut publié en 1921), un groupe d'intellectuels se forma autour de l'idée de mettre sur pied une philosophie profondément marquée par la science. Le Cercle — qui comptait parmi ses membres Rudolf Carnap, Hans Hanh et Otto Neurath — fut très actif en Autriche à la fin des années 1920, mais dut diminuer — et finalement arrêter — ses activités lorsque les nazis prirent le pouvoir en Allemagne au début des années 1930. Les membres du Cercle immigrèrent alors en Angleterre et aux États-Unis, ce qui changea, pour toujours, le paysage philosophique anglo-saxon. Dans ce qui suit, nous nous intéresserons à l'influence de cette migration sur la philosophie américaine, et nous tenterons, du même coup, de montrer qu'il existe une continuité à la fois *historique* et *philosophique* entre le positivisme logique et le pragmatisme. L'hypothèse spécifique de cette section est que *le positivisme logique est une philosophie éclectique qui ne se résume pas — comme le fait, à tort, l'interprétation de l'éclipse — à un ensemble réduit de principes*.

À première vue, il semble aisé de mettre au jour la continuité historique existant entre le positivisme et le pragmatisme — une continuité que les partisans de l'interprétation de l'éclipse ne semblent pas enclins à dévoiler. Certains des positivistes logiques les plus importants étaient en contact étroit avec Dewey au début des années 1930 (tout particulièrement les positivistes à l'origine de *l'Encyclopédie des sciences unifiées* : Otto Neurath, Rudolf Carnap et Charles Morris). Le projet de *l'Encyclopédie*, qui est souvent conçu comme la publication la plus représentative du positivisme logique, était, en soi, ambitieux. Bien qu'il ne fut jamais complètement terminé, l'idée de Neurath, celui que l'on peut considérer comme le grand « administrateur » de *l'Encyclopédie*, était de faire quatre grandes sections : une section fondationnelle et une section méthodologique, mais aussi une section spécifique aux sciences individuelles et à l'application pratique des sciences. L'intention de Neurath était de publier 26 volumes par section pour un résultat totalisant plus au moins 260

monographies (Hegselmann 1987 : xix). Lorsque Neurath et ses acolytes inaugurèrent l'Encyclopédie, ils se tournèrent vers John Dewey pour lui confier la tâche d'écrire une partie de l'introduction et l'article principal sur l'évaluation. Le résultat fut « Theory of Valuation », l'article le plus complet que l'auteur ait produit sur le sujet.

Avant d'explicitier ce qui a poussé Dewey à accepter l'invitation de Neurath, nous devons insister sur une observation cruciale : à savoir, que *le positivisme logique est tout sauf une philosophie unifiée*. Comme le remarque Stadler dans son excellente monographie historique sur cette tradition : « the theoretical pluralism of the 'new philosophy' (Reichenbach) was already apparent against the background of a minimal consensus concerning empiricism, logicism, and their scientific outlook. The reform philosophy was not expected to result from a unitary, homogenous program of action—a program concentrated on one single level. Rather, efforts at such reform could only thrive in an empirical-rational matrix distinguished by an exacting methodology opposed to any cult of genius and philosophical esoterics » (Stadler 2015 : xx). Nous soutiendrons que cette pluralité interne au positivisme logique marque à la fois sa richesse et sa plus grande faiblesse. Malgré une entente minimale autour de la notion d'empirisme scientifique, nous devons distinguer — avec Stadler — deux grands courants au sein du positivisme logique (une distinction aujourd'hui bien balisée dans la littérature secondaire). Nous avons, d'un côté, « l'aile droite » (*right wing*) du positivisme logique, composée notamment de Schilck, Reichenbach et Ayer ; et de l'autre, « l'aile gauche » (*left wing*) composée de Neurath et du jeune Carnap. Une telle distinction est cruciale pour une bonne compréhension du rapprochement que nous tracerons avec la philosophie de John Dewey. Nous soutiendrons, en effet, que *les affinités intellectuelles entre l'aile gauche du positivisme et la philosophie de Dewey sont nombreuses ; alors que les connivences entre l'aile droite et le philosophe du Vermont sont quasi nulles*. Étant donné cette tension, il nous faut soutenir, avec Reisch, que : « Dewey's willingness to participate in Neurath's encyclopedia may seem puzzling » (Reisch 2005 : 83). Dans ce qui suit, nous développerons certains aspects fondamentaux de la philosophie deweyenne en explorant deux incompatibilités apparentes entre celle-ci et l'aile droite du positivisme logique : l'attachement à l'atomisme logique (6.2.1) et à l'émotivisme (6.2.2).

6.2.1 L'atomisme logique

John Dewey avait 70 ans lorsque le positivisme logique prit racine sur les côtes états-uniennes. Nous savons que l'auteur était familier avec les grandes thèses de cette tradition philosophique. Il est certain que Dewey connaissait l'œuvre d'Alfred Ayer, Otto Neurath et Bertrand Russell (qui, comme Wittgenstein, fut influent dans le développement de cette école). Néanmoins, cette connaissance constitua d'abord une raison de *refuser* l'invitation à participer au projet de *l'Encyclopédie*. Dewey ne répondit pas à l'offre initiale de Otto Neurath — pour qui il n'avait pourtant que de l'admiration (Lamont 1959 : 13). Sans l'intervention de Charles Morris, la collaboration n'aurait sans doute jamais eu lieu (Reisch 2005 : 84). La principale objection de Dewey était l'attachement des positivistes à l'*atomisme logique*. Il est vrai que les philosophies du jeune Russell et du premier Wittgenstein reposent sur cette thèse épistémologique et que celle-ci fut déterminante dans le développement du positivisme logique. Même si Wittgenstein ne réfère jamais à cette dénomination, les fondements de l'atomisme logique sont au cœur du *Tractatus*. L'appellation provient de Russell qui, en 1918, publia un livre intitulé *The Philosophy of Logical Atomism*.

Mais en quoi consiste l'atomisme logique et pourquoi Dewey s'y opposait-il ? Bien que celle-ci n'ait que très peu d'adhérents aujourd'hui, elle fut une thèse fort populaire à la naissance de la philosophie analytique. La théorie atomiste veut relever un défi de taille de la philosophie du langage. Si l'on s'accorde pour dire que les mots et les propositions peuvent être décrits par d'autres mots et d'autres propositions déjà connus, nous devons, sous peine de circularité, postuler l'existence de propositions « primitives » non-dérivatives. C'est précisément cette intuition que veulent matérialiser certains auteurs positivistes avec l'atomisme logique. La visée de cette théorie est d'identifier ces propositions élémentaires et d'expliquer leur « primitivité ».

Pour le dire de manière succincte, l'atomisme logique consiste à la fois en une thèse épistémologique, une thèse métaphysique et une thèse méthodo-linguistique. De manière à en saisir la structure théorique, nous pouvons nous référer à la reconstruction de l'atomisme wittgensteinien effectuée par Ian Proops dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Avec lui, nous pouvons mettre au jour les trois thèses fondamentales de

l'atomisme logique que nous justifierons avec des aphorismes tirés du *Tractatus* (cf. Wittgenstein 1993) :

- (i) Thèse épistémologique : *l'analyse du langage nous mène à des propositions élémentaires qui peuvent être vraies ou fausses.*
Justification :
« Il y a une analyse de la proposition, et une seule seulement » (3.25) ;
« Il est patent que, par l'analyse des propositions, nous devons parvenir à des propositions élémentaires, qui consistent en noms dans une connexion immédiate » ;
« (...) (La proposition élémentaire est une fonction de vérité d'elle-même) » (5).
- (ii) Thèse métaphysique : *ces propositions élémentaires affirment un état de choses atomique.*
Justification :
« La proposition la plus simple, la proposition élémentaire, affirme la subsistance d'un état de choses (*Sachverhalte*) » (4.21) ;
- (iii) Thèse méthodo-linguistique : *les propositions élémentaires sont mutuellement indépendantes ; chacune peut être vraie ou fausse indépendamment de la vérité ou fausseté des autres propositions.*
Justification :
« D'une proposition élémentaire ne suit aucune autre » (5.134) ;
« La donnée de toutes les propositions élémentaires vraies décrit complètement le monde. Le monde est complètement décrit par la donnée de toutes les propositions élémentaires. » (4.26).

Bref, l'assise métaphysique de l'atomisme logique — la vision du monde qui y est associée — est qu'il *existe un état chose atomique accessible au sujet-scientifique*. Bien plus, le langage — du moins, une utilisation adéquate du langage — nous permet de « saisir » cet état de choses grâce à des propositions élémentaires. C'est précisément cette inférence entre le monde et les propositions qui nous permet d'éviter un engouffrement dans une circularité langagière.

Au cours de sa carrière, Dewey a répondu directement aux thèses de Russell, et plus indirectement à celles de Wittgenstein. Pour Dewey, tout comme pour Peirce et James, ce sont les assises mêmes de l'atomisme logique qui sont intenable. Selon eux, d'un point de vue épistémologique (et, indirectement, métaphysique), la croyance selon laquelle nous avons un accès direct à un « état de choses » élémentaires est plus que problématique. La même chose semble pouvoir être affirmée de son corolaire, celui des « propositions élémentaires ». Afin d'explicitier ces objections, nous nous intéresserons à un article de Dewey intitulé « The Existence of the World as a Logical Problem » publié, en 1915 dans *Philosophical Review*. Dans cet article, l'auteur s'adresse de manière

succincte aux thèses de Russell. Nous compléterons cette analyse à l'aide de son chapitre « Existence, Ideas and Consciousness » de son livre *Experience and Nature* (1925).

Dans « L'existence du monde comme un problème logique », Dewey répond à une question importante que pose Russell dans son livre *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* publié en 1914. Cette question est : « est-ce possible de savoir si les objets des sens existent lorsque nous ne les percevons pas ? ». Sans s'engager dans les détails techniques de la discussion entre Dewey et Russell, nous tenons néanmoins à souligner que pour répondre à cette question, Russell s'appuie sur une version précoce des grands principes de l'atomisme logique. Dans son livre, Russell soutient que : « the immediate facts perceived by sight or touch or hearing do not need to be proved by argument *but are completely self-evident* » (Russell 2009 : 54). C'est précisément l'évidence de ces « faits des sens » (*facts of sense*) que Dewey rejette avec véhémence dans son article de 1915. Pour ce faire, il met en doute, grâce à une référence à la théorie jamésienne de la perception, l'idée selon laquelle nous avons un accès *direct* à un état de choses atomique. Dewey affirme :

According to Mr. James, for example, the original datum is large but confused, and specific sensible qualities represent the result of discrimination. In this case, the elementary data, instead of being primitive empirical data, are the last terms, the limits of the discriminations we have been able to make. That knowledge grows from a confusedly experienced external world to a world experienced as ordered and specified would then be the teaching of psychological science. (Dewey MW 8.94-95).

Dewey soutient ainsi que l'erreur de Russell consiste à postuler l'existence d'un état de choses, *évident par lui-même* (*self-evident*), servant de matière première à la connaissance. Or, pour lui, comme pour James, les données de l'expérience perceptuelle ne tiennent jamais de l'évidence. La connaissance ne prend forme qu'après une « discrimination » — une « classification » — visant à ordonner cette matière première confuse. C'est lorsqu'on examine les conditions de ce processus de classification que l'atomisme apparaît, aux yeux de Dewey, intenable. Selon lui, *les objets de perception sont toujours déjà dotés de signification* ; ceux-ci portent avec eux l'ensemble des expériences passées de l'individu et de sa culture. Cette intuition deweyenne, qu'il expose encore plus clairement dans *Experience and Nature*, soutient *qu'il n'y a jamais d'accès direct au monde physique*. Pour le dire autrement, Dewey accuse Russell d'un

« paralogisme matérialiste » (ou, devrions-nous dire dans un vocabulaire plus contemporain : d'un « paralogisme physicaliste »). Ce que Dewey refuse, c'est l'idée selon laquelle notre rencontre avec le monde nous permet d'inférer *directement* des propositions atomiques. Selon lui : « [elementary data of sense perception] are never self-enclosed particulars; they are always—even as crudely given—connected with other things in experience » (Dewey MW 8.96). Et Dewey d'en conclure : « particulars of perception, taken as complete and independent, make nonsense » (Dewey MW 8.96). Sur ce point, Dewey était en plein accord avec Peirce. Comme le soutient Cheryl Misak dans un livre sur le concept de vérification : « a notion of experience as the infallible data provided by our senses or as the guide to whether a belief corresponds with the world is not to be had. Peirce was never tempted by the picture adopted by logical atomism or by the right wing of the Vienna Circle » (Misak 1995 : 100).

C'est cette thèse que Dewey reprend et développe dix ans plus tard dans le huitième chapitre du livre *Experience and Nature*. Après la publication, quatre ans plus tôt, du *Tractatus* de Wittgenstein, et la popularité grandissante de la philosophie de Bertrand Russell, Dewey semble vouloir réitérer son accusation de « paralogisme physicaliste » en étayant la thèse selon laquelle : « no knowledge is ever merely immediate » (Dewey LW 1.243). Selon Dewey, les théories atomistes commettent une erreur grave : ils voient la « connaissance » comme une « reconnaissance » (*recognition*) — ici, précisément, la reconnaissance d'un état de choses atomique (Dewey LW 1.247). Pour consolider sa critique, Dewey revient sur les intuitions principales de son article de 1915. Si nous ne pouvons avoir une connaissance *immédiate* du monde, c'est d'abord parce que *les objets de connaissance sont toujours déjà dotés de signification*. Dit autrement, aucun objet n'arrive « nu » à la connaissance. Dewey soutient que : « we know not just events but events-with-meanings » (Dewey LW 1.249). Dès lors que l'on reconnaît que de telles significations naissent toujours dans un contexte culturel spécifique, l'idée d'une inférence directe entre le monde et nos propositions semble de moins en moins convaincante.

C'est donc cette opposition à l'atomisme logique qui provoqua le refus initial de Dewey de participer au projet de l'*Encyclopédie*. Si les positivistes croient en l'existence de propositions élémentaires décrivant des états de choses atomiques, pas question,

pour Dewey, de s'associer avec eux. Otto Neurath, qui était familier avec la philosophie deweyenne, connaissait cette opposition de l'auteur et, pour le convaincre de participer à l'Encyclopédie, décida de le rencontrer chez lui, à New York. Ernest Nagel, présent lors de cette rencontre, raconte que les premières tentatives de séduction de Neurath, qui ne parlait pas un très bon anglais, semblaient vaines. Nagel se remémore les faits ainsi :

Those of us who knew Neurath will remember his elephantine sort of physique. When he realized that his efforts at explanation were getting him nowhere, he got up, raised his right hand as if he were taking an oath in a court of law (thereby almost filling Dewey's living room), and solemnly declared, « I swear we don't believe in atomic propositions. » This pronouncement won the day for Neurath. Dewey agreed to write the monograph, and ended by saying, « Well, we ought to celebrate, » and brought out the liquor and mixed a drink. (Lamont 1959: 11-12).

Neurath, une importante figure du mouvement Socio-Démocrate de Vienne, ne buvait pas d'alcool (ni en privé ni en public). Pour cette occasion, cependant, il fit une exception. C'est donc un verre en main que débuta l'association entre Dewey et les positivistes logiques.

Cet épisode nous permet déjà d'apercevoir toute la diversité philosophique interne du positivisme logique. Car, il faut l'avouer, Dewey n'avait pas tout à fait tort d'associer atomisme logique et Cercle de Vienne. Il faut néanmoins comprendre que c'est d'abord « l'aile droite » du positivisme logique qui a défendu cette thèse (en particulier Schlick et, à sa façon, Ayer). Neurath — le grand représentant de l'aile gauche — refusait explicitement certains des grands piliers de l'atomisme logique. De manière étonnamment similaire à Peirce et Dewey, l'auteur défendait un *holisme de la signification et de la vérité*. Selon lui, les mots et les phrases acquièrent leur signification grâce à leurs rapports et connexions avec d'autres mots et d'autres phrases. En réaction à l'atomisme, Neurath écrit dans son article « Physicalism » (1931) que : « [our] statements are always compared with statements, certainly not with some 'reality,' nor with 'things.' (...) If a statement is made, it is to be confronted with the totality of existing statements. If it agrees with them, it is joined to them; if it does not agree, it is called 'untrue' and rejected; or the existing complex of statements of science is modified so that the new statement can be incorporated; the latter decision is mostly taken without hesitation. *There can be no other concept of 'truth' for science* » (Neurath 1983 : 53). Cette opposition à l'atomisme logique, on le comprend maintenant, rapproche de manière

frappante Neurath et le pragmatisme classique (et l'éloigne, du même coup, de l'aile droite du Cercle de Vienne). Il deviendra aussi crucial dans notre analyse de la validité évaluative (cf. chapitres 8 et 9).

6.2.2 L'émotivisme

Néanmoins, ceux familiers avec le pragmatisme classique et le positivisme logique trouveront sans doute surprenant que l'objection principale de Dewey, à qui l'on demande d'écrire un article sur l'acte évaluatif, fût l'affiliation de certains positivistes à l'atomisme logique. Si nous pouvons douter qu'il existe la moindre affinité philosophique entre la théorie deweyenne et les positivistes logiques, c'est bien d'abord parce que l'une des principales thèses défendues par ces derniers est l'*émotivisme* (ou *l'expressivisme*). Or, aucune autre thèse ne semble si profondément éloignée de l'esprit du pragmatisme. Comme le remarque George A. Reisch : « Dewey's lifelong concerns with values and the development of culture seem out of place in the enduring reputation of logical empiricism as a technical, value-free enterprise that took value-statements, and ethical theories about them, to be empty noise » (Reisch 2005 : 83). Pourquoi, donc, John Dewey ne s'est-il pas opposé au projet de Neurath pour cette raison spécifique ? Bien plus, comment pouvons-nous affirmer, à la lumière de l'émotivisme, qu'il y ait la moindre continuité philosophique entre John Dewey et les positivistes logiques ?

Pour répondre à cette question, nous soutiendrons — comme nous l'avons fait avec l'atomisme logique — que les auteurs du Cercle de Vienne *proposent des vues divergentes par rapport à l'émotivisme* (et, ainsi, par rapport à la théorie de l'évaluation). Encore une fois, une étude attentive de l'œuvre des positivistes logiques montre que les tensions internes sont nombreuses. Nous savons que c'est Alfred Ayer qui, dans son livre de 1936 *Language, Truth and Logic* mit sur l'avant-scène la théorie émotiviste. Selon cette thèse, *les propositions éthiques ne sont ni susceptibles de signification ni susceptibles de vérité*. Le « problème » de ces propositions provient du fait qu'elles sont *non-déclaratives*. Ne décrivant aucun état de fait, elles ne peuvent être vérifiées. Voilà pourquoi Ayer, inspiré de Schlick, soutient que ces propositions ne font qu'exprimer certains sentiments moraux (Ayer 1952 : 107). Comme le résume Misak, pour Ayer comme pour Schlick, « ethical statements are not empirically verifiable and they are not deducible from empirical statements. Thus they do not assert anything. One view is that

they express or manifest motions or feelings. To say that something is good is akin to blushing or smiling. Another is that they express what one expresses when one shouts “Boo-hiss!” or “Hurrah!” » (Misak 1995 : 62). Étant invérifiables, ces propositions ne sont pas des propositions appartenant au domaine scientifique ; elles sont des *pseudo-concepts*.

Ce refus de considérer l'éthique comme une discipline scientifique permet en outre de délimiter les sujets susceptibles d'être caractérisés comme véritablement « philosophiques ». Sur ce point, Ayer fut grandement influencé par Moritz Schlick. Dans sa conférence intitulée « The Future of Philosophy », publié en 1932, Schlick, en s'appuyant sur le premier Wittgenstein, soutient que : « the fate of all 'philosophical problems' is this: some of them will disappear by being shown to be mistakes and misunderstandings of our language and the others will be found to be ordinary scientific questions in disguise. These remarks, I think, determine the whole future of philosophy » (Schlick 1992 : 51). L'auteur ajoute que :

In our days certain specific fields of study such as ethics and esthetics are called “philosophical” and are supposed to form part of philosophy. However, philosophy, being an activity, is a unit which cannot be divided into parts or independent disciplines. Why, then, are these pursuits called philosophy? Because they are only at the beginnings of the scientific stage; and I think this is true to a certain extent also of psychology. Ethics and esthetics certainly do not yet possess sufficiently clear concepts, most of their work is still devoted to clarifying them, and therefore it may justly be called philosophical. But in the future they will, of course, become part of the great system of the sciences. *It is my hope that the philosophers of the future will see that it is impossible for them to adopt, even in outward appearance, the methods of the scientists* (Schlick 1992 : 51-52, nous soulignons).

Comme Ayer, Schlick suggère que l'éthique ne peut être (ou ne pourra pas être) considérée comme une branche de la philosophie (où, par « philosophie », nous devons comprendre une philosophie ayant une méthode comparable au domaine scientifique). Bien qu'il laisse plus de place que Ayer à une possible « scientification » de l'éthique, Schlick tend lui aussi à réduire les propositions éthiques à l'expression d'émotions.

Néanmoins, lorsque nous portons notre attention sur d'autres positivistes importants — et en particulier les fondateurs de l'Encyclopédie : Neurath, Carnap et Morris — *l'émotivisme disparaît tout simplement*. À la lecture des premières pages de

l'article de Dewey dans l'Encyclopédie (pages dans lesquelles Dewey critique ouvertement l'émotivisme), Carnap aurait dit à Dewey qu'il appréciait énormément son article, mais que plus personne, en 1939, ne croit encore à l'émotivisme (Reisch 2005 : 91). Neurath, en particulier, accorde une place importante à l'éthique dans l'étude du comportement humain. Il pense, comme Dewey, que les différentes sciences sociales sont sujettes à expérimentation et prédiction. Son holisme de la signification s'étend jusqu'à l'éthique : *une proposition éthique ne peut être acceptée que si elle peut être intégrée à un réseau de propositions et de croyances déjà acceptées.*

Sur ce point, on le comprend à la lumière du cinquième chapitre de cette thèse, Neurath s'accorde parfaitement avec Dewey. Dewey soutient que même les cris du bébé ne peuvent pas être réduits à de l'expressivisme. Bien sûr, ils sont « l'expression » de quelque chose, mais leur visée est bien plus importante : à savoir, un changement de situation ou de comportement. Dewey affirme que : « [those behaviors] refer directly to an existing situation and indirectly to a future situation which it is intended and desired to produce. » (Dewey LW 13.202). Puisque l'appel au changement — et le changement effectif — est toujours sujet à une « vérification expérimentale », l'éthique elle-même peut être dite scientifique. La théorie émotiviste, en ce sens, a la vue trop courte : elle laisse de côté la dimension prédictive et expérimentale du comportement humain.

L'hypothèse que nous voulions démontrer dans cette section semble ainsi confirmée : *le positivisme est une philosophie éclectique qu'on ne peut réduire à un ensemble de thèses homogène.* Nous l'avons vu, certaines des idées que l'on croit souvent centrales pour cette tradition — en l'occurrence l'atomisme logique et l'émotivisme — ne sont pas acceptées par tous les positivistes. Stadler résume ce point dans son livre : « the scientific profile of Logical Empiricism was indeed multiethnic and multicultural, transcending boundaries of discipline and country and characterized by a continuous, dynamic communicative process. But what is perhaps more decisive is that despite individual differences, the process of collaborating on open problems and ongoing themes actually worked. Transparency and clarity were the preconditions for pluralistic theoretical dynamic, distinguished by the desire for critique and self-critique in the course of argumentative battle. We thus find purposeful teamwork, reflected in the

emergence of common book series and organizational activity, accompanied by an absence of any desire to form a hermetic ‘school’ » (Stadler 2015 : xxix).

Ces observations nous rapprochent des deux ambitions de ce chapitre : à savoir, poursuivre notre description de la philosophie deweyenne et mettre au jour les continuités historiques entre le positivisme logique et le pragmatisme américain. Les comparaisons effectuées jusqu’à maintenant montrent l’opposition féroce de Dewey à l’atomisme logique (qu’il rejette pour une théorie épistémologique holiste) et à l’émotivisme (qu’il rejette à travers l’idée de « vérification expérimentale »). Ces comparaisons dévoilent aussi les nombreux points communs existant entre l’aile gauche du positivisme logique — et en particulier Neurath — et le pragmatisme de Dewey. Dans ce qui suit, nous continuerons notre analyse en exposant les plus grandes similarités existant entre ces deux traditions philosophiques.

6.3 Dewey et l’esprit du positivisme logique

Dans la section que nous entamons maintenant, nous argumenterons plus directement contre l’idée selon laquelle le pragmatisme aurait « soudainement » disparu des départements universitaires américains. Nous soutiendrons, au contraire, que l’histoire est bien plus complexe que ne le laisse entendre l’interprétation de l’éclipse. Malgré certaines tensions tenaces, nous affirmerons que les similitudes entre l’aile gauche du positivisme logique et la philosophie deweyenne sont parfois étonnantes. Nous nous arrêterons ici sur deux idées : le projet social structurant leurs théories (6.3.1) et le rôle central qu’y joue le vérificationnisme (6.3.2).

6.3.1 L’ambition sociale d’un projet philosophique global

La première hypothèse que nous défendrons est que *le projet d’unification de l’enquête scientifique que tentent ces deux traditions a d’abord une visée sociale*. Pour Dewey, tout comme pour Neurath, Carnap, Morris et même Schlick, une meilleure compréhension scientifique du monde nous donne des outils pour améliorer la vie sociétale. Comme le remarque George A. Reisch, les années 1930 et 1940 furent « a time when American Pragmatism and logical empiricism collaborated and together sought to promote liberal, progressive goals for Western culture. As Dewey put it in his first contribution to Neurath’s Encyclopedia, the unity of science was a kind of ‘social problem’ that both

groups were dedicated to solving » (Reisch 2005 :23). C'est sur cette similarité dans le projet social des deux traditions que nous insisterons maintenant.

L'idée d'une philosophie empiriste à visée sociale trouve ses racines dans le positivisme classique d'Auguste Comte. Dès le préambule général de son *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), Comte affirme que « le positivisme se compose essentiellement d'une philosophie et d'une politique, qui sont nécessairement inséparables, comme constituant l'un la base et l'autre le but d'un même système universel, où l'intelligence et la sociabilité se trouvent intimement combinées » (Comte 2008 : 18). Ce qui nous apparaît intéressant ici, c'est que, déjà chez Comte, la philosophie a pour but de consolider le rapport entre les différents domaines de savoir afin de faciliter le projet politique. Même s'il est inadéquat, sinon simplement erroné, de qualifier le positivisme classique comme de « philosophie des sciences », Comte affirme néanmoins qu'une « systématisation réelle de toutes les pensées humaines constitue (...) notre premier besoin social, également relatif à l'ordre et au progrès » (Comte 2008 : 18). Nous le savons, la visée de Comte est avant tout de fonder une sociologie qui n'est pas uniquement *descriptive*, mais aussi *critique*; une sociologie nous permettant *d'orienter le vivre-ensemble*. C'est précisément cette visée sociale d'une philosophie qualifiée « d'universelle » qui caractérise, comme nous le verrons à l'instant, l'aile gauche du positivisme logique.

Le Cercle de Vienne prend ses racines dans la philosophie positiviste de Comte mais également dans l'œuvre de l'un des plus grands auteurs autrichiens de la première République : Franz Brentano. Friedrich Stadler, dans sa fine analyse historique du positivisme logique, remarque que : « Brentano's doctrines of intentionality and evidence, along with his critique of language and his analytic metaphysics, were the source of the philosophical realism and language-analysis so basic to the formation of Logical Empiricism. We find this orientation already expressed in one of the central principles in his habilitation thesis: 'The true method of philosophy is none other than the method of natural sciences' » (Stadler 2015 : xvi). L'orientation méthodologique de Brentano se fonde sur l'idée selon laquelle *la philosophie doit servir le « bien commun »*. La grande maxime éthique de Brentano est : « always act so that you serve the common good in the best possible way » (Stadler 2015 : xvi). À sa façon, Brentano politise lui

aussi la philosophie de manière à ce que ses thèses scientifiques aient un aboutissant social.

Rares sont ceux qui aujourd'hui se souviennent de — ou du moins insistent sur — les ambitions sociales au cœur de la première vague du positivisme logique. C'est à travers la Ernst Mach Society, fondée en 1928, que les positivistes ont défendu publiquement leur « conception du monde » grâce à des publications et des lectures publiques. En fait, la Ernst Mach Society était véritablement *l'organe public* du Cercle de Vienne. Ce qui est frappant, c'est que cette volonté de vulgariser et de partager la philosophie est au cœur du positivisme logique depuis son tout début. Comme le remarque Stadler : « the early phase of [the Ernst Mach Society] can only be properly understood in relation to the social-liberal current in the First Republic's 'late Enlightenment,' which were also present in the Viennese movement for adult education (...) the Society inevitably served as one element of social-democratic Vienna's cultural movement » (Stadler 2015 : xxvi). C'est précisément ces ambitions sociales qui sont mises en exergue dans le *Manifeste du Cercle de Vienne* publié en 1929. L'histoire du *Manifeste*, un document clé dans l'histoire du positivisme logique, est particulièrement intéressante. Celui-ci fut la conséquence inattendue d'une offre d'emploi lucrative de l'Université allemande de Bonn à Moritz Schlick. Devant le départ imminent de Schlick, les membres du Cercle de Vienne et de la Ernst Mach Society le persuadèrent — par une lettre publique et des appels insistants — de rester à Vienne afin d'assurer la postérité de leur groupe philosophique. C'est cet événement qui servit de catalyseur à l'écriture du *Manifeste*. Le document, qui fut rédigé par Otto Neurath, Rudolf Carnap et Philipp Frank, montre, de manière frappante, les liens étroits entre le positivisme logique et la théorie sociale. Il nous rappelle aussi les propos de Auguste Comte :

We have to fashion intellectual tools for everyday life, for the daily life of the scholar but also for the daily life of all those who in some way join in working at the conscious re-shaping of life. The vitality that shows itself in the efforts for a rational transformation of the social and economic order, permeates the movement for a scientific world-conception too (Reisch 2005 : 28 et 305).

La visée sociale de la philosophie positiviste est ici explicite : à savoir, mettre en place des outils qui facilitent la réforme et le progrès social. S'appuyant sur ce constat, deux des plus grands historiens du positivisme logique, Reisch et Stadler, n'hésitent pas à faire

une comparaison entre la première vague du positivisme logique et l'école de Frankfurt (tout particulièrement Horkheimer et Adorno) (Reisch 2005 : 2). Comme l'affirme Stadler : « in accordance with the goal of the rational reorganization of the social and economic order, the scientific world conception promoted the emancipation of 'intellectual workers' and the masses—a vision which must be examined within the context of Vienna's cultural movement and its model of the 'New Man' » (Stadler 2015 : 152).

Néanmoins, déjà dans le *Manifeste*, on sent naître une tension par rapport à cette politisation de la philosophie des sciences ; une tension qui, encore une fois, démarque l'aile gauche de l'aile droite du positivisme logique. Après avoir fait valoir la relation entre science et politique, les auteurs du *Manifeste* ajoutent néanmoins que : « not every adherent of the scientific world-conception will be a fighter » (Sarkar 1996 : 339). Les auteurs remarquent déjà une certaine discordance interne par rapport à la visée sociale du positivisme. Cette observation peut aisément être justifiée *à rebours* : alors que Neurath, Frank et le jeune Carnap ont toujours promu un programme politique fort, Waissman, Redeinbach et un Carnap plus mature ont publié des articles très formels n'ayant *a priori* aucune portée sociale. Cette tension montante est, encore une fois, fort bien résumée par Stadler :

Carnap's project of rational reconstruction traces a clear line of development from his *Structure* via *Logical Syntax* to his work on semantics and inductive probability. His simultaneous work on the encyclopedia project could not prevent a rift in the late 1930s with Neurath, the committed empiricist. For Neurath, the semantic turn and the formalist trend of Carnap's thought meant a distancing from the program of unified science and its Enlightenment-grounded values. Both substantive differences and differences of mentality had become apparent already in the priority disputes between Carnap, Neurath and the 'mystic' Wittgenstein at the start of the 1930s (Stadler 2015 : xxii).

Ce sont, une fois de plus, des différences philosophiques substantielles (et en particulier des différences méthodologiques quant au rôle du philosophe dans la société) que l'on retrouve au sein du positivisme logique. Il est clair que l'une des grandes distinctions entre l'aile gauche et l'aile droite du positivisme logique est la croyance dans la nécessité d'une conception scientifique *neutre* du monde. Pour Neurath et le premier Carnap (du moins, celui pré-1930), il est clair que cette neutralité n'est pas nécessaire à une synthèse de l'empirisme et de l'analyse logico-mathématique. Or, pour le deuxième

Carnap, la neutralité et le désengagement politiques semblent plutôt le gage d'une philosophie rigoureuse permettant de faciliter le dialogue entre les divers champs scientifiques. Stadler en conclut que, à travers ces échanges : « the conflict between the goals of neutral, scientific research and socio-critical educational work becomes evident » (Stadler 2015 : 153).

Nous soutiendrons maintenant que le pragmatisme américain — et plus spécifiquement le pragmatisme deweyen — se conçoit lui aussi comme une *philosophie unificatrice à prétentions sociales*. Plus précisément, nous soutiendrons que l'unification de l'enquête que propose Dewey doit se concevoir à travers l'idée d'une « transformation de la société ».

Dewey était un progressiste. Son implication sociale et politique l'atteste clairement (et tout particulièrement son engagement dans le milieu de l'éducation). En plus de jouer un rôle central dans la fondation de la *New School for Social Research* (une université new-yorkaise, aujourd'hui prestigieuse, qui accueillit au cours de la Deuxième Guerre les professeurs Hannah Arendt et Leo Strauss), il fonda une école primaire expérimentale associée à l'Université de Chicago. En 1935, il devint, en compagnie de Albert Einstein, un membre de la division américaine de la Ligue internationale pour la liberté académique (*International League for Academic Freedom*). L'engagement de Dewey ne se limite pas au seul domaine de l'éducation. Il participa activement à la fondation de la NAACP (l'association nationale pour l'avancement des personnes de couleur) en plus de collaborer avec plusieurs mouvements de libération de la femme. Il fut aussi élu président de la Ligue de la démocratie industrielle (*League for Industrial Democracy*) qui visait à sensibiliser les universitaires à l'importance des mouvements politiques des travailleurs. Sa contribution la plus connue est sans doute son rôle de directeur de la *Dewey Commission* tenue au Mexique en 1937. La commission avait pour rôle d'évaluer les accusations portées par Joseph Staline contre Léon Trotsky. La commission, c'est aujourd'hui connu, libéra Trotsky de toute charge.

Cet engagement social de Dewey a évidemment de fortes assises dans sa philosophie. Le rapport qu'il développe entre philosophie et politique est d'ailleurs évident dans sa contribution au projet encyclopédique de Otto Neurath. C'est dans

l'article écrit en guise d'introduction, un article intitulé « The Unity of Science as a Social Problem », que l'argument de Dewey est le plus fort. Dewey veut étendre l'application de la méthode scientifique à tous les domaines de la vie humaine. Il remarque que le refus d'adopter une attitude scientifique a des effets pervers sur l'ensemble de la vie quotidienne :

Even when an individual is or tries to be intelligent in the conduct of his own life-affairs, his efforts are hampered, oftentimes defeated, by obstructions due not merely to ignorance but to active opposition to the scientific attitude on the part of those influenced by prejudice, dogma, class interest, external authority, nationalistic and racial sentiment, and similar powerful agencies (Dewey LW 13.274)

Comme on le voit déjà apparaître dans cette citation, la visée derrière « l'unification des sciences » n'est pas le seul développement des connaissances dites « scientifiques ». Dit autrement, ce projet d'unification ne doit pas être une spécificité du milieu académique. L'attitude adoptée dans la résolution de problèmes sociaux a un impact crucial dans la vie quotidienne de tout un chacun. Adopter l'attitude scientifique est une nécessité collective. Dewey soutient que : « viewed in this light, the problem of the unity of science constitutes a fundamentally important *social problem* » (Dewey LW 13.274, nous soulignons).

Dans son article, Dewey mène cette analyse jusqu'à ses aboutissants logiques. Selon lui, il est possible de juger de l'efficacité d'une « unification des sciences » *en évaluant sa capacité à résoudre les problèmes sociaux*. Dewey soutient que : « convergence can best be attained by considering how various sciences may be brought together in common attack upon practical social problems. » (Dewey LW 13.276). Dewey confirme cette intuition près de 30 années plus tard, dans l'introduction de 1946 de son livre *The Public and its Problems* où il revient sur ce rapport entre science et politique. Comme nous l'avons vu au troisième chapitre, Dewey insiste sur le fait que les changements affectant la « culture matérielle » — bref tous les changements qu'apportent la science et la technologie — constituent un facteur important dans le modelage de nos sociétés : « changes in "material culture" are (...) an important factor in shaping the concrete conditions which determine the consequences that are of the kind called "public" and that lead to some sort of political intervention » (Dewey LW 2.378).

Pour Dewey, donc, les domaines de la science et de la politique sont toujours perméables, d'où l'intérêt d'y consacrer une philosophie.

Néanmoins, l'Encyclopédie n'est pas le seul endroit où l'on retrouve cet attachement deweyen à une philosophie pratique et sociale. Comme le remarque Jean-Pierre Cometti dans son livre *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, l'un des concepts clés de sa philosophie est celui « d'engagement » (au sens précis où la philosophie de Dewey est une philosophie engagée dans la vie sociale). Chez Dewey, cet engagement est d'abord un engagement vers le « futur ». Dans un article de jeunesse intitulé « The Need for a Recovery of Philosophy » — un article résumant à merveille ses premières convictions philosophiques —, le concept d'expérience est déjà conçu comme un concept *experimental*. Dewey remarque que : « experience in its vital form is experimental, an effort to change the given » (Dewey MW 10.6). Dewey veut ainsi s'opposer aux « problèmes artificiels » de la philosophie académique afin de revenir à ce qu'il appelle « la pensée des hommes ». Il soutient que : « unless professional philosophy can mobilize itself sufficiently to assist in this clarification and redirection of men's thought [the modification of the intellectual inheritance required by the newer industrial, political and scientific movements], it is likely to get more and more sidetracked from the main currents of contemporary life » (Dewey MW 10.4)

Cette orientation que donne Dewey à la philosophie en général a été mise en lumière par de nombreux commentateurs. Richard Rorty et Jürgen Habermas, par exemple, insistent sur l'influence surprenante de Hegel sur le jeune Dewey. Selon Rorty, l'engagement pragmatiste de Dewey est, d'abord et avant tout, le résultat d'un tournant hégélien : « the effect of Hegel on both Marx and Dewey was to switch attention from the Kantian question, 'What are the ahistorical conditions of possibility?' to the question, 'How can we make the present into a richer future?' » (Rorty 1999 : 30). C'est précisément cette intuition que confirme Habermas dans *Autonomie et solidarité* lorsqu'il affirme que « le pragmatisme était la branche sociale-démocrate du jeune hégélianisme » (cité par Rorty 1995 : 29). Hilary Putnam remarque aussi le caractère engagé de la philosophie deweyenne lorsqu'il affirme que :

L'une des idées de la tradition pragmatiste (Peirce, James, Dewey) a toujours été qu'il y avait entre ces racines [de la raison] une connexion lâche, mouvante, vivante, entre ce que nous apprenons de l'investigation [l'enquête] en général (...) et les questions de morale, et en particulier celles relatives à la démocratie. Peut-être, de tous les philosophes que je connais, Dewey est-il celui qui a mis en œuvre de la manière la plus avancée cette connexion (Putnam 1992a : 72)

Bref, comme le soutient avec justesse Jean-Pierre Cometti, « l'héritage de Dewey, de ce point de vue, présente des affinités avec l'esprit qui fut aussi celui de l'École de Frankfurt » (Cometti 2010 : 285). En opposition à l'aile droite du positivisme logique², *la philosophie deweyenne vise, par le développement de la raison et des sciences, quelque chose comme l'émancipation des classes laborieuses.*

Le positivisme logique et le pragmatisme classique proposent donc une philosophie globale (unifiée) à prétentions sociales. C'est pourtant cette *politisation de la philosophie* que l'on perd avec la montée en flèche de la philosophie analytique après la Deuxième Guerre mondiale. Ce changement de perspective pourrait paraître étrange à l'historien averti. C'est d'ailleurs à cette transformation que se consacre George A. Reisch dans son livre *How the Cold War Transformed Philosophy of Science* (2005). Selon lui, ce sont deux publications majeures de la philosophie analytique – « Two Dogmas of Empiricism » de Quine (1951) et *Structure of Scientific Revolutions* de Kuhn (1962) qui ont mis fin, une fois pour toutes, à cette association entre philosophie des sciences et éthique. Reisch affirme que cette dépolitisation de la philosophie des sciences est aussi le résultat de la situation sociale et économique particulière au milieu du XXe siècle. Il insiste, entre autres, sur le développement des universités américaines après la Deuxième Guerre (et en particulier la séparation entre l'espace public et le milieu universitaire), l'intérêt renouvelé pour une « discontinuité des sciences », une césure de plus en plus marquée entre philosophie continentale et philosophie analytique, et, finalement, la professionnalisation de la philosophie (cf. Reisch 2005 chapitre 18 et Reisch 2005 : 25-26). Le résultat est une dépolitisation générale de la philosophie universitaire qui mena à la deuxième vague de la philosophie analytique.

² Cometti remarque avec justesse que « 'l'engagement' d'un Dewey se distingue des philosophies pour lesquelles l'éthique n'est pas l'affaire du philosophe. On peut d'abord songer aux injonctions finales du *Tractatus* de Wittgenstein ou à l'impossibilité supposée de produire des énoncés pourvus de sens en matière de *valeurs*. Pour Dewey, l'éthique se conçoit dans le monde, là où les désirs humains laissent entrevoir des biens opposés en appelant à un choix » (Cometti 2010 : 150-151).

6.3.2 Le vérificationnisme empiriste

Malgré les nombreuses tensions internes relevées jusqu'à maintenant entre l'aile droite et l'aile gauche du positivisme logique (par rapport à l'atomisme logique, l'émotivisme et, même, le projet social du positivisme), il est possible de mettre au jour un point commun à toute cette tradition : *l'importance accordée à la vérification*. Malgré certaines différences significatives quant à la forme, *les positivistes logiques ont tous défendu un principe de vérifiabilité à caractère empiriste*. Dans ce qui suit, nous exposerons les intuitions et les motivations qui ont guidé le développement de ce principe. Nous montrerons, ensuite, comment le pragmatisme classique — et en particulier chez Peirce et Dewey — fait écho au vérificationnisme positiviste.

Selon le positivisme logique, seules les propositions empiriquement vérifiables — ainsi que les propositions analytiques — sont sujettes à signification. Les énoncés analytiques sont des énoncés qui sont vrais *par définition*. L'exemple typique étant « tous les célibataires ne sont pas mariés ». Un tel énoncé est vrai par définition : il ne nécessite pas de vérification empirique. Les énoncés empiriques, quant à eux, *doivent être établis par les sens* (Ayer 1952 : 39). Voilà pourquoi les positivistes logiques affirment que de telles propositions doivent être traduites dans le langage observationnel ; c'est-à-dire un langage qui enregistre une observation actuelle ou possible. Inspiré par le *Tractatus* de Wittgenstein, cette position incita de nombreux positivistes à proposer une *réforme* du langage dans laquelle *seules les propositions pouvant être exprimées dans un langage observationnel sont acceptables*.

Néanmoins, il faut se demander ce que veulent concrètement dire les positivistes lorsqu'ils affirment que nous devons « vérifier » nos propositions. Dans la première vague du positivisme logique — celle allant du début des années 1910 jusqu'à la publication de l'Encyclopédie — les positivistes ont défendu ce que nous appellerons un vérificationnisme « fort ». D'après celui-ci : « all non-analytic statements, the logical positivists insist, must be connected to experience » (Misak 1995 : 59). L'idée d'une « vérification » est donc comprise comme la confrontation d'une proposition avec l'expérience — et plus spécifiquement, l'expérience perceptuelle ou sensorielle. Cette caractérisation de l'expérience par la « perception » et les « sens » est centrale puisqu'elle spécifie la nature du vérificationnisme promu par le Cercle de

Vienne (un sujet que nous traiterons dans la prochaine section). Dans ce qui suit, nous affirmerons que ce vérificationnisme s'articule autour de deux grandes idées : (i) une lutte acharnée contre un certain type de métaphysique, et (ii) pour une assise scientifique à la pratique philosophique.

(i) Le vérificationnisme promu par le positivisme logique s'attaque d'abord à un type spécifique de métaphysique : celui affirmant que les propositions centrales de la philosophie peuvent être justifiées de manière extra-expérientielle ou extra-sensorielle. Cette opposition à une métaphysique empiriquement transcendante vise à nous immuniser de deux dérives possibles : d'abord celle *assimilant* les énoncés empiriques et les énoncés non-empiriques, et celle affirmant qu'il y aurait, au-delà des énoncés analytiques et empiriques, une *troisième catégorie de connaissance*. Carnap résume clairement cette dernière idée : « the 'general thesis of logical empiricism' is 'that there is no third kind of knowledge besides empirical and logical knowledge' » (cité par Misak 1995 : 62). Le principe de vérifiabilité joue ainsi un rôle de vigile : il doit assurer que tous les énoncés de la philosophie puissent être vérifiés par l'expérience sensorielle.

(ii) En plus de cette visée *négative*, le vérificationnisme a une importante visée *positive* : donner à la philosophie une *assise scientifique*. La vérification empirique est précisément ce qui permet aux positivistes logiques de faire le pont entre la philosophie et les sciences naturelles. Dit succinctement, ce que la philosophie doit emprunter à la science, c'est sa *méthode*. Et, toujours selon les positivistes, la méthodologie propre aux sciences naturelles est celle de la vérification par l'expérience sensorielle. Remarquons déjà qu'un tel concept de vérification les conduit à une théorie réductionniste. Si l'expérience sensorielle constitue le critère ultime de la vérification, tous les énoncés authentiques peuvent être réduits à un langage commun. C'est ce rapport complexe (et parfois problématique) entre vérification et réduction que nous traiterons dans la prochaine section (cf. section 6.4.2).

On retrouve, au cœur du pragmatisme classique, une idée similaire. Nous l'avons vu, les pragmatistes ont toujours défendu l'idée d'une connexion nécessaire entre la pratique philosophique et l'expérience. Comme le remarque Misak, il y a, chez eux aussi, un lien philosophique étroit entre expérience et vérification. Elle soutient que : « the

thought at the very heart of pragmatism is the verificationist idea—our philosophical theories must be connected to experience and practice » (Misak 1995 : 91).

C'est peut-être lorsque les pragmatistes discutent de la question de la « clarté conceptuelle » que cette connexion à la pratique devient la plus évidente. À cet égard, Peirce défend une thèse tout à fait avant-gardiste. Il remarque que l'on aborde traditionnellement la question de la « compréhension d'un concept » à travers deux étapes successives. D'abord, a) une « identification » du concept (nous devons être en mesure de distinguer le concept analysé des autres concepts) et, ensuite, b) une « définition » adéquate de ce même concept (nous devons être en mesure de le décrire avec le langage) (Misak 2013a : 30). Bien qu'il ne s'oppose pas à cette description, Peirce pense néanmoins que celle-ci est *incomplète*. Sa grande contribution au problème de la clarté conceptuelle est de montrer que la compréhension pleine et entière d'un concept nécessite une étape supplémentaire. Cette étape, c'est la *maxime pragmatiste* qui la matérialise. Selon celle-ci : « we must look to the upshot of our concepts in order rightly to apprehend them » (Peirce CP 5.3). Bref, c'est la connaissance des impacts pratiques (*practical upshots*) du concept analysé qui nous permet de saisir la totalité de sa signification. Cette idée d'une clarification conceptuelle par les impacts pratiques nous permet, selon le pragmatisme, non seulement de clarifier nos idées, mais aussi d'en dégager la signification et la valeur de vérité. Pour le pragmatisme, si nous voulons connaître adéquatement un concept, nous *devons analyser ses impacts pratiques*.

Notons, à la lumière de ces considérations, que les deux traditions philosophiques sont d'accord sur un point crucial — un point qui les distingue de bon nombre de philosophes de leur époque : *toute philosophie doit soutenir un concept de vérification expérientielle à saveur empiriste*. Sans un tel critère, la réflexion philosophique tourne à vide.

6.4 Discontinuité entre le pragmatisme et le positivisme logique

Afin de terminer ce chapitre, nous nous concentrerons sur un point d'achoppement entre ces deux traditions philosophiques : à savoir, leur rapport au réductionnisme. Mais avant d'explorer cette importante opposition, il faut nous demander ce qu'est le réductionnisme. Avec Alyssa Ney, professeure à l'Université de Rochester, nous pouvons

soutenir que : « reductionists are those who take one theory or phenomenon to be reducible to some other theory or phenomenon » (Ney 2016 : introduction). Nous devons porter une attention particulière à ce concept puisque l'on reconnaît généralement que le réductionnisme *est la voie royale pour l'unification des sciences*. L'unification est possible grâce à une réduction d'une théorie T (ou un ensemble de théories T) à une théorie B. Pour faciliter la description du réductionnisme positiviste, nous allons adopter le vocabulaire suivant : la théorie qui sera réduite portera le nom de « target theory » (T) ; la théorie dans laquelle nous opérerons cette réduction portera le nom de « base theory » (B). Notons déjà, avec Ney, qu'il y a plusieurs manières de « réduire » : on peut *traduire* toutes les lois de T dans B (langage universel) ; on peut *dériver* toutes les lois de la théorie T à une théorie B ; ou, finalement, on peut *expliquer* toutes les lois de la théorie T à l'aide de la théorie B (Ney 2016 : section 1).

Dans presque toutes leurs tentatives, les positivistes ont choisi la première option : *une traduction des propositions d'un ensemble de théories T à des propositions dans B*. La nature de B, néanmoins, a pris différentes formes au cours du développement du Cercle de Vienne. Il ne serait pas totalement erroné d'affirmer qu'il y a pratiquement autant de langages B dans le positivisme qu'il y a de positivistes. Carnap en est un exemple frappant. Dans *The Logical Structure of the World* (1928), il essaie de réduire différentes théories scientifiques dans un langage B *qu'il caractérise de manière phénoménologique* : c'est-à-dire un langage exprimant *notre expérience directe*. Ce qui comptait pour lui, en 1928, c'était la possibilité d'exprimer phénoménologiquement l'expérience sensitive. Or, dans *The Unity of Science* (1934), le langage universel B est plutôt conçu de manière physicaliste. Notons que cette réduction *physicaliste* souhaitée par Carnap ne peut être assimilée à une réduction au *langage de la physique moderne*. Selon Hegelsmann : « the program of physicalistic unified science does *not* affirm that the laws of any science can be reduced to the laws of physics, but merely that the propositions of any science should be expressed in *one* particular language » (Hegselmann 1987 : xii et xiii). Il n'est pas question, pour Carnap, de soutenir que la physique est la mère de toutes les sciences, ou encore, que c'est dans le langage d'Einstein qu'il faut exprimer l'ensemble des domaines du savoir. Par « physicaliste », Carnap entend d'abord la thèse linguistique selon laquelle : « every statement is synonymous with (i.e. is equivalent in meaning with) some physical statement »

(Stoljar 2015 : section 1). Cette thèse est avant tout une thèse logique qui soutient que : « if a problematic concept can be logically reduced to or logically defined by more basic, unproblematic concepts, it is *eliminated* in favour of the simpler concepts (...) it means that the reductions must abide by the formation and transformation rules of first order predicate logic » (Misak 1995: 57–58).

Or, comme le note Ney : « it does not matter which language all statements are translated into as long as they are all translated into one common, universal language. » (Ney 2016 : section 1a). En fin de compte, ce qui lie toutes ces tentatives positivistes, c'est l'idée *d'unifier les sciences par la réduction langagière*. Voilà pourquoi on peut affirmer que l'une des thèses les plus importantes de Carnap est que : « science is a unity, that all empirical statements can be expressed in a single language, all states of affairs are of one kind and are known by the same method » (Carnap 1934 : 32). Cette unification est une véritable marque de commerce du positivisme. Comme le propose Ney :

The idea, which Carnap also defended, was that all sciences, insofar as their statements were meaningful, could be translated into a common language. Once this translation was carried out, scientists in all disciplines could make predictions that were verifiable intersubjectively. So, following this strand of reasoning, the task of unifying (i.e. reducing) the sciences was important so that all sciences could be assimilated to a language in which it was possible to make intersubjectively understandable explanations and predictions—one of the central goals of developing scientific theories in the first place (Ney 2016 : section 1a).

Mais on peut se demander pourquoi, au final, les positivistes voulaient un tel « langage universel ». Il peut effectivement paraître quelque peu redondant — voir tout simplement inutile — d'unifier des domaines qui, aujourd'hui, semblent vouloir croître de manière indépendante. De manière à bien comprendre leur projet, il importe de noter que l'idée derrière le réductionnisme n'est pas de ralentir ou de compliquer le développement des sciences individuelles ; elle est, au contraire, de permettre une meilleure communication entre elles. Selon cette théorie, seule une communication unifiée peut nous permettre d'éliminer les contradictions entre les théories, de supprimer la redondance, de favoriser la simplicité, et d'offrir une justification plus forte des théories elles-mêmes (cf. Ney 2016). Voilà le rôle crucial que joue le langage universel dans la conception scientifique que proposent les positivistes logiques.

C'est précisément cette thèse réductionniste — celle affirmant que la science peut s'exprimer dans un langage unique et universel — que rejettent Dewey et les autres pragmatistes. Comme nous venons de le voir, le positivisme logique lie unification et réductionnisme. Selon cette tradition, l'un ne va pas sans l'autre. Or, dans son texte « Unity of Science as a Social Problem », Dewey rejette *drastiquement ce rapport entre unification et réductionnisme, et ce, sans évacuer le projet visant à unifier les sciences et leurs méthodes*. Lui aussi croit que la science gagnerait à avoir une communication plus transparente et systématique. Dewey remarque que : « to a great extent those who now pursue the different branches of science speak different languages and are not readily understood by one another. Translation from one branch to another is not easy. In consequence, workers tend to be deprived of the useful intellectual instruments that would be available in their own special work if there were a freer give and take » (Dewey LW 13.276). Néanmoins, devant ce problème commun, Dewey donne une tout autre solution. Pour le dire de manière succincte, Dewey s'engage dans un projet d'unification non pas par la réduction, mais par la coordination : « the problem of attaining the unity of science is that of coordinating the scattered and immense body of specialized findings into a systematic whole » (Dewey LW 13.274).

Dewey plaide ainsi pour un « effort unifié » de tous ceux utilisant la méthode scientifique visant à éliminer la redondance et les contradictions. Dewey soutient explicitement que ces problèmes ne requièrent pas un surplus de technicité méthodologique (c.-à-d. un réductionnisme méthodologique), mais simplement *une plus grande coopération méthodologique et pratique*. Il affirme que : « to bring about unity of the scientific attitude is, then, to bring those who accept it and who act upon it into active cooperation with one another. This problem transcends in importance the more technical problem of unification of the results of the special sciences. It takes precedence over the latter issue. » (Dewey LW 13.275, nous soulignons)

Voilà pourquoi Dewey change la métaphore de la réduction par celle de la « construction de ponts » (*building bridges*). Ce qu'il nous faut, en science, c'est d'abord un langage nous permettant une meilleure communication. Or, ce langage n'a pas à être réduit en des termes spécifiques. Au contraire : « the first step is to recognize the

responsibility for furthering mutual understanding and free communication. » (Dewey LW 13.277). Chacune des branches scientifiques peut — et doit — conserver un langage qui lui est propre (permettant ainsi un certain degré de spécialisation). Ce langage non-universel, néanmoins, doit être compréhensible et traduisible dans les autres domaines. Dewey conclut que : « the attempt to secure unity by defining the terms of all the sciences in terms of some one science is doomed in advance to defeat. In the house which science might build there are many mansions » (Dewey LW 13.276). Alors que le Cercle de Vienne propose continuellement une réforme du langage dans laquelle seul le langage observationnel a une place centrale, le pragmatisme classique s'ouvre aux différentes formes de communication scientifique. En ce sens, les positivistes du Cercle de Vienne ont été beaucoup plus marqués par le *Tractatus* que les pragmatistes. Comme le remarque Misak : « like the early Wittgenstein, the logical positivists wanted to produce a 'logic of language' which would match the logical structure of the world (...) The new tool is a Russellian 'logical analysis' and, with it, clarity, precision and rigour will reign » (Misak 1995: 56–57).

Conclusion

Pour conclure ce chapitre, nous nous proposons d'en résumer les idées principales. Le but de ce chapitre, rappelons-le, est à la fois de poursuivre notre présentation de la théorie deweyenne en dévoilant le rapport historique méconnu existant entre le pragmatisme américain et le positivisme logique. Dans la première section, nous avons présenté l'interprétation selon laquelle le positivisme logique — l'une des racines les plus importantes de la philosophie analytique — aurait tout bonnement « éclipsé » le pragmatisme américain du paysage philosophique au cours des années 1930. En opposition à cette idée, nous avons affirmé qu'il y a, en fait, une continuité *historique* et *philosophique* entre les deux traditions (6.1).

Dans la deuxième section, nous avons soutenu que le positivisme logique est une philosophie complexe qui ne se limite pas — comme on le croit trop souvent — à un ensemble de théories unifiées. Nous avons ainsi mis au jour une tension constante entre « l'aile gauche » et « l'aile droite » du positivisme logique. Deux sujets ont retenu notre attention : l'atomisme logique et l'émotivisme. Nous avons montré que, alors qu'il est vrai que les philosophes de « l'aile droite » du positivisme soutiennent ces deux

conceptions, les philosophes de « l'aile gauche » — et tout particulièrement Otto Neurath — les refusent. Au final, cette analyse nous a permis de préciser certains aspects de la théorie deweyenne. Nous avons mis au jour son opposition drastique à l'atomisme logique et à l'émotivisme (6.2).

Nous avons ensuite signalé deux grandes similitudes philosophiques entre les philosophes du Cercle de Vienne et la philosophie de John Dewey : d'abord le projet social qu'ils associent à la philosophie et, ensuite, l'idée d'un vérificationnisme à saveur empiriste. Comme nous l'avons vu, l'idée d'une philosophie à caractère politique remonte à Auguste Comte et Franz Brentano. Ce rapport entre philosophie des sciences et philosophie sociale était central aux premières formulations du positivisme logique (et, tout particulièrement, au *Manifeste* de 1929). Le positivisme se présentait alors comme une philosophie libérale et progressiste dans laquelle l'avancement des sciences devait servir l'ensemble de la société (d'où la *Ernst Mach Society* qui avait comme objectif la vulgarisation de la conception du monde promue par les positivistes). Bien plus, selon eux, seule une philosophie vérificationniste et empiriste peut contribuer à l'avancement des sciences. Malgré certaines différences marginales, les philosophes du Cercle de Vienne ont tous affirmé que la philosophie doit reposer sur un concept de vérification de nature empiriste. Cette conviction philosophique, nous l'avons vu, est aussi partagée par Dewey. Lui aussi croit que la philosophie doit proposer une méthode systématique permettant des changements effectifs dans la pratique des hommes. Pour ce faire, Dewey défend un critère de vérification nous permettant de corriger — et, ainsi d'améliorer — nos évaluations (6.3)

Dans la dernière section de ce chapitre, nous avons montré comment le Cercle de Vienne assimile l'idée d'une *unification* des sciences à une méthodologie *réductionniste*. Selon les positivistes, et ce malgré les nombreuses manières de réduire, les sciences gagneront en simplicité et en cohérence dès lors *qu'elles adopteront un langage universel* (ou, pour le dire autrement, dès lors qu'elles seront en mesure de traduire un ensemble de théories T dans un langage commun B). À cette idée de réduction, John Dewey oppose un projet de « collaboration ». Selon lui, l'unification des sciences nous demande de « construire des ponts », d'utiliser les savoirs respectifs des sciences pour une compréhension systématique non-réduite du monde. Voilà aussi pourquoi Dewey,

contrairement aux positivistes logiques, ne propose jamais une réforme globale du langage (6.4).

Au final, ce développement nous aura permis de progresser dans l'atteinte des deux objectifs que nous nous étions donnés au début de ce chapitre. Tout d'abord, nous avons poursuivi notre analyse de la philosophie deweyenne en insistant sur certaines de ses caractéristiques fondamentales (son refus de l'atomisme logique et de l'émotivisme, son attachement à une théorie sociale et à un critère de vérification empiriste, sa généreuse conception de l'expérience perceptuelle, et son refus du réductionnisme méthodologique). Bien plus, ce chapitre nous a permis de mettre au jour les nombreuses connexions existant entre le pragmatisme et le Cercle de Vienne. L'apparition, au cours des années 1930, du positivisme logique, a donc mené à une correspondance riche et profonde avec le pragmatisme classique. C'est précisément cette relation fertile qu'ignore l'interprétation de « l'éclipse ».

Dans le chapitre que nous amorcerons maintenant, nous compléterons notre description de la théorie évaluative de John Dewey en insistant sur un de ces aspects les plus originaux : *son arrière-plan métaéthique*. Plus précisément, nous défendrons l'hypothèse selon laquelle la théorie de la valuation deweyenne peut être conçue comme une forme précoce — mais convaincante — de constructivisme métaéthique.

Chapitre 7

Le constructivisme métaéthique et la théorie évaluative deweyenne

Dans ce chapitre, nous insisterons sur le caractère avant-gardiste de la théorie métaéthique promue par le pragmatisme classique. Plus précisément, nous exposerons les similarités et les différences existant entre la théorie de l'évaluation proposée par John Dewey et l'une des théories métaéthiques les plus en vogue aujourd'hui : le *constructivisme*. Nous soutiendrons que l'intérêt contemporain croissant pour le constructivisme métaéthique, en particulier depuis la publication de *Political Liberalism* de John Rawls, doit attirer l'attention de ceux intéressés par le pragmatisme classique. Nous montrerons aussi que le rôle central accordé par les constructivistes au *point de vue pratique des acteurs*, leur refus du *modèle des préférences subjectives*, ainsi que leur conception de l'*antiréalisme éthique* et du *naturalisme* fait écho au pragmatisme de Dewey. La portée de cette analogie est double : en plus de dévoiler le caractère avant-gardiste de la théorie métaéthique structurant le pragmatisme classique deweyen, elle participe à cette tendance académique visant à affiner le dialogue entre le pragmatisme et la philosophie analytique — une tendance à laquelle des auteurs tels que Rosa Maria Calcaterra, Sami Philstrom et Cheryl Misak ont contribué de manière significative¹.

Dans ce chapitre, nous tracerons un parallèle entre le constructivisme métaéthique et la notion d'évaluation deweyenne. Dans « Théorie de la valuation », Dewey soutient qu'il conçoit l'évaluation comme une procédure dans laquelle la valeur

¹ Cheryl Misak, *The American Pragmatists*, Oxford University Press, 2013. Dans son œuvre, Misak adopte primordialement une approche épistémologique. Dans ce chapitre, nous nous intéressons à ce même sujet d'une perspective éthique et métaéthique. Voir aussi, Vincent Colapietro, "Allowing Our Practices to Speak form Themselves: Wittgenstein, Peirce, and Their Intersecting Lineages" in *New Perspectives on Pragmatism and Analytical Philosophy*, Rosa M. Calcaterra (ed.), New-York-Amsterdam, Rodopi, 2011.

des choses est *déterminée* (*determine*). Cette expression est quelque peu malheureuse puisque le verbe « déterminer » est polysémique. On peut à la fois *déterminer* quelque chose qui existe indépendamment de nous (comme les symptômes d'une maladie) tout comme nous pouvons *déterminer* quelque chose qui dépend de notre vouloir (comme l'heure d'un rendez-vous). C'est précisément la nature de cette détermination qui retiendra notre attention dans ce chapitre. Nous nous intéresserons ainsi à l'arrière-plan métaéthique de la conception développée par Dewey. Cela nous mènera à l'hypothèse centrale de ce chapitre : *une analyse du concept deweyen d'évaluation nous permet de relever le caractère avant-gardiste de son approche métaéthique — une approche que nous caractériserons comme étant une forme précoce de constructivisme.*

Nous débuterons ce chapitre en présentant quatre aspects clés du constructivisme métaéthique contemporain tel que décrits par Sharon Street : la centralité du concept de « jugement évaluatif », un refus du projectivisme subjectiviste, une forme spécifique d'antiréalisme et un refus du réductionnisme naturaliste (7.1). Nous examinerons ensuite l'hypothèse selon laquelle le pragmatisme de Dewey propose une conception de l'évaluation foncièrement constructiviste, et cela avant le développement systématique de cette théorie métaéthique en philosophie analytique (7.2). Dans la section finale, nous mettrons au jour une grande difficulté associée à tout type de constructivisme de type humien : le problème de la validité évaluative. L'analyse de cette difficulté sera le point de départ des deux derniers chapitres de cette thèse (7.3).

7.1 Sharon Street et le constructivisme métaéthique humien

La première tâche qui se dresse devant nous est celle de clarifier ce que nous entendons par « constructivisme ». Nous devons d'abord noter que la notion de « constructivisme », compris comme catégorie métaéthique, n'est apparue que récemment dans le paysage de la philosophie analytique. Malgré son jeune âge, cette théorie connaît une grande popularité aujourd'hui. Deux importants recueils ont récemment été publiés sur le sujet. Le premier s'intitule *Constructivism in Practical Philosophy*, édité par James Lenman (Oxford University Press, 2012), et le deuxième, *Constructivism in Ethics*, édité par Carla Bagnoli (Cambridge University Press, 2013). Parmi tous les philosophes intéressés par la question, une s'est particulièrement démarquée au cours des dernières années :

Sharon Street, professeure à l'université de New York. Afin de proposer une définition adéquate du constructivisme, nous nous concentrerons principalement sur certaines des considérations clés de son important article «What is Constructivism in Ethics and Metaethics?» publié en 2010 dans la revue *Philosophy Compass*.

L'objectif avoué de Street dans «What is Constructivism?» est de montrer comment le constructivisme en général (et particulièrement, comme nous le verrons dans ce qui suit, le constructivisme humien) peut être vu comme une théorie métaéthique pleine et entière (*full-fledged*). Dès les premières lignes de son article, elle remarque que le constructivisme est généralement caractérisé par sa relation à une procédure : elle soutient que cette théorie a une «caractérisation procédurale» (*procedural characterization*). Ainsi compris, le constructivisme est défini par la relation organique qu'il entretient avec la procédure et son résultat. Une théorie constructiviste du point de vue moral, par exemple, affirmera que la validité d'une norme dépend de la procédure qui l'a mise au jour : c'est la procédure elle-même qui assure la validité.

Street ne cache pas son insatisfaction avec une telle caractérisation du constructivisme qu'elle juge incomplète. Son opposition découle d'une intuition simple, mais profonde : selon elle, ce qui caractérise fondamentalement le constructivisme, ce n'est pas sa relation à une procédure (bien qu'elle conçoive cette relation comme un outil heuristique important), mais plutôt sa relation à un *point de vue pratique* (Street 2010: 364). Street utilise cette «caractérisation par le point de vue pratique» (*practical standpoint characterization*) pour mettre en relief certaines des caractéristiques centrales du constructivisme. Ce sont ces caractéristiques que nous décrirons maintenant. Nous commencerons par mettre au jour deux propriétés fondamentales à tout type de constructivisme : l'idée même d'un point de vue pratique et le refus du projectivisme subjectiviste.

7.1.1 Le point de vue pratique et le refus du projectivisme

La première question qui se pose à nous est de savoir ce que Street entend par «point de vue pratique»? La réponse qu'elle donne n'est malheureusement pas toujours aussi limpide qu'on le souhaiterait. Dans un extrait important de son article de 2010, Street affirme que «the practical point of view is the point of view occupied by any creature

who takes at least some things in the world to be good or bad, better or worse, required or optional, worthy or worthless, and so on—the standpoint of a being who judges » (Street 2010 : 364). Deux éléments conceptuels méritent ici d'être mis en relief. Le premier est *l'importance accordée aux acteurs*. Dans cette définition, comme ailleurs dans son œuvre, Street met l'accent sur la position de la *première personne* : le point de vue pratique est véritablement le « point de vue » à partir duquel parlent les acteurs moraux. Le deuxième élément est le *lien organique existant entre le point de vue pratique et la notion de jugement*. Adopter le point de vue pratique, c'est d'abord *émettre un jugement d'un certain type sur le monde*.

Ces deux éléments se retrouvent — de manière plus explicite — dans la définition que donne James Lenman du constructivisme dans l'introduction de *Constructivism in Practical Philosophy*. Lenman soutient que : « what is meant by [the practical point of view] is simply the point of view characteristic of a *deliberating agent*, subject to all motivating states agents are subject to: desires, plans, intentions, *and, perhaps in particular where constructivists are concerned, normative and evaluative judgments* » (Lenman 2012 : 3, *nous soulignons*). En plus de reprendre l'idée de jugements émis en première personne, Lenman complète la définition de Street en affirmant que *les jugements structurant le point de vue pratique sont « évaluatifs »*. Il ajoute même que les constructivistes prennent ces jugements « and make it the raw material for their constructive endeavours » (Lenman 2012 : 3). Bref, selon les constructivistes, indépendamment de notre conception du statut ontologique de la valeur, le point de vue pratique est *cette posture à partir de laquelle les acteurs font des jugements évaluatifs sur les phénomènes qui les entourent*. Street qualifie cette position par l'expression « attitude de valuation » (*attitude of valuing*) (Street 2010 : 366). Ainsi conçu, le constructivisme est cette théorie qui, en un sens large, insiste sur la centralité des jugements évaluatifs faits en première personne.

Bien évidemment, la seule affirmation selon laquelle les jugements évaluatifs sont centraux dans le constructivisme métaéthique laisse de nombreuses questions d'importance en suspens. Comme le remarque Carla Bagnoli dans son article « Constructivism in Metaethics » publié dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, la question « qu'est-ce qu'un jugement », et spécifiquement « qu'est-ce qu'un jugement

évaluatif», reste parfois sous-développée dans les théories constructivistes. Pourtant, une réponse à cette question semble nécessaire à une définition adéquate du constructivisme puisque seule cette clarification nous permettra d'établir une distinction convaincante entre le constructivisme et les autres grandes théories métaéthiques.

Sur ce sujet, un point important mérite d'être souligné. Il est évident, comme nous le verrons avec plus de détails dans ce qui suit, que, pour le constructivisme, un jugement évaluatif ne peut être réduit à un seul acte de *reconnaissance d'attributs de valeur existants préalablement dans le monde* (comme le suggèreraient certaines perspectives réalistes). Il est aussi évident que les jugements évaluatifs constructivistes ne peuvent être réduits à un acte *exprimant une attitude évaluative* (comme le soutiendrait l'expressivisme de Ayer). Ce qui est donc commun aux constructivistes — et, tout particulièrement aux constructivistes humiens — c'est la conviction selon laquelle porter un jugement évaluatif correspond à un acte *d'attribution de valeur*. Et c'est précisément cet acte d'attribution qui, selon nous, qualifie le mieux l'acte constructiviste lui-même. Pour le dire de manière succincte, ce qui est au cœur du constructivisme, ce n'est ni la reconnaissance d'une valeur indépendante ni l'expression d'une attitude, mais bien *l'acte constructif d'attribution de valeur dont peut se saisir chaque acteur*. Cette caractérisation — l'insistance sur le point de vue pratique des acteurs (compris comme acte d'attribution) — peut être vue comme le premier pilier de tout type de constructivisme métaéthique.

Néanmoins, de nombreux constructivistes ne se satisfont pas de cette seule définition. Selon eux, il faut en dire plus sur la *nature* de cet acte d'attribution. Les constructivistes les plus cohérents refusent ainsi une interprétation possible de l'acte d'attribution : *le projectivisme subjectiviste*. Selon cette interprétation — qu'on appelle aussi le « modèle des préférences subjectives » — la valeur prend forme lorsqu'un acteur « projette » ses préférences sur le monde. Ainsi, un objet ayant peu d'utilité et peu de valeur économique peut devenir central pour la vie d'un acteur dès lors que celui-ci y projette de la valeur. Nous avons bien affaire ici à un modèle métaéthique dans lequel un acteur émet un jugement évaluatif sur le monde. Or, deux grands dangers guettent le projectivisme : le premier consiste à *ignorer l'existence d'évaluations typiquement*

collectives; le deuxième consiste à *ignorer l'impact des évaluations d'aujourd'hui sur les évaluations de demain*. Comme le remarque François Côté-Vaillancourt dans sa défense d'un « constructivisme évaluatif », en construisant des valeurs, quelque chose de *commun* est créé. Ces évaluations communes restent toujours centrales pour les évaluations futures. C'est pour éviter ces dangers que les constructivistes s'opposent à une réduction de l'acte d'évaluation à la seule projection de nos préférences subjectives sur le monde. Le constructivisme veut ainsi pouvoir rendre compte d'évaluations *intersubjectives* et du *rapport interne entre nos différentes évaluations* (voir Côté-Vaillancourt 2015).

Cela nous permet aussi de souligner que le constructivisme qui nous intéresse ne suggère jamais que nous devons *construire individuellement toutes les valeurs de notre monde*. Au contraire, la majorité de nos évaluations nous sont déjà données socialement; elles sont le résultat de notre ancrage dans une communauté qui partage un même horizon herméneutique. En ce sens, *nos évaluations se font toujours dans un monde déjà axiologiquement chargé* (ce qui ne veut évidemment pas dire que cette charge soit ontologique). Cette observation nous permet de renforcer l'intuition selon laquelle nos évaluations d'aujourd'hui sont toujours la matière première des évaluations de demain. En ce sens, évaluer, c'est aussi se donner des critères — personnels ou collectifs — orientant les évaluations à venir. D'où le deuxième pilier du constructivisme métaéthique : *un refus du modèle des préférences subjectives pour une théorie qui reconnaît l'existence d'évaluations collectives pouvant servir à nos évaluations futures*.

7.1.2 Deux types de constructivismes métaéthiques

À ce point de l'argumentation, il peut être difficile de saisir en quoi la théorie « constructiviste » ici présentée nous permet de distinguer des auteurs aussi différents que Habermas et Dewey. Nous pouvons soutenir, à la lumière de tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, que Habermas et Dewey soutiennent tous deux l'idée d'un point de vue pratique — conçu comme une posture dans laquelle les acteurs moraux émettent des jugements évaluatifs —, et le refus d'un projectivisme subjectiviste. Rien, dans ce que nous avons dit, ne semble encore nous permettre de distinguer le constructivisme habermassien et deweyen. Cette théorie représente-t-elle une conception métaéthique « bateau » dans laquelle la plupart des théories contemporaines peuvent trouver place ?

Dans ce qui suit, nous soutiendrons que Habermas et Dewey défendent effectivement, tous deux, une métaéthique de type constructiviste. Or, ce constructivisme prend une forme bien distincte chez chacun des auteurs. Afin de clarifier l'extension du constructivisme — et, ainsi, différencier ce qui sépare Habermas et Dewey — nous devons préciser ce que Sharon Street entend par « constructivisme kantien » et « constructivisme humien ». Le débat entre ces deux formes de constructivisme est aujourd'hui bien balisé dans la littérature. La grande différence existant entre celles-ci réside dans *ce qui est impliqué par l'adoption du point de vue pratique*. Pour le dire en un mot, contrairement au constructivisme humien, le constructivisme kantien prend comme point de départ fondamental *les caractéristiques de l'agent rationnel* (Bagnoli 2011 : section 2). La définition donnée par Bagnoli dans le *Stanford Encyclopedia of Philosophy* révèle clairement la spécificité de cette forme de constructivisme. Elle soutient que :

On this view, reasons for being moral do not spring from our interests or desires; instead, they are rooted in our nature as rational agents. Insofar as they are requirements of practical reason, moral obligations are universally and necessarily binding for all rational beings. Because of its claim to universality, Kantian Constructivism is the most ambitious form of constructivism (Bagnoli 2011 : section 2)

Dans le constructivisme kantien, donc, l'attention est portée sur les caractéristiques de l'agent rationnel qui adopte le point de vue pratique. L'objectif est de fonder le constructivisme sur quelque chose qui n'est pas sujet à la simple contingence, et qui peut potentiellement ouvrir à l'universalité. Selon cette forme de constructivisme, l'adoption du point de vue pratique *dévoile certaines contraintes morales incontournables*.

La philosophie contemporaine offre plusieurs versions intéressantes de constructivisme kantien. Christine Koorsgaard, par exemple, soutient que l'adoption du point de vue pratique nous oblige à une certaine « valeur d'humanité » qui, elle, nous engage normativement (Koorsgaard 1996). Thomas Scanlon, de son côté, défend un constructivisme réduit à un ensemble limité de jugements sur le bien et le mal. Selon lui, la validité des jugements moraux provient d'une « situation contractuelle » informée

et volontaire (Scanlon 1998). Dans ce qui suit, néanmoins, nous nous intéresserons spécifiquement au constructivisme défendu par Karl Otto Apel et Jürgen Habermas.

Nous pouvons déjà le pressentir grâce aux définitions que nous offre Sharon Street, *l'éthique de la discussion représente une version forte du constructivisme kantien*. Tout d'abord, cette éthique nous propose un « point de vue moral » à partir duquel les acteurs peuvent — et doivent — émettre des jugements évaluatifs. Puisque le jugement « valide » sera celui qui pourra rencontrer l'adhésion de tous les concernés dans une discussion pratique, l'éthique de la discussion rejette fermement le modèle des préférences subjectives. Comme nous l'avons vu lors de notre critique du monologisme méthodologique, l'éthique de la discussion insiste d'abord et avant tout sur *les évaluations collectives*. Néanmoins, ce qui doit ici retenir notre attention, c'est que, dans le modèle de l'éthique de la discussion, l'acteur engagé dans l'argumentation *présuppose toujours déjà certaines contraintes inévitables*. Bien plus, nous l'avons vu au deuxième chapitre, ces présupposés ont toujours déjà un *contenu normatif*. Voilà pourquoi nous pouvons soutenir que Apel et Habermas défendent un constructivisme kantien : chez eux, *l'adoption du point de vue pratique dévoile certaines contraintes morales incontournables*. Comme le souligne Bagnoli, un tel constructivisme nous amène donc vers des « obligations morales » de nature universelle. Il ne serait d'ailleurs pas erroné de soutenir que l'éthique de la discussion constitue un parangon du constructivisme kantien.

C'est précisément cette idée de contraintes morales incontournables que les constructivistes humiens contestent vigoureusement. Selon eux, la valeur ne peut être que le résultat du point de vue pratique, « *no strings attached* » : « [value consist in its being entailed from the evaluative standpoint of particular individuals without any explicit reference to rationality » (Bagnoli 2011 : section 4). Le jugement évaluatif, dans cette version du constructivisme, ne nous engage à rien de particulier. Comme le remarque Street elle-même, le constructivisme humien offre ainsi une conception de la valeur et de la validité plus « relative » et « contingente » que celle proposée par le constructivisme kantien. Pour le constructivisme de type humien, la délibération rationnelle ne nous engage que de manière contingente et ne doit pas être conçue

comme une nécessité transcendantale. Voilà pourquoi Street soutient que, pour un constructiviste humien, un Caligula cohérent est possible.

Dans ce qui suit, nous poursuivrons notre analyse du constructivisme métaéthique en insistant sur sa variation humienne. Comme nous pouvons déjà l'entrevoir, ce sera ce constructivisme que nous associerons à la philosophie du John Dewey. Mais avant de compléter l'analogie entre ces théories, il nous faut insister sur deux caractéristiques supplémentaires du constructivisme humien : son antiréalisme et son refus du réductionnisme naturaliste.

7.1.3 L'antiréalisme et le refus du réductionnisme naturaliste

À ce point de l'argumentation, l'on pourrait encore avoir des doutes sur ce qui distingue fondamentalement le constructivisme humien d'autres grandes théories métaéthiques. Ne pourrions-nous pas affirmer, par exemple, que certaines théories réalistes insistent, elles aussi, sur une forme de jugements évaluatifs visant à atteindre ou isoler les faits moraux ? Afin d'éliminer certaines ambiguïtés, et pour mieux comprendre le constructivisme que Street désire défendre, nous devons approfondir les implications de la distinction esquissée précédemment entre *reconnaître*, *exprimer* et *attribuer* la valeur. Pour ce faire, nous insisterons sur une autre caractéristique centrale de cette théorie : *le constructivisme* (et, ici, spécifiquement le constructivisme humien) *doit être complété par une forme d'antiréalisme éthique*.

Selon Street, la question centrale pour toute forme de réalisme éthique est celle de savoir *s'il existe des entités qui peuvent avoir de la valeur indépendamment de notre point de vue pratique*. Ainsi, selon elle, la question cruciale du réalisme éthique concerne la possibilité — ou l'impossibilité — d'entités axiologiques indépendantes. En d'autres termes, la question qu'elle pose est celle de savoir si les valeurs peuvent exister isolément des acteurs ? Les constructivistes humiens répondent à cette question par la négative. Pour eux, la valeur d'une entité ne peut être que le résultat d'une construction : la valeur est — et ne peut être que — le résultat d'un jugement évaluatif (d'un acte d'attribution). Street affirme que pour les constructivistes humien : « the truth of a normative claim consists in that claim's being entails from within the practical point of view » (Street 2010 : 367). Elle ajoute que le slogan du constructivisme humien est : « no

normative truth independent of the practical point of view » (Street 2010 : 371). C'est précisément en ce sens que cette théorie est, d'un point de vue ontologique, un antiréalisme éthique².

En plus de cette conception axiologique antiréaliste, Sharon Street soutient que le constructivisme humien refuse tout type de *réductionnisme naturaliste*. Cette théorie a notamment été défendue par Peter Railton à la fin du XXe siècle (voir Railton 1986 & 2003). Railton est un naturaliste. Cela signifie qu'il croit que la philosophie éthique n'est qu'une extension du monde naturel ; qu'il n'y a pas de coupure ontologique entre le domaine de la science et le domaine de la normativité. Cela dit, c'est sur le caractère « réductionniste » de ce naturalisme qu'insiste Street. Toute la stratégie de Railton est de proposer une réforme définitionnelle de nos concepts moraux afin de mettre au jour ce qu'il appelle des « définitions réduites » ; des définitions *qui sont conformes au monde objectif et qui expliquent certains aspects de notre expérience*. Le résultat de cette réduction est de taille : toutes les propriétés morales sont réduites — du moins potentiellement — à des propriétés naturelles. Bref, les raisons invoquées lors d'une argumentation morale doivent prendre la forme de faits naturels. Dans ce tableau, l'affirmation « cette action est moralement juste » peut — et doit — être réduite à l'affirmation « cette action contribue au bonheur de créatures conscientes ».

Pour mieux comprendre ce réductionnisme, Street établit une analogie avec le jeu de baseball. Elle prend le jugement affirmatif « ce joueur est sauf » (où un joueur arrive au but avant la balle). Deux interprétations du jugement sont ici possibles. D'abord, cette affirmation peut être le résultat du fait qu'un arbitre impartial, avec une connaissance complète du jeu de baseball, juge le joueur sauf. Dans ce cas, les règles du baseball peuvent être réduites à des énoncés empiriques (au sens où il est possible de trouver ou de former un arbitre respectant de telles règles). Dans l'autre, c'est la combinaison de règles normatives régissant le baseball et de faits non-normatifs qui impliquent (*entails*) l'affirmation « le joueur est sauf » (les faits non-normatifs étant le déroulement du jeu

² Bien que nous nous limiterons à cette définition du réalisme éthique, il faut néanmoins reconnaître que celle-ci est débattue dans la littérature. Street définit le réalisme éthique par une certaine *relation de dépendance à l'esprit* (*mind dependance relation*). Mais une telle caractérisation est contestée par des auteurs importants. Le réalisme sur les raisons (*realism about reasons*) de Thomas Scanlon en est un exemple frappant. Néanmoins, étant donné l'objectif qui est le nôtre, la définition ontologique de Street nous apparaît suffisante ici.

lui-même). Bref, dans ce deuxième cas, c'est ce que les règles du jeu *impliquent* par rapport à des faits non-normatifs qui produit le résultat. Alors que Railton privilégie la première interprétation, le constructivisme métaéthique soutient la deuxième. Contrairement au premier cas, dans lequel les deux aspects du jugement (les règles du jeu et son déroulement) peuvent être démontrés par des énoncés empiriques, Street *soutient que les énoncés normatifs ne peuvent pas être totalement expliqués par le langage observationnel*. Selon elle, aucune observation empirique ne nous permettra de conclure que le fait qu'un joueur arrivant au but avant la balle *implique que le joueur est sauf*. On le comprend, la différence entre les deux interprétations tient au fait que la réduction opérée par Railton *rend accessoire tout point de vue pratique*. Bien que Street ne soutienne jamais que la réduction opérée par Railton soit impossible, elle suggère qu'un tel réductionnisme ne nous permet jamais d'expliquer correctement ce qu'est un jugement découlant d'une règle.

Résumons. Nous avons maintenant identifié quatre des plus grandes caractéristiques du constructivisme métaéthique (et spécifiquement du constructivisme humien). Nous avons insisté sur : 1) la centralité des jugements évaluatifs des acteurs (compris comme acte d'attribution), 2) un refus du projectivisme subjectiviste qui insiste sur l'importance du caractère « collectif » et « intersubjectif » des évaluations, 3) une forme spécifique d'antiréalisme éthique (les valeurs ne sont jamais totalement indépendantes de l'esprit), et 4) un refus du réductionnisme naturaliste (le point de vue pratique est irremplaçable)³.

À cette étape de l'argumentation, les constructivistes humiens peuvent affirmer que, même si plusieurs questions importantes restent encore non résolues (la question du cognitivisme par exemple), et malgré les débats internes au constructivisme, ces quatre caractérisations sont suffisantes pour aller de l'avant. C'est-à-dire que, étant donné les présupposés qui sont les siens, le constructivisme humien peut se consacrer, de manière innovante, aux questions suivantes : « en quoi consiste l'acte d'évaluation ? » et « que veut-on dire par "attribuer de la valeur" ? ». Street soutient que : « in response to

³ En plus de ces quatre importantes caractéristiques, d'autres pourraient être mises de l'avant. Parmi elles l'internalisme – la conception selon laquelle, toute chose étant égale, nos convictions morales et nos évaluations profondes nous poussent intrinsèquement à agir. Cette caractéristique est présente à la fois dans le constructivisme de Street et le pragmatisme de Dewey.

the question ‘what is value?’, constructivism answers that value is a ‘construction’ of the attitude of valuing » (Street 2010 : 366). La véritable question philosophique devient donc celle de l’acte d’évaluation lui-même. C’est ce changement de perspective qui caractérise le constructivisme métaéthique humien.

Dans ce qui suit, nous soutiendrons que la théorie de l’évaluation de John Dewey peut être perçue comme une forme précoce de constructivisme humien. Nous tenterons de montrer que les réflexions naturalistes de l’auteur font écho à la fois à la caractérisation du point de vue pratique telle que décrite par Street ainsi qu’à une forme spécifique d’antiréalisme, sans pour autant pouvoir être taxées de projectivisme. Bref, notre tâche sera maintenant de montrer qu’il est possible de qualifier John Dewey comme un précurseur du constructivisme métaéthique humien.

7.2 Une forme précoce de constructivisme chez Dewey ?

Dans cette deuxième section, nous tenterons de mettre au jour les parallèles existants entre la théorie de l’évaluation de John Dewey et la conception constructiviste de Sharon Street. Plus précisément, nous dévoilerons certaines similarités existant entre les quatre grandes caractéristiques du constructivisme humien (tel que décrit dans la première section) et l’arrière-plan métaéthique de Dewey.

7.2.1 La centralité et la nature des jugements évaluatifs

Il n’est pas difficile de mettre en lumière la centralité des jugements (et plus précisément des jugements évaluatifs) dans la théorie deweyenne. Le premier traitement systématique de cette question par Dewey se trouve, comme nous l’avons vu au cinquième chapitre, dans un article intitulé « The Logic of Judgments of Practice » publié dans le *Journal of Philosophy* en 1915. Dans cet article, Dewey développe ce qu’il appelle « a theory about valuation-judgments » et soutient que de tels jugements sont une instance particulière des jugements pratiques (bref, des jugements qui guident l’action). Dewey conservera cette emphase sur les jugements évaluatifs jusqu’à la toute fin de sa carrière, près de 30 ans plus tard. L’attention qu’il porte sur la question du jugement fait écho, on le comprend, à certaines des intuitions centrales du constructivisme contemporain. Malgré les 85 années qui séparent l’œuvre de Dewey de celle de Street, les ressemblances théoriques sont parfois frappantes :

The claim is that we have an understanding of [the attitude of valuing] even if we do not yet understand what value itself is.

No matter what value is or is taken to be, certain traits of evaluative judgments as judgments can be formulated.

La première citation provient de Sharon Street (2010), et la deuxième de John Dewey (1925). Celles-ci montrent l'importance accordée, d'un point de vue métaéthique, *aux jugements évaluatifs*. La question cruciale, dans le cas de Dewey, devrait être celle de savoir si nous avons affaire à un acte « d'attribution de valeur » comme dans le constructivisme humien. Nous l'avons vu, Dewey soutient que le jugement évaluatif vise à « determining the value-status of the thing or person in question » (Dewey LW 15.104). Mais qu'entend Dewey par « détermination » ?

La réponse à cette question dévoile la similarité étonnante existant entre la théorie évaluative deweyenne et le constructivisme métaéthique humien. Pour Dewey, « évaluer » signifie « mettre de la valeur sur » (*putting a value upon*) ou, de manière encore plus frappante, « assigner de la valeur à » (*assigning value to*) un phénomène (Dewey LW 13.194). Dans l'évaluation, grâce à la réflexion, nous attribuons de la valeur aux objets et aux phénomènes qui nous entourent. C'est pourquoi nous faisons l'hypothèse que Dewey accepterait l'énoncé selon lequel : « *the truth of a normative claim consists in that claim's being entailed from within the practical point of view* ». Plus encore, nous soutenons que Dewey aurait accepté sans problème le slogan : « *no normative truth independent of the practical point of view* ». Bref, nous soutiendrons, dans ce qui suit, que la définition du jugement évaluatif offerte dans la théorie deweyenne est structurellement similaire à celle du constructivisme humien.

7.2.2 Un modèle des préférences subjectives ?

Nous devons maintenant nous demander si Dewey peut éviter la réduction de son point de vue pratique à une forme de projectivisme. Si ce n'est pas le cas, il sera beaucoup plus difficile de soutenir que les thèses de Dewey devancent le constructivisme métaéthique humien. L'auteur pragmatiste peut-il rendre compte du fait que a) le monde que nous habitons est culturellement chargé axiologiquement (sans pour autant postuler une forme quelconque d'ontologie), et que b) les évaluations ne sont pas que de simples

projections subjectives, mais peuvent être saisies collectivement en tant que critères pour des évaluations futures ? Nous ferons maintenant l'hypothèse que nous retrouvons ces intuitions — de manière explicite — dans la dernière section de son article « Theory of Valuation » : une section intitulée « Valuation and the Conditions of Social Theory ».

L'attachement de Dewey à une forme *d'héritage axiologique* se dévoile clairement lorsqu'il soutient que les valeurs ont, pour l'essentiel, été déterminées par notre matrice culturelle : « upon the whole, in the past values have been determined by customs, which are then commended because they favor some special interest » (Dewey LW 13.243). C'est même, selon lui, l'un des plus grands défauts des théories évaluatives de son époque que d'occulter un tel rapport à la culture : « when current theories are examined which, quite properly, relate valuation with desires and interests, *nothing is more striking than their neglect—so extensive as to be systematic—of the role of cultural conditions and institutions in the shaping of desires and ends and thereby of valuations* » (Dewey LW 13.248, nous soulignons). Ces remarques mènent Dewey à parler de l'existence d'évaluations typiquement *collectives*. Insistant sur la possibilité d'étudier les multiples évaluations structurant notre monde, l'auteur pragmatiste soutient que : « what individuals *and groups* hold dear or prize and the grounds upon which they prize them are capable, in principle, of ascertainment, no matter how great the *practical* difficulties in the way » (Dewey LW 13.243). Sans débattre ce point particulier, notons la référence explicite à des évaluations *collectives* ; des évaluations faites par des *groupes* (et non uniquement par des individus). Plus loin dans l'article, Dewey affirme que toute théorie évaluative doit intégrer une « théorie des relations humaines » — ce qu'il appelle aussi une « anthropologie culturelle » (*cultural anthropology*) — dans laquelle nous pourrions examiner la transformation de nos valuations du fait de leur interaction avec l'environnement culturel (*by their interaction with the cultural environment*) (Dewey LW 13.248).

Bien que Dewey développe qu'insuffisamment cette idée — l'auteur ne détaille ni la différence de statut existant entre les évaluations personnelles et les évaluations collectives, ni la fonction politique de certaines évaluations — il est clair que celui-ci est sensible à l'idée d'évaluations construites collectivement. Et c'est précisément à partir

de cette «théorie des relations humaines» que Dewey nous fournit l'une de ses intuitions les plus intéressantes :

Human beings are continuously engaged in valuations. *The latter supply the primary material for operations of further valuations and for the general theory of valuation* (Dewey LW 13.243, nous soulignons)

La théorie évaluative de Dewey prend donc comme matière première l'ensemble des évaluations passées. C'est à la lumière même de ces évaluations initiales que nous pourrions construire et juger les évaluations futures ; elles nous fournissent un critère fort pour orienter l'enquête évaluative. Dewey soutient que : « improved valuation must grow out of existing valuations, subjected to critical methods of investigation that bring them into systematic relations with one another » (Dewey LW 13.245). Cette attention à l'anthropologie culturelle et à l'idée que nos évaluations d'aujourd'hui servent de critères aux évaluations de demain indique pourquoi le constructivisme de Dewey ne peut être réduit au modèle des préférences subjectives. Elle révèle, du même coup, les grandes similarités existant entre la théorie deweyenne et le constructivisme métaéthique humien.

7.2.3 Dewey et l'antiréalisme éthique

Les points de ressemblance entre la théorie évaluative de Dewey et le constructivisme métaéthique deviennent encore plus manifestes dès lors que nous analysons le rapport de la philosophie deweyenne au réalisme éthique. Nous soutiendrons maintenant que la tendance constructiviste de Dewey est mise en évidence par son attachement à une forme d'antiréalisme éthique qui s'apparente aux descriptions de Street.

La première occurrence de cet antiréalisme dans l'œuvre de Dewey apparaît dès 1918 dans «The Object of Valuation», un article clarifiant certains aspects de ses thèses de 1915. Ce texte amorce un tournant important dans la théorie deweyenne de l'évaluation. Contrairement à ses intuitions originelles, le philosophe du Vermont émet des doutes quant à la possibilité d'une analyse exhaustive du jugement évaluatif qui occulterait totalement la question de la nature de la valeur. Dewey introduit cette problématique en soulignant le caractère inédit de sa théorie pour les philosophes de son époque. C'est la raison derrière cet exotisme qui doit attirer notre attention :

[My view does not have a good reception] for the prevailing view is that goods, ends, "values" *are all given, given in the sense of being completely there for knowledge, provided only we could get at them.* Disputes in ethical and social theory have concerned themselves for the most part only with the question of where and how the goods are given: whether in experience, feeling, sensation, or in thought, intuition, reason; whether in the subject or in the object; whether in nature or in some transcendental realm. The important fact (provided it be a fact) that serious inquiries into conduct, individual and collective, must be concerned with an hypothetical and experimental effort *to bring new goods into existence, an attempt made necessary by the slipping away of all given determinate goods,* fails to secure recognition. I console with a belief that while my own inexpertness in statement is largely responsible for my failure to make myself understood, some of the difficulty lies with the immensely difficult transformation in methods of thinking about all social matters which the theory implies (Dewey MW 11.9)

Ce refus drastique de la thèse selon laquelle les valeurs sont toujours déjà « données » d'une manière quelconque est constant dans l'œuvre de Dewey. Selon lui, individus et communautés doivent « amener à existence » certains biens, non pas reconnaître une valeur déjà présente dans les objets et les phénomènes. Mais est-ce là véritablement une approche antiréaliste ?

Dewey consolide cette position en 1939 lorsqu'il écrit que : « the object which *should* be desired (valued), does not descend out of the *a priori* blue nor descend as an imperative from a moral Mount Sinai » (Dewey LW 13.218). Comme le suggérait Street, les statuts-de-valeurs ne sont pas des entités qui existent indépendamment de nous ; elles n'existent pas comme une propriété ontologique de l'objet. Dewey défend cette même position à la toute fin de sa carrière lorsqu'il affirme que : « as a thing previously hard becomes soft when affected by heat, so, on this view, something previously indifferent takes on the quality of value when it is actively cared for in a way that protects or contributes to its continued existence » (Dewey LW 15.103-104). Ici, l'antiréalisme apparaît plus clairement : il n'y a pas de valeurs indépendantes du point de vue pratique. Cette caractérisation le rapproche, une fois de plus, du constructivisme métaéthique humien.

7.2.4 Le naturalisme non-réductionniste de Dewey

Le dernier point à analyser est le refus du réductionnisme naturaliste par le constructivisme métaéthique. Ce sujet est épineux, car, comme nous le verrons

maintenant, John Dewey se considère lui-même comme un philosophe « naturaliste ». La première question que nous devons poser est donc de savoir ce que les pragmatistes — et tout particulièrement Dewey — entendent par « naturalisme ». Afin d’y répondre, nous utiliserons deux articles qui se concentrent sur le sujet : un texte de Cheryl Misak « Pragmatism and the Naturalist Project in Ethics and Politics: Lessons from Peirce, Lewis and Ramsey » (2016) et « Dewey on Naturalism, Realism and Science » de Peter Godfrey-Smith (2002).

Selon Misak, la définition que donnent les pragmatistes au naturalisme est généralement un peu plus exhaustive que celle fournie par la philosophie des sciences. Comme elle le soutient dans son article, le pragmatisme utilise le terme « naturalisme » afin de diriger l’attention philosophique sur le fait que : « we find ourselves immersed in the world and in an inherited view of that world, unable to step outside of our practices and system of belief so that we might figure out first principles » (Misak 2016 : 4). Bref, si le pragmatisme classique soutient que le domaine évaluatif et le domaine éthique sont une « extension du monde naturel », c’est d’abord pour insister sur la connexion entre l’action humaine — ou « l’esprit » comme le dit Dewey — et le monde naturel. Godfrey-Smith propose une définition similaire. Il affirme que :

Dewey’s naturalism holds that philosophy should conduct its investigation of mind and knowledge (etc.) from within a framework provided by our best current scientific description of human beings and their relations to their environments. Philosophical work on these issues should also be informed by the details of continuing scientific work (Godfrey-Smith 2002 : 2).

Pour Dewey, donc, les êtres humains sont des « systèmes biologiques » qui sont insérés et connectés à un « monde naturel commun ». Cette connexion est expliquée par la biologie et les différentes sciences naturelles. Néanmoins, c’est le rôle que joue « l’esprit humain » dans le naturalisme de Dewey qui doit retenir notre attention. À ce sujet, Godfrey-Smith soutient que : « for Dewey, the role or function of mind is precisely to be a factor in the transformation and modification of the agent’s environment (...) A naturalistic theory of the role of mind in nature is partly a theory of a special set of dependence relationships between the mind and external objects » (Godfrey-Smith 2002 : 4).

Cette description nous permet de défendre une hypothèse importante : *le naturalisme de Dewey n'est pas un naturalisme « réductionniste »*. C'est-à-dire qu'il n'est pas question, pour l'auteur, de vouloir réduire les définitions de l'éthique (ou, plus généralement, de l'action humaine) à des descriptions « naturelles ». Ce point fait évidemment écho à ce que nous avons soutenu au chapitre précédent quant au réductionnisme proposé par le positivisme logique : *Dewey ne croit pas en la réduction des conceptions éthiques au langage observationnel*. Pour Dewey, donc, la stratégie de Railton n'est pas nécessaire : on ne gagne rien à expliquer les raisons morales en termes de faits naturels. Bien plus, une telle réduction — qui tend parfois à laisser un espace trop étroit entre facticité et validité — nous mène vers des difficultés théoriques importantes. Pour Dewey, le naturalisme n'implique pas le réductionnisme.

L'ensemble de ces parallèles nous pousse à reconnaître le caractère avant-gardiste de la position métaéthique de John Dewey. Bien qu'elle puisse sembler quelque peu conventionnelle pour une sensibilité philosophique contemporaine, elle était clairement innovante dans la première partie du 20^e siècle. C'est au réalisme non-naturaliste de George E. Moore et à la théorie du positivisme logique — qui faisait la promotion d'un critère vérificationniste strict — qu'il faut d'abord opposer la théorie évaluative pragmatiste. Les considérations développées dans ce chapitre montrent que les thèses de Dewey — en particulier l'idée d'un point de vue pratique — font écho aux quatre piliers du constructivisme tel que décrit par Sharon Street. Notre thèse est donc que nous pouvons retrouver, au tournant du 20^e siècle, une théorie contenant les germes d'une position métaéthique qui ne sera systématiquement développée que plusieurs décennies plus tard.

Le parallèle que nous avons tracé entre le constructivisme métaéthique contemporain et l'œuvre de John Dewey est signifiant pour l'histoire de la philosophie analytique, et ce pour au moins deux raisons. D'abord, le potentiel épistémologique du pragmatisme reste insuffisamment exploité et devrait être analysé plus à fond dans la littérature métaéthique. Bien plus, la conception métaéthique supportant le pragmatisme révèle des intuitions avant-gardistes qui méritent d'être analysées plus à fond dans la littérature ; en particulier si on les place dans le paysage métaéthique du

début du 20^e siècle. La théorie de l'évaluation proposée par Dewey apparaît ainsi comme une théorie métaéthique distincte, inédite et convaincante.

7.2.5 Validité : le grand défi du constructivisme métaéthique humien

Afin de conclure ce chapitre, nous introduirons un important défi qui attend tout type de constructivisme métaéthique humien. Ce défi concerne l'explication de la « validité » de nos évaluations, et, plus précisément, *la question de savoir comment l'on peut mettre en doute cette validité*. Cette question a un statut ambigu chez Dewey. Malgré ses contre-arguments, l'auteur pragmatiste semble parfois soutenir que le seul critère disponible pour juger de la validité d'une évaluation est l'adéquation entre sa visée et son résultat effectif. Devons-nous donc affirmer que Dewey a tendance à confondre efficacité et validité ? Afin de répondre à cette question — et ce sera le sujet de la dernière section de cette thèse — il nous faudra explorer, en détail, certains passages clés de l'œuvre deweyenne et, tout particulièrement, ceux référant à l'œuvre de George Santayana.

Nous pouvons déjà soutenir que — d'un point de vue pragmatiste — la question de la validité d'une évaluation prend son importance dès lors qu'un doute émerge quant à nos jugements évaluatifs. C'est précisément ce rapport entre le doute et la validité que nous explorerons dans les deux prochains chapitres. Cette analyse nous obligera d'abord à nous interroger sur la définition du concept de validité. À la lumière de la critique habermassienne du monologisme, nous tenterons de rester connectés au point de vue des acteurs. Pour ce faire, nous analyserons l'émergence de ces doutes à partir de l'argumentation elle-même, et ce, sans revenir vers une perspective universaliste et cognitiviste.

Conclusion

Résumons les grandes idées de ce chapitre. Afin d'opérer une comparaison entre le constructivisme métaéthique contemporain et la philosophie évaluative de John Dewey, nous avons présenté quatre caractéristiques fondamentales au constructivisme. La première est *la place centrale accordée aux jugements évaluatifs*. Pour le constructivisme, la valeur ne peut prendre forme que via un acte *d'attribution en première personne*. La deuxième caractéristique consiste en un *refus du projectivisme subjectiviste*. Le constructivisme métaéthique insiste ainsi sur le caractère *collectif et intersubjectif* des

évaluations. Le troisième aspect consiste en *une forme spécifique d'antiréalisme*. Pour cette théorie, aucun objet ne peut avoir de la valeur indépendamment de notre point de vue pratique. Finalement, la quatrième grande caractéristique consiste en *un refus de tout type de réductionnisme naturaliste*. Cette caractérisation en quatre temps du constructivisme métaéthique nous a permis d'établir une distinction tout à fait centrale pour cette théorie métaéthique : celle entre *constructivisme kantien* et *constructivisme humien*. Alors que cette première forme de constructivisme soutient que l'adoption du point de vue pratique *dévoile certaines contraintes morales incontournables* (à l'instar de l'éthique de la discussion), le constructivisme humien suggère que le point de vue pratique n'est pas dépendant d'exigences rationnelles (à l'instar de l'éthique évaluative deweyenne) (7.1).

L'objectif de la deuxième section fut de montrer que la philosophie deweyenne — et plus précisément la théorie évaluative qu'elle contient — peut être décrite comme *une forme précoce de constructivisme métaéthique humien*. Pour ce faire, il a fallu tracer un parallèle entre les quatre grandes caractéristiques du constructivisme proposé par Sharon Street et certains aspects centraux de la théorie de Dewey : la centralité des « valuation-judgements » dans l'œuvre de Dewey, le refus, à travers sa théorie des relations humaines, du projectivisme subjectiviste et sa théorie épistémologique antiréaliste. Pour clore cette seconde section, nous avons montré en quoi le naturalisme fort que défend Dewey diffère du réductionnisme naturaliste de Railton. Nous avons alors soulevé un défi important à tout type de constructivisme métaéthique humien (et, tout particulièrement, à la théorie évaluative deweyenne). Celui-ci a trait à la manière dont l'on peut mettre en doute la validité d'une évaluation. Si la construction des valeurs dépend d'un point de vue pratique sans assise universelle, comment peut-on invalider une évaluation ? (7.2) Cette question — toujours en suspens — servira de fil rouge aux deux derniers chapitres de cette thèse.

Section III

Hypothèse critique

L'objectif de la section finale de cette thèse — la section *critique* — sera d'ébaucher un point de vue moral inspiré à la fois par la philosophie habermassienne et la théorie évaluative deweyenne. Afin d'accomplir cette tâche, nous distinguerons les actes visant *l'explication des conflits évaluatifs* et la *justification des évaluations spécifiquement morales*. Dans le chapitre que nous amorcerons maintenant, nous analyserons la stratégie qu'utilise Dewey pour expliquer l'émergence des doutes évaluatifs. Nous continuerons ainsi notre analyse de l'interprétation selon laquelle, pour Dewey, *est valide ce qui fonctionne*. Nous aborderons de manière critique cette interprétation en explorant certains critères alternatifs offerts par Dewey pour expliquer le conflit évaluatif (chapitre 8). Cette analyse nous mènera à esquisser les grandes lignes d'un point de vue moral inspiré à la fois du pragmatisme classique et de l'éthique de la discussion habermassienne. Nous nous engagerons ainsi dans deux tâches fondamentales : d'abord, expliquer d'où le processus justificatif peut assurer son *impartialité* et, ensuite, d'où les jugements produits peuvent tirer leur potentielle *validité* (chapitre 9).

Chapitre 8

L'explication deweyenne des conflits

L'objectif des deux derniers chapitres de cette thèse sera de donner certains jalons pour un *point de vue moral pragmatiste* inspiré, à la fois, du constructivisme métaévaluatif humien et de l'éthique habermassienne. Ce développement sera guidé par une distinction fondamentale : celle entre, d'un côté, *l'explication de l'échec d'un jugement-de-valuation* (chapitre 8), et de l'autre, de *la justification des évaluations spécifiquement morales* (chapitre 9). La première question que nous allons poser — celle qui occupera ce chapitre — est celle-ci : à la lumière du constructivisme abordé au chapitre précédent (et de la philosophie évaluative deweyenne), *comment peut-on expliquer les conflits évaluatifs* ? Plus précisément, nous nous demanderons ce qui peut expliquer nos *conflits évaluatifs les plus profonds* (ceux qui semblent admettre plus d'une réponse rationnelle). Notre hypothèse est qu'une meilleure compréhension du *conflit* facilitera l'analyse du « point de vue moral » que nous entamerons au dernier chapitre de cette thèse. Bien plus, l'un des principaux objectifs de notre analyse sera de montrer *comment Dewey peut échapper à une définition strictement instrumentaliste de l'évaluation et de la validité*. Pour ce faire, nous commencerons par définir le concept de « validité », et ce, afin d'examiner comment, pour Dewey, la validité d'une évaluation peut être ébranlée.

Notre première tâche sera donc d'offrir une définition de la validité compatible avec le constructivisme métaéthique humien. Ce travail définitionnel nous permettra de réexaminer les connexions possibles entre les concepts de vérité et de validité (8.1). Nous analyserons ensuite l'idée deweyenne selon laquelle la validité d'un jugement-de-valuation peut être mise en doute grâce aux conséquences qu'il produit

(instrumentalisme). Nous nous intéresserons ainsi au rapport existant entre la théorie évaluative de John Dewey et le concept d'utilité pratique. Nous soutiendrons que, bien que Dewey n'arrive jamais à se détacher complètement d'une perspective instrumentaliste, sa philosophie ne peut jamais, au final, y être réduite (8.2). Afin de démontrer ce point, nous mettrons au jour deux critères alternatifs permettant à Dewey d'expliquer la manière dont un jugement-de-valuation peut échouer. Nous soutiendrons d'abord que celui-ci repose, du moins en partie, sur sa cohérence avec l'ensemble des autres évaluations de l'évaluateur. Pour démontrer ce point, nous établirons une distinction entre la conception du cohérentisme comme « condition épistémologique » et comme « critère critique » (8.3). Finalement, nous introduirons, grâce à George Santayana, l'idée selon laquelle la validité d'un jugement évaluatif est liée, de manière fondamentale, à la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Nous expliciterons cette hypothèse grâce à la philosophie métaéthique de Mark Hunyadi et son concept de « nôtreté ». Du même coup, nous tenterons de mettre au jour la puissance heuristique de ce critère en montrant comment il explique, mieux que tous les autres, le « pourquoi » de nos désaccords évaluatifs les plus profonds (8.4).

8.1 La validité : un concept multidimensionnel

Dans la première section de ce chapitre, afin d'offrir une analyse de l'explication des conflits évaluatifs, nous tenterons d'offrir une définition de la « validité évaluative » compatible avec le constructivisme métaéthique. Nous donnerons d'abord une définition liminaire de ce concept en montrant ses rapports aux notions de *doute* et *d'enquête*. Nous expliquerons ensuite le choix terminologique lui-même en justifiant pourquoi nous préférons le terme de « validité » à celui de « légitimité ». Cela nous permettra d'approfondir cette notion en l'associant au concept peircien de « vérité ».

La première question que nous aborderons dans ce chapitre peut être formulée ainsi : *comment peut-on concevoir le concept de « validité » dans une théorie évaluative constructiviste de type pragmatiste ?* Remarquons d'abord que, de cette perspective, ce concept s'impose à la réflexion *dès lors qu'un doute émerge à son sujet*. De ce point de vue, la mise en doute d'une évaluation mène les acteurs à adopter une attitude *critique*. Il semble donc y avoir une affinité conceptuelle entre les concepts de « doute » et de « critique » : lorsque l'on critique une évaluation (que celle-ci soit personnelle ou

collective), *l'on expose un doute quant à celle-ci*. Notons que, de ce point de vue, ce n'est pas la « factuelité » d'une évaluation que l'on met en doute en la critiquant, mais bien quelque chose comme sa « validité ». Bref, comme nous le verrons encore, l'attitude critique que peuvent adopter les acteurs met au jour, une fois de plus, l'importante distinction métaéthique existant entre les concepts de « validité » et de « facticité » — une observation que nous avons déjà abordée dans les chapitres initiaux de cette thèse. C'est donc le rapport critique que nous entretenons envers nos évaluations qui nous permet de distinguer leur validité du simple fait *qu'ils sont*. Comme nous l'avons déjà vu, le fait qu'un jugement-de-valuation soit *en vigueur* dans une société donnée *ne garantit pas encore sa validité*.

Néanmoins, ce que nous entendons par « validité » peut encore sembler quelque peu obscur. Que voulons-nous dire — et, surtout, que veut dire Dewey — lorsque nous affirmons qu'une évaluation est « valide » ? D'un point de vue pragmatiste, le doute pousse à l'enquête, et la visée de l'enquête est de transformer une situation indéterminée en une situation déterminée. Une situation déterminée, nous l'avons déjà dit, est une situation dans laquelle l'action quotidienne se déroule paisiblement. Ainsi, avec les pragmatistes classiques, nous pouvons soutenir qu'une évaluation déterminée — une évaluation stable ou non-problématique — est une évaluation *dont nous n'avons aucune bonne raison de mettre en doute*. Nous suggérerons que ce sont de telles évaluations que nous pouvons considérer comme *valides*. C'est cette définition préliminaire que nous détaillerons dans cette section.

8.1.1 *Légitimité et validité*

Il importe de noter que le concept de validité n'est pas, du moins en philosophie normative, le seul que l'on mobilise pour parler d'une croyance que l'on qualifie comme « déterminée » ou « stable ». Au moins un autre concept est régulièrement utilisé pour décrire ce phénomène : celui de « légitimité ». Devons-nous considérer ces deux concepts comme des synonymes ? Ou devons-nous plutôt opérer une distinction entre eux ? Force est de constater qu'il n'y a pas, dans la littérature philosophique actuelle, de consensus clair par rapport à la définition de ces termes. Cette situation rend la clarification terminologique d'autant plus intéressante. Dans ce qui suit, nous expliquerons pourquoi, dans le cadre d'une théorie de l'évaluation, nous préférons le

concept de « validité » à celui de « légitimité ». Deux raisons justifient ce choix. La première est liée au fait qu'une grande partie de la littérature secondaire a eu tendance à réduire le concept de légitimité à une opposition entre deux théories : les théories du consensus et les théories des conséquences bénéfiques. La deuxième concerne le champ d'application ordinaire du concept de légitimité : un champ d'application souvent limité à la théorie politique.

Notre inclination à éviter le terme de légitimité provient d'abord de la tendance réductrice que certains auteurs ont récemment associée à ce concept. Cette réduction oppose les théories du consensus (*consent-theory*) et les théories des conséquences bénéfiques (*beneficial-consequences theory*). Cette réactualisation contemporaine du débat entre théories déontologiques et théories utilitaristes structure toujours une large part de la scène philosophique. Cette réduction est d'ailleurs flagrante dans l'article « Political Legitimacy » de l'encyclopédie philosophique de Stanford. Dans la section « Sources of Political Legitimacy », Fabienne Peter, professeure à l'Université de Warwick, décrit le concept de légitimité en opposant, quasi-binairement, les deux théories évoquées précédemment. Or, cette opposition réductrice est, de notre point de vue, plus que problématique. D'abord, nous n'avons à première vue aucune raison *d'opposer* ces deux théories ; *a priori* rien n'empêche que celles-ci soient complémentaires. Celles-ci pourraient être les deux côtés d'une même médaille. Bien plus — et c'est sans doute le point le plus important pour nous — *une telle opposition met silencieusement en marge toutes les autres sources de légitimité potentielles* ; que ce soit la vérité matérielle d'une évaluation, sa cohérence globale, etc. Ce type de réduction constitue la première raison nous poussant à opter pour le concept de validité (un concept qui ne connaît pas une telle opposition binaire).

La deuxième raison est contenue dans le titre même de l'article de Peter. La philosophie contemporaine tend souvent à associer le concept de *légitimité* à la théorie *politique*. C'est ainsi le champ d'application même du concept qui est établi. Or, comme nous l'avons déjà vu, notre but est de mettre au jour un concept qui s'applique à *tout aspect d'une théorie évaluative*. Voilà pourquoi, dans une théorie générale de l'évaluation, nous tendons à concevoir le champ d'application de la validité de manière

non-restrictive. Cette observation constitue la seconde raison pour privilégier l'adoption de l'appellation « validité » à celle de « légitimité ».

Néanmoins, le concept de validité ne semble pas nécessairement un choix terminologique plus prometteur que celui de légitimité. Un observateur attentif pourrait répliquer que le concept de validité a, lui aussi, lors des trois ou quatre dernières décennies, vu son champ d'application philosophique monopolisé. Ce sont les théories morales universalistes — et plus spécifiquement les théories de l'éthique de la discussion — qui détiennent ce monopole. Comme nous l'avons déjà vu aux deuxième, troisième, et quatrième chapitres de cette thèse, le concept de validité est au cœur de l'éthique de la discussion proposée par Apel et Habermas. Bien que, d'une certaine façon, nous pouvons soutenir que Habermas serait d'accord, dans les grandes lignes, avec notre définition initiale du concept de validité — une évaluation ou une norme *valide* est une évaluation dont nous n'avons aucune raison de mettre en doute —, celui-ci va néanmoins plus loin dans son analyse de la validité. Comme nous l'avons vu, chez Habermas, une norme est valide si elle représente les intérêts de tous les concernés dans un discours rationnel argumenté. Or, dans cette théorie, la validité ne repose pas uniquement sur l'argumentation : elle repose — d'abord et surtout — sur une analogie complexe entre monde physique indépendant et projection idéalisante. Malgré l'utilisation de cette notion dans la philosophie habermassienne — et étant donné la critique effectuée au quatrième chapitre — nous opterons, nous aussi, pour l'utilisation du concept de « validité ».

8.1.2 Une analogie pragmatiste entre vérité et validité

À ce point de notre analyse, une question cruciale devient imminente : dès lors que nous refusons le cognitivisme moral, quels rapports peut-il y avoir, d'un point de vue pragmatiste, entre le concept de validité et celui de vérité ? À la lumière de la critique que nous avons faite de l'analogie habermassienne entre monde physique et monde social inclusif projeté, pouvons-nous encore dire quelque chose d'intéressant sur le rapport entre ces deux concepts ? Dans ce qui suit, nous répondrons positivement à cette question en faisant un parallèle entre le concept de validité et le concept pragmatiste de vérité promu par Charles Sanders Peirce.

Il est clair que c'est avec prudence que nous devons introduire la notion de vérité dans une discussion sur la validité. Une erreur philosophique grave serait évidemment d'assimiler, sans explications suffisantes, le concept de validité à celui de cognitivisme (ou, de manière encore plus problématique, le concept de validité à l'idée d'une réponse « ultime » ou « finale »). Or, quand nous soutenons qu'un jugement-de-valuation est « valide », nous ne voulons pas nécessairement dire que le jugement « ne peut changer », ou même que le jugement « est vrai » (au sens d'une vérité scientifique). Il serait *a priori* erroné de suggérer que, puisque la moralité ne peut être réduite au projectivisme subjectiviste, nous devons nécessairement rechercher une vérité morale ayant une connotation ontologique. Le cognitivisme moral ne semble pas être la seule option qui s'offre à nous. Ou, du moins, *nous ne pouvons réduire validité et vérité sans fournir des explications détaillées*. Dans ce qui suit, nous soutiendrons que la conception peircienne de la vérité est assez riche et assez flexible pour permettre une analogie entre vérité et validité, et ce, en respectant à la fois les assises métaéthiques du constructivisme humien et en ne réduisant pas notre théorie de l'évaluation à un cognitivisme mystérieux. Nous soutiendrons que, étant donné son attachement au faillibilisme local et global, la conception de la vérité offerte par le pragmatisme est compatible avec une théorie des jugements évaluatifs.

Quelle est donc cette définition de la vérité avancée par le pragmatisme classique? Nous affirmerons ici, avec Cheryl Misak, que c'est chez Peirce que la conception de la vérité est la plus convaincante. C'est bien connu, Peirce s'oppose aux interprétations correspondantistes de la vérité : à l'idée selon laquelle une croyance vraie est une croyance qui « correspond adéquatement » à une « chose en elle-même » (*thing-in-itself*). Selon Peirce, le problème de cette stratégie explicative provient du fait que *nous n'avons jamais un accès direct aux choses en elles-mêmes* (voir Dostie Proulx 2016b). Or, si la vérité n'est pas une affaire de pure correspondance, celle-ci ne peut dépendre que de l'enquête. Cette observation le mène à offrir une définition originale de la vérité : chez Peirce, *une croyance peut être dite « vraie » si elle est expérimentiellement « inabrogeable » (indefeasible)*. Comme l'auteur l'affirme, en critiquant la théorie correspondantiste de la vérité :

Your problems would be greatly simplified, if, instead of saying that you want to know the “Truth”, you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt. (Peirce CP 5.416)

Bref, chez Peirce, la vérité d’une croyance tient à sa capacité à résister à l’examen (et, ainsi, à ne pas succomber au doute). Cela signifie qu’une croyance vraie est une croyance capable de *résister à toutes les expériences récalcitrantes dans laquelle elle se manifeste*. Comme le soutient Misak :

Peirce argues that a belief is true if it would be “indefeasible”; or would not be improved upon; or would never lead to disappointment; or would forever meet the challenges of reasons, arguments, and evidence. A true belief is the belief we would come to, were we to inquire as far as we could on a matter (Misak 2013a : 36).

Selon Peirce, donc, une croyance vraie est une croyance *expérieniellement inabrogeable*. Cette capacité de résistance est gage de sa vérité. Rappelons néanmoins que, d’un point de vue pragmatiste, aucune croyance — quelle que soit sa nature — ne peut échapper au faillibilisme. Cela signifie que rien ne garantit qu’une croyance qui résiste *actuellement* aux raisons et à l’évidence y résistera dans le futur. Voilà pourquoi les pragmatistes affirment que nos croyances sont *enclines à la vérité (truth-apt)*. Lorsque nous enquêtons sur une croyance, nous recherchons toujours les raisons, les arguments et les évidences qui la confirmeront ou l’infirmeront. C’est le résultat de cette recherche qui est toujours sous le joug du faillibilisme. Dans ce qui suit, nous ferons l’hypothèse que *la validité d’un jugement évaluatif est, elle aussi, liée à sa résistance expérienelle*. Notre hypothèse est qu’une évaluation peut être dite valide *si et seulement si* elle est en mesure de résister aux raisons et à l’évidence ; si elle est expérieniellement inabrogeable.

Bien que nous ne pourrions explorer les détails de cette définition qu’au prochain chapitre, une tension évidente découle de cette analogie. N’avions-nous pas montré, au quatrième chapitre, les nombreux problèmes liés à un rapprochement entre vérité et validité ? Puisque Peirce semble aussi vouloir rendre compte, dans sa théorie perceptuelle, de quelque chose similaire à la « connotation ontologique » du monde objectif (c’est la dimension de « firstness » et de « secondness » de l’expérience perceptuelle), n’est-il pas problématique de vouloir revenir à une analogie entre ces deux concepts ? Notre hypothèse est que ce nouveau parallèle ne rencontre pas les

mêmes difficultés que celui offert par Habermas. La raison en est qu'il n'est jamais question, ici, d'offrir un équivalent évaluatif à la connotation ontologique que nous associons au monde extérieur — ni, d'ailleurs, de rendre compte du « caractère inconditionné » de nos évaluations ; il est simplement question de montrer le rapport de similitude existant entre la résistance expérientielle sur laquelle reposent la validité et la vérité. Bien qu'il soit clair que l'enquête scientifique et l'enquête évaluative n'aient pas exactement la même texture (tout particulièrement au niveau du fonctionnement de l'enquête), un tel rapprochement est philosophiquement intéressant puisqu'il montre, au moins au niveau *méta*, la nécessité d'une certaine *expérimentation*. Nous traiterons de ce sujet au prochain chapitre.

La question que nous poserons maintenant — celle qui occupera le reste de ce chapitre — est celle de savoir ce qui *explique* l'émergence des conflits évaluatifs. Avant de nous demander comment nous pouvons justifier, grâce à l'enquête, une évaluation (chapitre 9), nous nous demanderons comment l'expérience peut venir déstabiliser une croyance auparavant considérée comme valide. Bref, qu'est-ce qui fait défaut lorsqu'une évaluation est invalidée, lorsque sa capacité de résilience est insuffisante ? Dans ce qui suit, nous explorerons ces questions grâce à la théorie deweyenne. Une lecture attentive de celle-ci montre que Dewey identifie certains critères permettant d'expliquer comment la validité d'une évaluation peut échouer. À travers sa philosophie, Dewey propose au moins trois cas de figure :

- Un jugement-de-valuation peut voir sa validité mise en doute s'il produit des conséquences contraires à celles attendues ; bref, s'il contredit sa visée pratique (doute instrumentaliste). Dans l'enquête, on peut confronter une évaluation à ses effets pratiques (8.2).
- Un jugement-de-valuation peut voir sa validité mise en doute s'il est inconséquent avec certaines de nos évaluations les plus importantes (doute cohérentiste). Dans l'enquête, on peut confronter une évaluation à sa cohérence avec l'ensemble des autres évaluations valides (8.3).

- Un jugement-de-valuation peut voir sa validité mise en doute s'il ne correspond pas à qui nous sommes et à qui nous voulons être (doute identitaire). Dans l'enquête, on peut confronter l'évaluation à la vision du monde et de la personne de l'évaluateur (8.4).

Ces trois explications du doute — des explications qui ne sont pas exhaustives, mais qui proviennent toutes de la philosophie deweyenne — constituent, selon nous, certains des grands piliers d'une explication adéquate du conflit évaluatif. Dans ce qui suit, nous explorerons, avec plus de détails, ces trois formes de doute. Cette analyse nous servira de point de départ au dernier chapitre de cette thèse : chapitre dans lequel nous nous pencherons plus spécifiquement sur le concept de point de vue moral.

8.2 Évaluation et utilité

La principale stratégie qu'utilise Dewey pour expliquer comment les acteurs peuvent mettre en doute la validité d'un jugement évaluatif est au cœur de la philosophie pragmatiste. Selon une interprétation répandue de la théorie deweyenne, *est « valide » ce qui « fonctionne »*. Ici, on le comprend, les conflits évaluatifs sont expliqués en termes *d'utilité*. Selon cette lecture, il nous est possible de problématiser un jugement-de-valuation *si celui-ci ne mène pas aux conséquences attendues* (une observation qui est rendue possible par le fait que les jugements évaluatifs sont avant tout des jugements pratiques). Dewey utilise effectivement une telle conception de la validité dans sa philosophie. Dans *Logique*, par exemple, il affirme que : « validity of the principles are determined by the coherency of the consequences produced by the habits they articulate » (Dewey LW 12.20). Une telle explication – celle de la cohérence des conséquences produites –, semble, en fait, au cœur même de sa description du schème de l'enquête. Dewey soutient que : « men think in ways they should not when they follow methods of inquiry that experience of past inquiries shows are not competent to reach the *intended end* of the inquiries in question » (Dewey LW 12.107, nous soulignons).

Mais est-il vrai que Dewey *réduit* la validité des jugements évaluatifs à leur utilité pratique ? Cette question n'admet pas de réponse simple. Notons d'abord que, dans les citations précédentes, Dewey ne discute pas spécifiquement des jugements évaluatifs, mais plutôt des jugements « scientifiques » (et, tout particulièrement, des principes de la

physique). Selon lui, les lois scientifiques peuvent être dites valides si elles arrivent à prédire adéquatement le comportement du monde naturel. En ce sens, pour Dewey, la valeur de ces jugements semble effectivement liée à leur utilité à mieux comprendre le monde qui nous entoure.

Or, nous l'avons vu au cinquième chapitre, certains auteurs ont spécifiquement reproché à Dewey de réduire la validité des jugements *évaluatifs* à leur utilité pratique. Dans son article « Value and Causality » publié en février 1918 dans le *Journal of Philosophy*, Wendell T. Bush porte une telle accusation contre Dewey. Rappelons que Bush soutient que, pour Dewey : « value occurs when we face the question, What things or methods have the value of *utility* under the circumstances? » (Bush 1918 : 95). Il est vrai que dans son texte « Theory of Valuation », Dewey soutient, textuellement, que : « the appraisal is a valuation of things with respect to their serviceability or needfulness » (Dewey LW 13.211). Comme il le faisait pour le domaine scientifique, Dewey semble croire que la validité de nos évaluations peut être appréhendée via leurs *effets pratiques*. Puisque Dewey revient constamment sur l'idée selon laquelle il nous faut peser les conséquences de nos jugements à la lumière de leurs visées pratiques, ne doit-on pas reconnaître que la théorie deweyenne est limitée à la recherche des meilleurs moyens pour une fin-en-vue ?

Comme nous l'avons vu précédemment, Dewey répond à cette accusation en soutenant que, sur ce point, il a complètement échoué de se faire comprendre par Bush. Les raisons de ce refus ont été abordées au cinquième chapitre (voir section 5.5). Pour le dire succinctement, Dewey trace une distinction entre « être pratique » et « être utile » et met de l'avant deux importantes thèses méthodologiques : le *continuum* des fins et des moyens et une théorie à propos des fins « finales ». Dans sa réplique de 1925, et de manière plutôt surprenante, Dewey n'affirme pas seulement que sa théorie ne peut être réduite à un concept d'utilité, il affirme que : « instrumentalism is not so much insufficient as grossly impertinent, irrelevant » (Dewey MW 11.6)

Deux questions complémentaires émergent de cette analyse. La première consiste à se demander si la théorie deweyenne peut véritablement évacuer toute référence aux notions d'utilité pratique et d'instrumentalisme. Puisque nous offrirons

une réponse négative à cette question, une interrogation supplémentaire se présentera à nous : peut-on alors affirmer, comme le fait Bush, que la philosophie évaluative deweyenne réduit *validité* à *utilité pratique* ?

Dans ce qui suit, et ce pour répondre à la première des deux interrogations, nous soutiendrons que Dewey n'arrive jamais *complètement* à se défaire du lien existant entre validité et utilité. Même si Dewey peut, grâce à sa théorie du *continuum* des fins et des moyens, éviter une conception simpliste de la validité — une qui ignore nos visées et nos valeurs fondamentales et qui définirait *a priori* les critères centraux de l'utilité —, il semble néanmoins que l'auteur ne peut nier la place centrale qu'y joue l'utilité pratique. Bien qu'il serait erroné d'affirmer que Dewey définit l'utilité en termes de « maximisation », le rapport entre validité et utilité pratique semble difficilement pouvoir être mis de côté. Deux raisons peuvent être mobilisées pour étayer cette affirmation. La première nous rappelle que, si Dewey insiste sur l'importance d'une analyse des « conséquences pratiques » de nos évaluations, c'est d'abord pour éviter toute association à l'émotivisme et à l'expressivisme. L'aspect pratique du processus évaluatif — le fait que nous pouvons « expérimenter » ces jugements — constitue un argument clé dans le développement de sa théorie. De ce point de vue, « expérimental » signifie que la valeur d'une évaluation est fondamentalement liée à l'adéquation entre sa visée et ses impacts pratiques. Il ne semble pas très clair en quoi le changement terminologique proposé par Dewey — celui remplaçant « utile » par « pratique » — y change quoi que ce soit. N'en déplaise à Dewey, l'idée qu'une évaluation doit être jugée à partir de sa capacité à résoudre un problème pratique est fondamentale à sa théorie évaluative (puisque c'est le caractère « scientifique » de sa théorie qui en dépend, voir section 5.4). Le changement de vocabulaire proposé ne change pas le fait que les conséquences pratiques de nos évaluations nous offrent un point de vue unique sur leurs validités respectives.

La deuxième raison réside dans l'observation deweyenne selon laquelle toute « fin standardisée », bien qu'inerte, soit ultimement plastique. Cela signifie que, pour Dewey, nos jugements ponctuels jouent un rôle important dans la modification de nos fins, nos buts et nos visées les plus générales. Dewey utilise cet argument pour délier validité et utilité pratique. Or, à l'analyse, il semble plutôt que cette observation renforce

l'importance qu'y joue l'utilité pratique. Si, l'accusation de Bush consiste à dire que, chez Dewey, « la validité d'une évaluation dépend de son utilité comme moyen », le fait qu'il y ait une relation inévitable entre les fins standardisées et les enquêtes ponctuelles (structurées, elles aussi, autour de la paire moyen-fin) semble plutôt conforter l'idée selon laquelle l'utilité pratique joue un rôle cardinal chez Dewey. Même dans ce cas, et contrairement à ce qu'en dit Dewey, la valeur de nos évaluations reste liée à leur capacité à résoudre des conflits pratiques. Bien qu'il ne soit pas question ici d'un utilitariste simpliste et unidimensionnel, la conception deweyenne ne semble jamais être en mesure de se défaire de son rapport à l'utilité pratique.

Or, si nous admettons que la théorie deweyenne, dès lors qu'elle veut être cohérente avec elle-même, ne peut jamais totalement abandonner ce concept, il faut se demander si Dewey y réduit, comme l'affirme Bush, l'ensemble de sa conception de la validité. Avant même de porter notre attention sur la théorie deweyenne, il faut remarquer le caractère problématique d'une réponse positive à cette question. Il semble clair que, d'un point de vue évaluatif, la validité du jugement « la position de Donald Trump sur l'immigration mexicaine et musulmane est répugnante » ne repose pas uniquement sur les conséquences qu'il produit. En effet, nous disons rarement — sinon jamais — que la validité de nos grands principes normatifs repose d'abord et avant tout sur leur bon fonctionnement pratique. Nous ne considérons pas le concept de « liberté » ou le concept « d'égalité » comme des évaluations « valides » parce qu'ils produisent les conséquences souhaitées. Au contraire, même si ces principes ne fonctionnent pas toujours comme nous le souhaitons, nous les considérons « valides ». Réduire la validité d'un jugement évaluatif à sa capacité à produire le résultat attendu semble donc foncièrement problématique.

Dewey est-il coupable d'une telle réduction ? Malgré les descriptions parfois ambiguës de la validité qu'offre l'auteur, nous répondrons négativement à cette question dans les deux prochaines sections. Nous montrerons qu'une lecture attentive de l'œuvre de Dewey dévoile toute la profondeur de sa conception de la validité évaluative. À cette fin, nous examinerons maintenant deux critères utilisés par Dewey dans sa théorie de l'évaluation : le cohérentisme (8.3) et l'identité morale (8.4). Bien plus, cet examen nous

servira à aborder un problème central lié à la définition deweyenne de la validité : l'explication de nos doutes et de nos désaccords évaluatifs profonds.

8.3 Évaluation et cohérence

Dans sa description du processus évaluatif, nous l'avons vu, Dewey évoque la nécessaire mise en relation de toute nouvelle évaluation avec nos évaluations existantes. Comme nous l'avons vu au septième chapitre, l'auteur soutient, dans sa critique du projectionnisme subjectiviste, que le processus d'évaluation se doit de faire écho à l'ensemble de nos évaluations existantes. Rappelons que, dans la section « Valuation and the Conditions of Social Theory » de son article de 1939, Dewey insiste sur le fait que nos évaluations doivent toujours avoir comme point de départ des évaluations antérieures. Il nous dit que : « improved valuation must *grow out of* existing valuations, subjected to critical methods of investigation that bring them into systematic relations with one another » (Dewey LW 13.245). Selon Dewey, nos évaluations ne peuvent émerger qu'à l'intérieur d'un réseau de croyances évaluatives déjà acceptées ne permettant ainsi qu'un processus graduel de modification. Nous soutiendrons que c'est cette riche observation qui peut potentiellement expliquer le conflit évaluatif.

Dans ce qui suit, nous soutiendrons que le concept de cohérence constitue, avec l'utilité pratique, un autre critère important dont disposent les acteurs afin de mettre en doute la validité d'une évaluation. De manière à aborder ce sujet complexe, nous commencerons par distinguer différentes interprétations du concept de « cohérence ». Avec François Côté-Vaillancourt, nous pouvons soutenir qu'une évaluation peut être incohérente d'au moins deux façons différentes. D'abord, il est possible de définir la cohérence en termes de « consistance logique » (Côté-Vaillancourt 2015 : 53). Prenons l'énoncé évaluatif suivant :

Incohérence logique

- Cette loi est à la fois bonne et mauvaise

Cet énoncé évaluatif contient une incohérence logique (l'énoncé affirme à la fois P et non-P). Il est ainsi possible, dans l'enquête, d'exiger d'un locuteur qu'il lève cette incohérence en montrant sous quels aspects la loi peut être qualifiée de « bonne » et sous quels aspects la loi peut être qualifiée de « mauvaise ». Bref, on peut lui demander

de défendre la *consistance logique* de son énoncé. Or, Côté-Vaillancourt remarque que le cohérentisme évaluatif ne se laisse jamais réduire à cette seule interprétation logique. Il remarque que, si on s'y limite, l'énoncé évaluatif « l'esclavage est acceptable » doit tout bonnement être considéré comme cohérent (puisqu'il ne contient aucune inconsistance logique). Voilà pourquoi Côté-Vaillancourt insiste sur le fait qu'une évaluation doit aussi être cohérente *avec l'ensemble des expériences pertinentes pour cette évaluation* (un critère que l'on peut qualifier, comme nous le verrons encore, de « holiste »).

Or, cette distinction entre la cohérence comme consistance logique et comme critère holiste ne semble pas encore suffisante pour rendre compte de la complexité de l'utilisation de ce concept philosophique. Afin de clarifier le rôle évaluatif et critique que peut jouer la cohérence (comprise de manière holiste), une autre distinction fondamentale s'impose : celle entre une interprétation de la cohérence comme « condition épistémologique inévitable » et comme « critère critique mobilisable par les acteurs ». Bien qu'une telle distinction soit trop peu présente dans la littérature sur le cohérentisme, nous montrerons que celle-ci est cruciale à l'explication du doute évaluatif.

8.3.1 La cohérence comme condition épistémologique

L'une des interprétations courantes du cohérentisme consiste à le présenter comme un concept épistémologique structurant et incontournable. Ainsi conçu, le cohérentisme joue un rôle épistémologique fondamental dans l'acquisition de nouvelles connaissances. Un tel cohérentisme soutient que l'évolution de notre connaissance — qu'elle soit évaluative ou scientifique — est tributaire de l'ensemble de nos connaissances déjà acquises. Autrement dit, et comme le remarque Dewey dans son épistémologie, la connaissance ne peut prendre forme qu'à l'intérieur d'un *tout déjà articulé*.

Ce qui importe ici de comprendre, c'est que ce phénomène est décrit comme étant *autonome*. En ce sens, la cohérence est une condition épistémologique inexorable. Avec le cohérentisme épistémologique, c'est la possibilité même d'une connaissance totalement isolée qui est mise en échec. Les nouvelles connaissances ne peuvent prendre forme qu'à partir du contexte plus large de nos autres connaissances. Le

cohérentisme se veut ainsi une position qui s'oppose méthodologiquement au mentalisme et au fondationnalisme. Une telle approche refuse l'idée selon laquelle il y aurait un fondement ou une capacité humaine sur laquelle un édifice de connaissance pourrait se former isolément.

Parmi les nombreux auteurs que nous avons cités jusqu'ici, la grande majorité défend une telle conception du cohérentisme. Ce concept épistémologique, nous l'avons souligné auparavant, est fondamental pour l'épistémologie pragmatiste. Cette idée est aussi, nous l'avons vu, au cœur de la philosophie positiviste de Otto Neurath. L'analogie offerte par Neurath pour décrire le rôle épistémologique du cohérentisme est notoire :

We are like sailors who on the open sea must reconstruct their ship but are never able to start afresh from the bottom. Where a beam is taken away a new one must at once be put there, and for this the rest of the ship is used as support. In this way, by using the old beams and driftwood the ship can be shaped entirely anew, but only by gradual reconstruction (Neurath 1983 : 92)

L'image est forte. Bien que nous puissions modifier notre connaissance morceau par morceau, ces changements doivent respecter la structure globale de ce qui est déjà en place. D'un point de vue épistémologique, l'évolution graduelle de notre connaissance doit s'appuyer sur un ensemble de connaissances déjà acceptées.

Notons que, même si ces intuitions sont présentes dans la tradition pragmatiste et dans l'aile gauche du positivisme logique, le cohérentisme épistémologique s'est avant tout propagé, au milieu du XXe siècle, grâce au philosophe américain Willard Van Orman Quine. C'est son article canonique *The Two Dogmas of Empiricism*, publié en 1951, qui est l'une des sources de cette grande popularité. Dans cet article, Quine s'attaque à ce qu'il considère être deux dogmes centraux de l'empirisme moderne : le premier est la distinction entre *vérités analytiques* et *vérités synthétiques* ; le deuxième, qu'il appelle le réductionnisme (qu'il conçoit comme un type de fondamentalisme), concerne l'idée selon laquelle *seuls les énoncés reposant sur l'expérience immédiate peuvent acquérir une véritable signification et, ainsi, devenir objets de connaissance*. C'est la critique quiniennne du réductionnisme qui doit ici retenir notre attention. L'argument que mobilise Quine pour contester ce lien fort entre expérience directe et connaissance — un lien qui fut tracé, nous l'avons vu, par les philosophes de l'aile droite du positivisme logique —,

s'exprime sous la forme suivante : «the dogma of reductionism survives in the supposition that each statement, taken in isolation from its fellows, can admit of confirmation or infirmation at all. My countersuggestion (...) is that our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body » (Quine 1951 : 38).

Il importe de remarquer que, bien que la formulation de Quine diffère quelque peu de celle de Neurath, les deux se rejoignent ultimement. Alors que Neurath insiste sur la structure interne de la connaissance elle-même (sur sa transformation nécessairement graduelle), Quine met d'abord l'accent sur la manière dont nos énoncés sont confrontés à l'expérience sensible. La proposition de Quine, fortement ancrée dans une philosophie du langage, affirme que nos énoncés ne peuvent être confirmés que grâce à une confrontation à l'expérience sensible prise comme un tout. Bien que Neurath ne limite pas son propos à la sensibilité, les remarques de Quine le mène ultimement à des observations similaires à celles de Neurath : tout changement cognitif est sous l'emprise du cohérentisme.

Nous éviterons, ici, de discuter la difficile question de savoir le rôle exact qu'a joué Quine dans la tradition pragmatiste. Nous éviterons — tout particulièrement — de discuter les liens étroits qui existent entre les idées de Quine et celles de son professeur d'épistémologie à Harvard : le pragmatiste C. I. Lewis. Notons simplement que certains historiens de la philosophie anglo-saxonne voient un parallèle étroit entre la philosophie de Lewis et celle de Quine. Cheryl Misak, par exemple, a affirmé dans une entrevue pour *The New Books in Philosophy* que : «you can take Quine's most important passages and set them against passages of Lewis's, and you wouldn't know from whose pens each passage came from. The views are identical. Nonetheless, Quine and Goodman and Morton White (all Lewis's students) lower their guns and try to blow out their teacher's head » (Misak 2013b). Bien que le lien entre le pragmatisme et Quine soit direct, Quine ne l'avouera jamais que du bout des lèvres. Mais peu importe ici le débat historique. Les observations précédentes visent d'abord à montrer l'attachement philosophique prononcé du pragmatisme, de Quine et de Neurath — au cohérentisme épistémologique.

8.3.2 La cohérence comme critère critique

Ces observations sur le cohérentisme — conçu comme catégorie épistémologique inévitable — sont aujourd’hui bien balisées dans la littérature philosophique. Il semble difficile, voire tout bonnement impossible, de défendre une épistémologie philosophique, qu’elle soit morale ou scientifique, sans y intégrer, en son centre, des considérations cohérentistes. Or, dans la section que nous amorçons maintenant, nous proposerons une autre manière d’aborder le cohérentisme. Au lieu de le présenter comme une condition épistémologique inévitable, nous tenterons de montrer comment celui-ci peut être mobilisé *par les acteurs afin de mettre en doute un jugement évaluatif ponctuel*.

Commençons d’abord par clarifier ce qui distingue la cohérence comme condition épistémologique et la cohérence comme critère critique. D’un côté, nous avons un concept de cohérence qui vise à décrire le mouvement général — et inévitable — de la connaissance (condition épistémologique). De l’autre, nous avons un concept de cohérence qui se présente avant tout comme une exigence de l’enquête elle-même. Selon cette deuxième interprétation du cohérentisme, il est toujours possible de mettre en exégèse, dans l’enquête, les incohérences entre une évaluation et l’ensemble des considérations pertinentes qui la soutienne. On le comprend, le cohérentisme critique n’invalide pas le cohérentisme épistémologique ; au contraire, ceux-ci peuvent être conçus comme complémentaires. Or, ce qui est importante d’abord ici, c’est le fait que le cohérentisme critique constitue un outil critique dont les acteurs peuvent disposer afin de mettre en doute la validité d’une évaluation.

Expliquons cette hypothèse à l’aide d’un exemple. Alors que, aux États-Unis, le parti politique républicain s’affirme « pro-vie » (au sens où il s’oppose à toute forme d’IVG), les membres de ce parti défendent, en même temps, le droit « inaliénable » à posséder des armes à feu (découlant d’une interprétation quelque peu littérale du deuxième amendement). À la lumière de statistiques et d’analyses récentes — dont tout le travail fait par le *Harvard School of Public Health* — montrant la forte corrélation existant, au niveau national, entre le nombre d’armes à feu possédées et le nombre de décès, de nombreux activistes, journalistes et comédiens — dont, tout récemment

Trevor Noah¹ —, ont insisté sur l'incohérence apparente de ces deux évaluations. Celles-ci semblent effectivement entretenir un rapport ambigu à la valeur qu'ils accordent à la « vie humaine ».

On le comprend, une telle objection n'est pas *nécessairement* fatale à l'évaluation initiale. Il n'est peut-être pas impossible, pour notre interlocuteur républicain, de montrer la cohérence de ses évaluations et, ainsi, de remplir cette exigence de l'enquête. L'objectif de cette section est simplement d'insister sur le fait que la cohérence peut être mobilisée, dans l'enquête, comme un critère nous permettant de mettre en doute un jugement évaluatif, et cela, sans assimilation à une cohérence épistémologique ni réduction à une forme de consistance logique.

L'importance du cohérentisme critique dans la théorie évaluative deweyenne est notable. Rappelons que, chez Dewey, le processus évaluatif se structure en deux étapes interreliées. D'abord, à travers l'expérience première, notre sensibilité appréciative nous conduit à valuer le monde qui nous entoure de manière non réfléchie. Bien que nous n'ayons pas encore ici affaire à de la connaissance au sens fort, la valuation est conçue comme apportant la matière première du processus évaluatif. Comme le remarque Dewey lui-même, c'est seulement au moment de l'évaluation — conçue comme mobilisation de l'expérience seconde — que de véritables connaissances évaluatives peuvent être formées. Nous l'avons vu, ce processus consiste en une *mise en relation* — une véritable mise en cohérence — de l'objet évalué avec l'ensemble des éléments expérientiels pertinents pour la situation (et, tout particulièrement, nos autres évaluations). C'est précisément à cette étape du processus évaluatif que le cohérentisme devient crucial et peut être mobilisé comme critère critique.

Pour terminer cette section, nous insisterons sur une limite importante du cohérentisme critique. Malgré la force heuristique évidente de ce concept, il semble que l'une des questions que nous avons soulevées en introduction — celle visant à expliquer le pourquoi de nos désaccords évaluatifs profonds — semble toujours irrésolue. La raison fondamentale de nos désaccords sur l'IVG, par exemple, ne semble pas être de nature cohérentiste. Au contraire, il semble possible de montrer que les différents points

¹ *The Daily Show with Trevor Noah*, épisode du 5 octobre 2015 (#2682), Comedy Central.

de vue sur ce problème peuvent être tout à fait cohérents avec un ensemble d'autres croyances et connaissances. Le fondement de tels conflits ne semble donc pas pouvoir être expliqué grâce à ce critère. Même si nous avons toujours besoin d'une certaine théorie cohérentiste dans le processus évaluatif, celui-ci ne permet pas encore d'expliquer nos conflits évaluatifs les plus profonds. C'est maintenant vers cette question que nous allons nous tourner en introduisant un autre critère nous permettant de mettre en doute nos évaluations : le rapport entre l'évaluation et l'évaluateur.

8.4 Évaluation et identité morale

Dans les sections précédentes, nous avons mis au jour différentes stratégies utilisées par Dewey pour expliquer le conflit évaluatif. Cela nous a permis de souligner deux manières dont les acteurs peuvent mettre en doute une évaluation : d'abord, si les conséquences qu'il produit ne permettent pas d'atteindre la fin visée (section 8.2), et ensuite, si elle se montre incohérente avec les autres grandes expériences et évaluations de l'évaluateur (section 8.3). Or, de nombreux conflits évaluatifs ne semblent pas pouvoir être expliqués à la lumière de ces critères (des conflits qui représentent parfois nos désaccords les plus profonds). Prenons l'exemple de l'IVG. Les acteurs concernés peuvent s'accorder sur les moyens disponibles (voie médicamenteuse ou chirurgicale) et sur l'utilité pratique de ces moyens en vue d'une fin visée (l'interruption de la grossesse) sans pour autant s'accorder sur l'évaluation elle-même. Bien plus, de telles évaluations pourraient être cohérentes avec les autres grandes évaluations de l'acteur (conception de la vie, conception de l'autonomie, etc.). Comment, alors, pouvons-nous expliquer le désaccord profond qui émerge d'une telle situation ? Nous nous pencherons maintenant sur cette question en explorant une thèse importante du philosophe américain George Santayana (8.4.1) que nous expliciterons à l'aide de la philosophie métaéthique de Mark Hunyadi (8.4.2).

8.4.1 George Santayana et la connaissance de soi

Pour mieux comprendre ce qui explique nos conflits évaluatifs les plus profonds — et, du même coup, poursuivre notre définition du concept deweyen de validité — nous nous attarderons sur un argument que Dewey n'évoque qu'au passage, mais qui semble avoir une force philosophique unique (autant dans sa théorie que pour la philosophie en général). Cet argument provient d'un philosophe pragmatiste d'origine espagnole, un

philosophe contemporain de Dewey : George Santayana. Santayana, qui fut un collègue de William James à Harvard, a publié plus d'une vingtaine de livres au cours de sa prolifique carrière. L'un des plus connus, celui auquel nous nous référerons ici, s'intitule *The Life of Reason* (publié en deux tomes en 1905 et 1906). C'est un livre philosophique à forte teneur poétique où l'on retrouve des proverbes qui sont aujourd'hui célèbres ; le plus populaire étant probablement : « those who cannot remember the past are condemned to repeat it » (« Ceux qui ne peuvent se souvenir du passé sont condamnés à le répéter ».) (Santayana 1980 : 284).

À première vue, référer à George Santayana dans le cadre d'une théorie évaluative de type constructiviste pourrait paraître un choix étrange puisque l'auteur est connu pour sa défense d'une forme d'expressivisme. En effet, dans certains passages de son œuvre, Santayana affirme que le domaine évaluatif — du moins dans sa dimension morale — n'est que l'expression d'émotions et de préférences. L'auteur soutient par exemple, dans son livre *Dialogues in Limbo* (1926), que : « moral terms are caresses or insults and describe nothing » (Santayana 1926 : 38-39). Comme le font certains auteurs de l'aile droite du positivisme logique, Santayana semble ici supporter l'hypothèse voulant que nos jugements moraux, étant non-descriptifs, ne sont pas sujets à vérité ; au mieux, ils expriment nos préférences subjectives. Néanmoins, comme nous allons le montrer à l'instant, la théorie évaluative de Santayana ne peut jamais être réduite à de telles considérations.

Dans son article « Value, Objective Reference and Criticism », John Dewey réfère à un passage crucial de *Life of Reason* où Santayana analyse l'acte de « juger » quelque chose comme « bon ». Dans ce passage, l'auteur soutient que :

To esteem a thing good is to express certain affinities between that thing and the speaker; and if this is done with self-knowledge and with knowledge of the thing, so that the felt affinity is a real one, the judgment is invulnerable and cannot be asked to rescind itself. (Santayana 1980 : 214)

Dewey commente ce passage en affirmant qu'il n'a « rien à ajouter à cette présentation » (*I have nothing to add [to this exposition]*) (Dewey LW 2.94). C'est cette intuition de Santayana — que l'on peut qualifier de « méta » au sens où Santayana vise à analyser

comment un jugement peut être critiqué — qui doit attirer notre attention. L'observation de Santayana nous permet d'insister sur deux conditions à l'irrévocabilité d'un jugement. Commençons par la seconde. Selon Santayana, un jugement évaluatif doit reposer une connaissance « réelle » de la chose que nous jugeons (*knowledge of the thing*). Pour Santayana, un jugement non révocable est un jugement qui repose sur une connaissance adéquate de l'objet évalué : un tel jugement doit reposer sur des faits « vrais ». Dewey, commentant ce riche passage de Santayana, qualifie cette première dimension de « physique ». Bien que nous n'élaborerons pas sur ce point ici, un tel critère pourrait être ajouté à la liste que nous offre Dewey afin de mettre en doute une évaluation. Chez Dewey, comme chez Santayana : « to mistake the problem involved is to cause subsequent inquiry to be irrelevant or to go astray » (Dewey LW 12.112).

Dans ce qui suit, cependant, nous nous concentrerons sur la première condition offerte par Santayana. Selon celle-ci, *une évaluation valide est une évaluation qui est en concordance avec la connaissance que nous avons de nous-mêmes (self-knowledge)*. C'est précisément cette dimension — que Dewey qualifie de « dialectique » — et son rapport à la validité que nous développerons dans ce qui suit. En fait, nous explorerons l'idée stipulant que *la validité d'un jugement évaluatif dépend ultimement de la compréhension que nous avons de nous-mêmes et du monde qui nous entoure*. Au final, nous soutiendrons que l'intuition de Santayana selon laquelle tout type de jugement-de-valuation valide est lié de près à la connaissance que nous avons de nous-mêmes est inédite et mérite toute notre attention. Bien plus, nous utiliserons ces observations sur le rapport entre connaissance de soi et validité pour tenter de résoudre le problème des conflits évaluatifs profonds. Nous introduirons, à cette fin, certains éléments centraux de l'œuvre métaéthique de Mark Hunyadi.

8.4.2 Herméneutique de soi et identité chez Mark Hunyadi

Dans son approche métaéthique, Mark Hunyadi s'intéresse lui aussi au rapport complexe existant entre la connaissance que l'évaluateur a de lui-même et ses évaluations. Afin d'explicitier ce rapport, Hunyadi introduit un néologisme inspiré de la phénoménologie — un concept qui, comme nous le montrerons, joue un rôle structurant dans toute sa philosophie : le concept de « nôtreté ». Il suggère que « ce qui est ultimement déterminant pour des règles et en général pour des contenus normatifs,

c'est qu'ils sont nôtres, c'est-à-dire qu'à la fois ils nous appartiennent et nous définissent » (Hunyadi 2008 : 43). C'est ce concept qui permet à Hunyadi d'offrir des réponses tout à fait originales à certaines des grandes questions de la philosophie. Dans ce qui suit, nous explorerons, grâce à ce concept, la définition de la validité qu'offre Hunyadi dans son analyse de la force d'obligation des contenus normatifs.

L'un des objectifs centraux de la théorie métaéthique de Hunyadi est de rendre compte du sens « d'inconditionnalité » que les acteurs associent à leurs obligations morales les plus fortes. Selon l'auteur, la plupart des théories éthiques traditionnelles se fourvoient lorsqu'ils expliquent ce qui donne « autorité » aux contenus normatifs. De nombreux philosophes, Habermas le premier, soutiennent que *la force d'obligation d'un jugement tient dans le fait qu'il soit considéré comme « valide »*. Selon cette façon traditionnelle de voir les choses, c'est la justification rationnelle qui donne sa force d'obligation au jugement. À la question de l'autorité des règles, Hunyadi remarque que la réponse philosophique classique est d'affirmer que : « *nous y tenons tant, parce que nous les tenons pour valides* » (Hunyadi 2008 : 42).

C'est précisément cette interprétation de la force de l'obligation normative — celle qui lie justification rationnelle et autorité — que critique Hunyadi. Dans son livre *Morale contextuelle*, l'auteur soutient que :

Le pouvoir effectif de la justification (...) ne peut ajouter une once à la force d'obligation d'une norme. (...) il faut bien reconnaître que cette force d'obligation ne leur est en aucune manière conférée par l'opération réflexive de justification des normes (Hunyadi 2008 : 42)

De manière tout à fait originale, Hunyadi renverse la manière classique de comprendre la force d'obligation des contenus normatifs. Pour ce faire, il mobilise son concept de « nôtreté » et soutient que *ce n'est pas parce que nos jugements normatifs sont valides que nous y tenons, c'est parce que nous y tenons qu'ils sont valides*. On le comprend, un tel reversement a d'importantes conséquences sur la manière d'appréhender le phénomène normatif. Hunyadi suggère que : « le phénomène originaire de la vie morale n'est ni la validité des règles, ni leur rationalité, ni leur cohérence, mais leur "nôtreté" (...) *Ce qui est ultimement déterminant pour des règles et en général pour des contenus normatifs,*

c'est qu'ils sont nôtres, c'est-à-dire qu'à la fois ils nous appartiennent et nous définissent» (Hunyadi 2008 : 42-43, nous soulignons).

Cette dernière remarque doit retenir notre attention puisqu'elle dévoile les profondes implications du concept de « nôtreté ». Notre hypothèse est que c'est une observation de nature semblable — quoique moins développée — que propose Santayana dans *The Life of Reason*. Nous l'avons vu, Santayana établit un rapport étroit entre la connaissance que nous avons de nous-mêmes et le caractère irrévocable d'un jugement évaluatif. Dès lors que l'on conçoit cette connaissance de manière projective — dès lors qu'on se pose la question « qui voulons-nous être ? » —, la connaissance de soi devient un critère essentiel au processus évaluatif. La philosophie de Santayana ouvre ainsi la voie au renversement que complète la métaéthique de Hunyadi. La validité d'un jugement évaluatif dépend — en partie chez Santayana et ultimement chez Hunyadi — de la compréhension que nous avons de nous-mêmes.

Afin d'explorer les conséquences de ces observations sur le problème des désaccords évaluatifs profonds, il importe de remarquer que cette manière inédite d'aborder le concept de validité amène à Hunyadi à introduire deux autres concepts fondamentaux à sa philosophie : celui « d'identité morale » et celui « d'herméneutique de soi ». Hunyadi soutient que : « comme l'ensemble des contenus normatifs nous arrivent objectivement et nous imposent ainsi une seconde nature de part en part socialisée, ils définissent qui nous sommes et qui nous voulons être — ils constituent notre *identité morale* » (Hunyadi 2008 : 43). Comme le faisait Dewey dans sa théorie évaluative, Hunyadi soutient que nos contenus normatifs et évaluatifs s'imposent le plus souvent à nous de manière spontanée ; nous en sommes les héritiers comme nous sommes les héritiers des règles du langage. Or, Hunyadi fait un pas de plus en affirmant que ces contenus normatifs façonnent qui nous sommes et, ainsi, définissent notre identité morale. Comme nous le verrons à l'instant, c'est précisément ces observations qu'utilise Hunyadi afin d'éclairer le phénomène du désaccord moral.

Mais avant d'aller plus loin, il importe de bien comprendre les rôles respectifs que jouent les concepts « d'identité morale » et « d'herméneutique de soi » dans la philosophie de Hunyadi. Pour le dire succinctement, l'explication herméneutique est

avant tout un outil heuristique ; un outil nous permettant de mettre au jour notre identité morale. Le concept d'identité morale — quant à lui — constitue la substance normative à laquelle l'on peut confronter nos évaluations les plus problématiques. Il incarne qui nous sommes et qui nous voulons être. Bref, dans le cadre d'une argumentation morale, l'explication herméneutique nous amène à expliciter nos identités morales respectives. Hunyadi résume à la fois sa théorie justificative et le rapport entre ces deux concepts clé en affirmant que : « la raison dernière que l'on peut produire pour justifier une prise de position normative ne peut relever que d'une *herméneutique de soi*, c'est-à-dire d'une explicitation de ce que nous sommes et souhaitons être, donc d'une explicitation de notre *identité morale* » (Hunyadi 2008 : 44, nous soulignons).

Le fait de placer ces concepts au cœur de l'entreprise morale permet à Hunyadi de présenter une analyse tout à fait originale du « pourquoi » de nos plus grands désaccords moraux. Puisque ce qui détermine ultimement les contenus normatifs est notre identité morale, l'auteur soutient que la pierre d'assise de nos argumentations morales est toujours *la compréhension que nous avons de nous-mêmes*. Selon lui, lorsqu'il nous est impossible de résoudre un conflit normatif — lorsque les « bonnes raisons » ne suffisent plus — nous ne sommes pas devant un problème épistémique, mais bien devant un *problème herméneutique* (ou, plus précisément, un problème relevant d'une herméneutique de soi). Dans son analyse des « questions éthiques manifestement insolubles » — telles que l'avortement, le degré de reconnaissance réciproque exigible des étrangers, l'usage d'embryons dans les thérapies géniques, etc. —, Hunyadi suggère que « si l'on porte sur chacune de ces questions le débat suffisamment loin, ce n'est pas à un match de bonnes raisons que nous devons assister, puisqu'il ne peut déboucher que sur un match nul, mais à l'explication herméneutique de qui nous voulons être » (Hunyadi 2008 : 45).

Hunyadi, prend donc au sérieux le renversement amorcé dans sa discussion de l'autorité de nos contenus normatifs : ce qui doit être central aux grands conflits normatifs contemporains n'est pas l'atteinte d'une justification rationnelle de plus en plus exhaustive, mais une explicitation de qui nous voulons être et du monde dans lequel nous souhaitons vivre. La ronde finale de tout débat moral fait toujours intervenir

notre identité morale. Dans l'argumentation, il n'y a pas de raison qui peut surpasser « x est bon car je crois que x est bon, car x fait partie de la compréhension que j'ai de moi-même ». Selon Hunyadi, nos conflits normatifs les plus importants reposent ultimement sur les manières divergentes qu'ont les acteurs de se comprendre eux-mêmes.

Ainsi, la seule voie possible pour la résolution des conflits profonds semble être *un changement effectif dans la manière dont les gens se conçoivent eux-mêmes*. Un tel changement peut, bien sûr, paraître difficile à atteindre, mais il n'est pas impossible. La compréhension qu'ont d'eux-mêmes les individus et les communautés évoluent grâce à l'éducation, le climat politique, la littérature, les films, mais aussi les désastres naturels, les guerres, etc. Il est intéressant de remarquer que Richard Rorty, dans son livre *Irony, Contingency and Solidarity* (1990), soutient une thèse semblable afin d'expliquer le « nouveau » phénomène d'évolution morale : « the novel, the movie, and the TV program have, gradually but steadily, replaced the sermon and the treatise as the principal vehicles of moral change and progress ». (Rorty 1989 : xvi). En plus d'insister sur la pluralité des causes permettant de faire évoluer la morale, Rorty, par endroit, soutient même un critère de validité étonnamment similaire à celui proposé par Hunyadi. Son analyse de Hegel et de Sellars le mène à affirmer que la question philosophique par exemple est : “who are ‘we’, how did we come to be what we are, and what might we become?” rather than an answer to the question: “What rules should dictate my actions?” In other words, moral philosophy takes the form of historical narration and utopian speculation rather than of a search for general principles” (Rorty 1989 : 60). Dans ce passage, Rorty soutient que l'évolution normative trouve son assise dans ce que nous voulons optativement être.

Il semble important de préciser que la visée de l'argumentation métaéthique de Hunyadi n'est pas d'affirmer que *tous nos conflits moraux peuvent être réduits à des conflits identitaires*, mais bien que les conflits moraux *les plus profonds* reposent ultimement *sur la manière dont nous nous concevons nous-mêmes*. Une telle remarque est cruciale à une juste compréhension de la thèse ici avancée : Hunyadi n'est pas à la recherche d'un critère unique nous permettant d'expliquer l'ensemble de nos désaccords moraux. Bien qu'il nous offre très peu de critères alternatifs — ce n'est pas le but de son argumentation —, l'auteur ne suggère jamais que le concept de validité peut

se *réduire* à une explication herméneutique. Il tente simplement de *mettre au jour la racine de nos conflits moraux les plus importants* en insistant sur le fait qu'un surplus de justification rationnelle ne jouera aucun rôle significatif dans leur résolution.

Ici, néanmoins, le cohérentiste semble avoir un contre-argument sérieux : celui-ci pourrait affirmer que, au final, ce que nous recherchons dans l'argumentation et dans le jeu épistémique, *c'est la définition de nous-mêmes la plus cohérente*. Bref, il pourrait soutenir que la cohérence reste *le* facteur décisif et ultime du processus évaluatif. Bien que, comme nous l'avons déjà affirmé, il ne semble pas possible de parler de validité sans référer à une certaine forme de cohérentisme, il semble néanmoins que Hunyadi a raison de placer le concept de « nôtreté », et non celui de « cohérence », au centre de son tableau métaéthique. Ceci semble attesté par une analyse des arguments mobilisés dans nos débats évaluatifs les plus sérieux. L'argument ultime qui semble ressortir de ces débats n'est pas « votre compréhension de vous-même n'est pas cohérente avec vos croyances » (un argument qui, cela dit, peut avoir une force critique importante), mais plutôt « je suis en désaccord avec le monde dans lequel vous voulez vivre » (un argument qui, comme le remarque Hunyadi, est foncièrement lié à une explication herméneutique).

Ainsi conçu, le critère de l'identité morale constitue un troisième critère nous permettant de mettre en doute la validité évaluative. Bien plus, ce critère semble central pour une juste compréhension du processus évaluatif puisqu'il semble le mieux placé pour expliquer nos désaccords évaluatifs les plus profonds. Avec Hunyadi, l'on peut affirmer que notre identité morale constitue un critère « ultime », au sens où, dès lors que nous nous entendons sur les faits en jeu, sur les moyens disponibles en vue de fins visées, et sur la cohérence des différentes approches, il n'y a aucune raison qui peut venir surclasser des explications herméneutiques antagonistes.

Conclusion

Nous concluons ce chapitre en y résumant les idées principales. Celui-ci avait pour objectif de donner des éléments de réponses à une tâche que Dewey a du mal à compléter : expliquer comment une évaluation peut être mise en doute. Pour ce faire, nous nous sommes d'abord penchés sur la notion de « validité ». Afin de mieux

comprendre son fonctionnement, nous avons mis au jour ses rapports au concept de doute et d'enquête, et, ainsi, fourni une définition liminaire : une évaluation valide est une évaluation dont nous n'avons aucune bonne raison de mettre en doute. Nous avons ensuite expliqué notre choix terminologique et montré notre préférence pour la notion de « validité » sur celle de « légitimité ». Nous avons finalement précisé notre définition initiale grâce au concept pragmatiste de vérité. Contrairement aux théories correspondantistes, nous avons soutenu, avec Peirce, qu'une évaluation valide (ou vraie) est d'abord une évaluation inabrogeable (où inabrogeable signifie *qui résiste à tout type d'expériences récalcitrantes*) (8.1).

Dans la deuxième section de ce chapitre, nous avons introduit, afin de le clarifier, un concept central pour l'explication deweyenne des conflits évaluatifs : celui d'*utilité pratique*. On reconnaît généralement que, chez Dewey, *est valide ce qui fonctionne*. Afin de tester cette interprétation, nous avons exploré l'idée selon laquelle, chez Dewey, *un jugement évaluatif ne peut être conçu comme valide que s'il mène à une action qui produit les conséquences attendues*. Deux questions furent ainsi abordées. La première fut d'examiner la place exacte que l'on doit accorder au concept d'utilité dans la philosophie deweyenne. Contrairement à l'affirmation de Dewey selon laquelle l'instrumentalisme ne joue aucun rôle significatif dans sa théorie, nous avons montré que, dès lors que l'on conçoit la validité sous le mode d'une évaluation des conséquences pratiques d'un jugement-de-valuation, *il est difficile — sinon impossible — de se défaire de l'idée d'utilité pratique* (et ce, malgré les modifications terminologiques proposées par Dewey). La deuxième consistait à savoir si l'on peut, comme le fait Bush, *réduire l'ensemble de la théorie évaluative de Dewey à ce concept*. Si les jugements évaluatifs sont avant tout des jugements pratiques, leur validité dépend-elle des conséquences qu'elles peuvent produire selon une fin visée ? Nous avons répondu négativement à cette question en soutenant que Dewey offre, dans sa théorie, une riche gamme de moyens permettant aux acteurs moraux de mettre en doute les jugements-de-valuation se présentant à eux (empêchant ainsi toute réduction). C'est précisément ces autres critères de validité que nous avons explorés dans la suite de ce chapitre (8.2).

Dans la troisième section, nous avons exploré un premier critère alternatif que mobilise Dewey afin d'expliquer les conflits évaluatifs : le « cohérentisme ». Nous avons

entamé cette section en affirmant que le cohérentisme ne peut être réduit à l'idée de « consistance logique ». Comme le remarque François Côté-Vaillancourt, ce concept peut — et doit — être interprété de manière *holiste*. Selon cette interprétation, nos évaluations doivent être saisies à la lumière de *l'ensemble des expériences pertinentes*. À ce point de l'argumentation, nous avons distingué deux interprétations holistes du cohérentisme : la cohérence comprise comme *condition épistémologique* et la cohérence comprise comme *critère critique*. Selon la première interprétation, le cohérentisme oriente de manière inévitable le mouvement général de la connaissance. L'idée centrale derrière le cohérentisme épistémologique est d'expliquer le fonctionnement du processus cognitif. Nous avons exposé cette thèse grâce à des références à la philosophie de Otto Neurath et de Willard Van Orman Quine (8.3.1). C'est néanmoins la deuxième interprétation du concept de cohérence (celle comme critère critique), qui a retenu notre attention. Selon celle-ci, dans l'enquête, nous pouvons toujours exiger d'un locuteur qu'il rende visible la cohérence de son évaluation avec l'ensemble des considérations pertinentes qui la soutient. C'est cette deuxième interprétation que nous avons mise au jour afin de dévoiler un autre critère dont disposent les acteurs pour mettre en doute un jugement-de-valuation (8.3.2).

Cela nous a amenés à exposer un troisième et dernier critère permettant aux acteurs de mettre en doute une évaluation : l'identité morale. Afin de présenter cette idée, nous avons d'abord introduit une intuition fondamentale de la philosophie morale de George Santayana (une intuition reprise par Dewey dans ses articles sur l'évaluation). Pour l'auteur, il y a, à tout le moins, deux conditions nécessaires pour qu'un jugement puisse être qualifié « d'irrévocable ». La première soutient qu'il y a un lien étroit entre nos évaluations et une connaissance adéquate de ce que nous évaluons. La deuxième — celle qui nous a avant tout intéressé — consiste en un rapport *entre la validité d'un jugement évaluatif et la connaissance que nous avons de nous-mêmes (self-knowledge)* (8.4.1). Afin d'explorer cette thèse innovante, nous nous sommes plongés dans l'œuvre métaéthique de Mark Hunyadi. Nous avons présenté, d'entrée de jeu, un des concepts clés de sa philosophie : celui de « nôtreté » (l'idée selon laquelle un des aspects déterminants de nos contenus normatifs vient du fait *qu'ils sont nôtres*). Nous avons expliqué comment Hunyadi, grâce à ce concept, renverse la manière traditionnelle d'expliquer la force d'obligation des normes. L'auteur suggère que nous ne tenons pas à

nos évaluations normatives parce qu'elles sont valides, elles sont valides parce que nous y tenons. Cette réflexion nous a permis de présenter le concept de « nôtreté » et ses deux corolaires : l'identité morale et l'herméneutique de soi. Ces observations nous ont permis d'offrir une interprétation de nos désaccords évaluatifs les plus profonds. Selon l'auteur, c'est le concept d'identité morale qui joue le rôle de critère ultime dans l'argumentation. Lorsque toutes les bonnes raisons sont épuisées, il ne reste qu'à analyser l'explication herméneutique de ce que nous voulons être (8.4.2).

Dans le chapitre final de cette thèse, nous nous proposons d'esquisser un point de vue moral à saveur pragmatiste. Pour ce faire, nous nous consacrerons à deux des plus grands défis de toute théorie spécifiquement morale : l'explication de l'impartialité du processus et de la validité de la solution adoptée. Au final, nous nous demanderons ce à quoi pourrait ressembler un point de vue moral inspiré à la fois par l'éthique de la discussion et le pragmatisme classique.

Chapitre 9

Un point de vue moral pragmatiste

Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous ébaucherons certaines des caractéristiques fondamentales d'un « point de vue moral » inspiré par le pragmatisme classique. Notre objectif sera de présenter le canevas d'une perspective pragmatiste visant à résoudre de manière impartiale les conflits moraux. Deux défis se poseront alors à nous : le premier consiste à assurer *l'impartialité* du processus justificatif lui-même ; le deuxième à expliquer la potentielle *validité* du jugement pratique produit par un tel point de vue. C'est à ces deux thèmes que nous consacrerons ce chapitre. Afin de résoudre le premier défi — celui de l'impartialité — notre stratégie sera de revenir aux intuitions les plus fertiles de la philosophie morale habermassienne. La thèse que nous esquisserons aura pour objectif de mettre en équilibre les assises du constructivisme métatévaluatif humien et de l'éthique de la discussion habermassienne (et ce, bien évidemment, sans un retour au cognitivisme universaliste). En ce qui concerne notre deuxième objectif, nous proposerons de découpler le concept de validité de la question de la *justification*. Alors que, dans la philosophie habermassienne, la justification est intimement liée à la validité (et ce, grâce au principe « D »), un point de vue moral à saveur pragmatiste aura plutôt tendance à séparer ces concepts en y intégrant une étape intermédiaire : celle de *l'expérimentation*. Notre hypothèse sera qu'un point de vue moral pragmatiste ne peut établir la validité d'une solution que de manière *rétrospective*.

Nous tenterons, dans un premier temps, de clarifier certains des concepts centraux de ce chapitre. Pour ce faire, nous commencerons par montrer le lien étroit qui existe, d'un point de vue pragmatiste, entre *l'explication* du conflit et le processus de

justification (9.1). Dans la deuxième section, et ce afin de poser les jalons d'une perspective morale pragmatiste, nous insisterons sur *l'exigence d'impartialité* que doit remplir le point de vue moral. Cette exigence constitue un double défi : assurer un décloisonnement non-monologique de la perspective personnelle et assurer que la solution adoptée soit justifiée du point de vue des acteurs eux-mêmes. Notre hypothèse est que seule l'argumentation pratique, telle que décrite par Habermas, nous permet de relever convenablement ces deux défis. Il nous faudra alors expliquer comment le discours argumenté peut être utilisé dans le cadre du constructivisme humien (et, ainsi, dans le cadre d'une critique du cognitivisme universaliste). Pour ce faire, nous porterons notre attention sur certaines observations deweyennes concernant le langage (9.2). Dans la dernière section de ce chapitre, nous nous intéresserons au problème de la *validité morale*. Pour ce faire, nous analyserons certaines thèses d'un auteur pragmatiste contemporain : Richard Rorty. Les raisons de ce détour par la philosophie rortienne sont manifestes : en plus d'être l'un des seuls auteurs pragmatistes à avoir abordé la question de la validité morale, Rorty est l'un des grands architectes de ce que nous appelons aujourd'hui le « tournant linguistique ». À première vue, une perspective pragmatiste qui veut intégrer, en son sein, un principe d'argumentation morale peut et doit s'inspirer de l'approche mélioriste proposée par Rorty. Or, nous adopterons une posture critique envers la philosophie morale rortienne en analysant sa méthodologie et, surtout, en montrant son assimilation induite du concept de *neutralité* à celui d'*impartialité*. Nous terminerons cette thèse en soutenant que tout point de vue moral pragmatiste se doit de découpler justification et validité. Selon nous, la validité d'une évaluation ne peut être confirmée que de manière rétrospective (par le biais de l'expérimentation). Une telle thèse nous permettra de clarifier le statut exact de l'argumentation pratique pour un point de vue moral pragmatiste (9.3).

9.1 L'enquête évaluative morale et l'explication des conflits

Nous commencerons ce chapitre en définissant certains de ses concepts clés. Nous examinerons les notions « d'enquête évaluative morale », de « conflit moral », et, finalement, de « point de vue moral » (9.1.1). Ce travail définitionnel fera apparaître le lien fort existant entre *l'explication des conflits* et le *processus d'enquête lui-même*. Notre hypothèse est qu'il y a un rapport étroit entre notre manière de concevoir le conflit et le processus de justification. Avec Dewey, nous soutiendrons que le conflit nous fournit les

critères de pertinence du bon fonctionnement de l'enquête et en constitue donc une étape indispensable (9.1.2).

9.1.1 *L'enquête évaluative morale*

Afin de développer les hypothèses de ce chapitre, il importe de préciser la terminologie que nous utiliserons. Alors que ce que nous avons dit au cours des quatre derniers chapitres peut s'appliquer à tout type d'évaluation — ou, du moins, dès que nous nous demandons si quelque chose que nous valons dans l'expérience première mérite un tel statut —, le présent chapitre se concentrera d'abord et avant tout sur l'enquête évaluative spécifiquement *morale*. Par « enquête évaluative morale », nous entendons ce *processus impartial visant à résoudre les conflits moraux*. Par « conflit moral », nous entendons ces *conflits intersubjectifs, immobilisant l'action, qui ne peuvent être résolus sans violence sans l'intervention des autres concernés*. La spécificité du conflit « moral » tient d'abord au fait que sa résolution demande la prise en compte de la perspective de l'autre (et cela pour éviter une résolution répressive). Bref, l'enquête évaluative morale est la branche du *processus justificatif visant un rétablissement stable de l'action quotidienne* qui s'intéresse aux conflits moraux. L'enquête produit ainsi des jugements pratiques visant à guider notre action future.

C'est précisément l'enquête évaluative morale — celle visant le rétablissement d'une action inhibée par un conflit moral — que nous appellerons « le point de vue moral ». Or, comme nous l'avons vu au premier chapitre de cette thèse, le point de vue moral est généralement conçu comme un *point de vue désintéressé* à partir duquel l'on peut produire une solution de manière *impartiale*. Bref, le premier défi d'un tel point de vue est de garantir *l'impartialité* de son processus. Le concept « d'impartialité », quant à lui, sera défini — nous l'avons vu au premier chapitre — comme cette exigence de décroisement du point de vue personnel visant une prise en compte équitable des intérêts (nous y reviendrons). Voilà pourquoi nous nous intéresserons, dans ce qui suit, à la question de l'établissement *d'un point de vue suffisamment désintéressé pour assurer l'impartialité du processus justificatif* (et ce, dans la perspective du constructivisme humien). Ce faisant, nous devons nous assurer de ne pas retomber dans une perspective monologique qui ne considère les intérêts des autres concernés que de façon virtuelle.

Comme nous l'avons déjà indiqué au premier chapitre de cette thèse, nous ne ferons aucune distinction fondamentale entre les concepts « d'éthique » et de « morale ». La raison principale étant qu'une telle séparation a parfois tendance à créer des frontières permettant difficilement le traitement des cas limites. Bien que nous ne voyons aucun problème à l'établissement d'une distinction *fonctionnelle* (non-ontologique) entre les conflits qui ne peuvent être résolus de manière non violente sans la participation des autres concernés — une perspective axée sur les choix de société les plus généraux — et celles concernant la prudence ou la vie bonne — une perspective davantage axée sur les choix individuels —, nous resterons attachés au constructivisme humien et soutiendrons qu'une telle distinction ne marque pas une différence de nature, mais uniquement une différence de degré (degré de l'extension du cercle des concernés par le conflit et des impacts pratiques des solutions adoptées). Malgré notre refus d'une utilisation de la fondation pragmatico-transcendantale habermassienne pour distinguer les questions éthiques et morales, l'approche que nous proposons n'est pas incompatible avec de telles distinctions « de fonction ».

C'est à la lumière de ces clarifications terminologiques que nous nous demanderons comment il peut être possible de justifier *impartialement* une solution visant à régler un conflit moral. Qu'est-ce que l'enquête doit intégrer en son sein pour pouvoir être qualifiée « d'impartiale »? Bref, nous nous demanderons, dans le cas spécifique des conflits moraux, à quoi peut ressembler un point de vue moral à saveur pragmatiste.

9.1.2 De l'explication à la justification

Avant de nous lancer dans une ébauche du point de vue moral lui-même, il importe de prendre note de l'importante dynamique existant entre *l'explication des conflits moraux* et *le processus justificatif* propre au point de vue moral. L'hypothèse que nous défendrons maintenant est qu'il existe une connexion étroite entre l'explication du conflit — tel qu'exposée au chapitre précédent — et le processus visant à le résoudre. Bien que nous devons prendre garde de ne pas faussement réduire les deux processus — une explication exhaustive d'un conflit moral ne fait que baliser les options disponibles, elle ne nous dit encore rien sur la solution (découlant d'un processus

impartial) à adopter —, sans une explication adéquate du *pourquoi* de l'enquête, c'est le processus de résolution lui-même qui s'engage dans une voie incertaine.

Le lien entre l'explication du conflit et le processus d'enquête est central dans toute théorie qui croit que la visée du point de vue moral est le rétablissement du bon fonctionnement de l'action. De cette perspective, l'explication du doute est intimement liée au déroulement de l'enquête elle-même puisque *comprendre les sources du doute nous permet de choisir les outils adéquats pour sa résolution*. C'est d'ailleurs ce que remarque Dewey dans le sixième chapitre de *Logic* — un chapitre intitulé « The Pattern of Inquiry » — lorsqu'il affirme que :

To find out what the problem and problems are which a problematic situation presents to be inquired into, is to be well along in inquiry. To mistake the problem involved is to cause subsequent inquiry to be irrelevant or to go astray. Without a problem, there is blind groping in the dark. The way in which the problem is conceived decides what specific suggestions are entertained and which are dismissed; what data are selected and which rejected; it is the criterion for relevancy and irrelevancy of hypotheses and conceptual structures (Dewey LW 12.112).

Deux idées importantes sont ici avancées par Dewey : a) une juste compréhension du conflit nous permet de nous engager adéquatement dans l'enquête (nous donnant même certains des critères de pertinence la guidant), et, b) sans conflit, l'enquête tourne à vide. C'est évidemment le premier point — celui qui connecte l'explication du doute à son processus de résolution — qui nous intéresse ici. Avec Dewey, nous soutenons que l'explication du conflit n'est pas une étape facultative du processus de justification : elle en est la première et l'une des plus essentielles. Sans une juste compréhension de ce qui immobilise l'action, les acteurs n'ont aucune balise pour guider le processus de résolution. D'ailleurs, comme nous l'avons vu au cinquième chapitre, il semble tout à fait différent de vouloir résoudre un conflit concernant les moyens à prendre pour l'atteinte d'une fin déjà acceptée, et de vouloir résoudre un conflit concernant le choix de la fin elle-même. Comprendre si un conflit moral concerne l'utilité pratique d'une évaluation, la cohérence entre deux évaluations distinctes, ou encore la compréhension qu'ont les acteurs d'eux-mêmes (ou, encore, une combinaison de ces facteurs) est cruciale pour une juste orientation de l'enquête.

9.2 Le problème de l'impartialité

Dans cette seconde section, nous tenterons de mettre en lumière certains des éléments centraux d'un point de vue moral inspiré à la fois de la philosophie habermassienne et du pragmatisme de John Dewey. Le premier objectif que nous nous fixerons concerne l'explication de « l'impartialité » du point de vue moral. À la lumière des remarques que nous avons faites dans les deux premiers chapitres de cette thèse, nous insisterons sur deux conditions nécessaires à l'établissement d'une telle exigence. D'abord, l'impartialité nous demande d'aller *au-delà de l'intérêt particulier de tout un chacun* tout en ne tombant pas dans le piège du monologisme méthodologique. Plus précisément, cette notion nous demande, le mieux possible, de prendre en compte équitablement les intérêts de tous les concernés. Ensuite, elle doit permettre d'offrir des solutions justifiées *du point de vue des personnes concernées elles-mêmes*. L'hypothèse que nous défendrons maintenant est que *la théorie morale habermassienne — celle orientée autour d'une argumentation pratique ayant comme visé l'accord — constitue une approche hors pair pour satisfaire ces deux conditions* (9.2.1). Bien plus, nous soutiendrons qu'une telle approche est potentiellement compatible avec le constructivisme métaéthique humien (et ainsi compatible avec notre critique du cognitivisme universaliste). Pour ce faire, nous analyserons certaines remarques avant-gardistes faites par Dewey sur les potentialités philosophiques du langage (9.2.2).

9.2.1 Assurer l'impartialité du point de vue moral

Comme nous l'avons laissé entendre plusieurs fois depuis le début de cette thèse, une perspective spécifiquement *morale* — une perspective qui veut résoudre un conflit de manière non violente et non répressive — fait face à *une exigence d'impartialité*. Nous l'avons déjà dit, par « impartialité », nous entendons une perspective qui fait la promotion de *ce qui est dans l'intérêt de tous les concernés*. Voilà pourquoi nous devons souligner, avec Stephen Toulmin et Kurt Baier, que le premier grand défi d'une telle perspective morale est *de ne pas se limiter au seul point de vue de « l'intérêt personnel »*. L'exigence d'impartialité associée au point de vue moral nous demande d'abord et avant tout un « décloisonnement » de notre perspective individuelle. Pour quitter la perspective d'un « je » ayant des préférences idiosyncrasiques, l'enquête morale nous demande donc de nous ouvrir au point de vue des autres. Bien plus, une telle perspective *doit prendre garde de ne pas tomber dans le piège du monologisme*. C'est-à-

dire que l'opération de décloisonnement doit éviter les erreurs du « principe de réversibilité » et de la « règle d'or » et refuser une *adoption virtuelle de la perspective des autres concernés* (et ce afin de ne pas mésinterpréter les intérêts d'autrui).

La deuxième condition est, elle aussi, associée à l'exigence d'impartialité propre au point de vue moral. Le problème concerne cette fois la justification effective des solutions proposées. Assurer un point de vue qui prend en compte tous les concernés sans mésinterpréter leurs intérêts ne permet pas encore de garantir complètement l'impartialité de la solution choisie. Le point de vue moral doit aussi garantir que le rôle des autres concernés n'est pas uniquement *consultatif* (comme lorsque l'instance de décision est dans les mains d'un groupe de privilégiés). Un point de vue moral impartial doit donc s'assurer *que la solution adoptée puisse — du moins idéalement — provenir des concernés eux-mêmes*. Une véritable perspective morale doit expliquer comment une véritable *justification participative* peut prendre forme.

L'hypothèse de cette section — et de ce chapitre — est que, afin de satisfaire aux deux conditions ci-haut esquissées, tout point de vue moral doit *intégrer, en son sein, un concept d'argumentation pratique ayant pour but l'accord*. Nous ferons valoir, dans ce qui suit, que l'argumentation est un outil moral sans équivalent pour remplir la double exigence d'impartialité que nous venons de décrire. Pour ce faire, nous soutiendrons qu'il est possible de se réapproprier certaines des intuitions philosophiques au fondement de la philosophie de Jürgen Habermas, et ce, sans retomber dans une perspective qui se réclame du cognitivisme universaliste. Notre première tâche sera donc de montrer comment l'argumentation pratique visant l'accord permet à la fois un décloisonnement non monologique et la proposition de solutions pleinement justifiées. Puisque nous avons déjà traité de ces points dans notre analyse des thèses de Jürgen Habermas (cf. chapitres 2, 3 et 4), un simple résumé sera suffisant. Le véritable défi sera d'exposer comment cette réappropriation peut se faire dans le cadre du constructivisme métaéthique humien.

Commençons avec l'idée d'un décloisonnement non-monologique. Comme nous l'avons vu aux deuxième et quatrième chapitres de cette thèse, Habermas soutient que l'argumentation est la meilleure alternative méthodologique aux apories des points de

vue détachés de « troisième personne » (des points de vue qui affirment tirer leur impartialité de leur détachement). En laissant la parole aux acteurs eux-mêmes, l'argumentation a un avantage méthodologique certain : elle permet à tous les concernés d'articuler leurs propres intérêts et, ainsi, d'éviter une perspective dans laquelle nous n'adoptons que « virtuellement » le point de vue de l'autre. Comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, dès lors que nous voulons véritablement résoudre un conflit intersubjectif sans violence et sans répression (dès lors que nous voulons nous *entendre* sur une solution), l'argumentation nous *oblige* à respecter certaines règles assurant son bon fonctionnement. L'entrée dans l'argumentation nous contraint, par exemple, à un décroisement de notre propre perspective ; à un saut pronominal d'un « je » à tous les autres « tu ». Voilà pourquoi nous affirmons, avec Jürgen Habermas, que le discours argumenté permet un accès unique et privilégié à l'horizon herméneutique — c'est-à-dire aux interprétations, aux intérêts et aux raisons — des autres « je ». En remplaçant le point de vue de « Dieu » par un échange argumentatif réel entre les concernés, l'argumentation ne court plus le risque de déformer les interprétations des différents acteurs moraux ; un risque que courent, malgré eux, la règle d'or et le principe de réversibilité.

Or, pour garantir l'impartialité du point de vue moral, il faut aussi que celui-ci fournisse des solutions justifiées du point de vue des acteurs eux-mêmes. Il semble, encore une fois, que l'argumentation soit un outil tout à fait adapté pour remplir cette mission. C'est précisément *la visée vers un accord* qui permet au discours argumenté de proposer des solutions justifiées par une méthodologie coopérative. Pour le dire autrement, la force de l'argumentation est qu'elle permet *la construction participative d'une solution*. Ainsi, lors de conflits moraux, l'argumentation ne doit pas être conçue comme un simple « outil consultatif » pour une prise de décision faite par certains privilégiés, mais bien plutôt comme une méthode qui permet l'établissement de solutions *en commun*. Voilà une des raisons pour quoi Habermas — et Apel — insiste tant sur l'entente (ou l'accord)¹. Ce que permet l'argumentation grâce à l'entente, c'est la proposition collaborative de solutions.

¹ Notons que nous n'insistons pas ici sur l'importance d'un accord entre *tous* les concernés (« consensus »), mais plutôt sur un concept encore ouvert « d'entente » (ou « accord ») : le plus important, pour nous, se trouve dans l'établissement mutuel d'une solution.

Ces deux caractéristiques du discours argumenté — le décloisonnement non-monologique et la construction d'une solution justifiée du point de vue des acteurs eux-mêmes via l'accord argumentatif — nous permettent de satisfaire la double exigence d'impartialité associée au point de vue moral. Or, puisque Habermas a décrit l'argumentation dans le cadre d'une philosophie morale cognitiviste et universaliste, n'est-il pas problématique de s'approprier le discours argumenté dans le cadre d'un constructivisme métaéthique humien ? Une éthique de la discussion nous mène-t-elle nécessairement vers un constructivisme kantien ? C'est à cette question que nous devons maintenant nous consacrer.

9.2.2 Dewey et le langage

La question que nous aborderons maintenant est celle de savoir *si les avantages méthodologiques de l'argumentation peuvent être préservés au-delà de la perspective cognitiviste et universaliste que lui associe Habermas*. Nous nous demanderons si l'argumentation pratique peut être conçue comme compatible avec le constructivisme métaévaluatif humien (et, plus spécifiquement, avec la philosophie de l'enquête deweyenne) ? L'hypothèse que nous défendrons ici est que *les deux grandes caractéristiques de l'argumentation que nous venons de présenter sont, au final, indépendantes de la stratégie fondationnelle que Habermas associe à l'éthique de la discussion*. C'est-à-dire que la force méthodologique du discours argumenté ne dépend pas de sa capacité à (potentiellement) transcender les contextes argumentatifs toujours locaux. Il importe d'ailleurs de noter que, dans ce qui précède, nous nous sommes intéressés à la seule question de « l'impartialité » du point de vue moral. Pour des raisons qui deviendront bientôt évidentes, nous n'avons pas encore discuté la question de la « validité » des solutions produites par le discours argumenté. Ce point est crucial, car il ne faut pas oublier que le processus fondationnel habermassien sert d'abord à justifier l'analogie entre « validité » et « vérité » (et ainsi, à offrir une morale à caractère universel).

Afin de montrer que le décloisonnement non-monologique et la construction participative de solutions ne dépendent pas immédiatement de la mise au jour d'une philosophie universaliste, nous soutiendrons que les avantages méthodologiques du langage comme processus de résolution *ont déjà été mis en lumière — du moins en partie*

— par le pragmatisme classique (et tout particulièrement par Dewey). Bien que, comme nous le verrons encore, Dewey ne systématise jamais les avantages du langage et de l'argumentation pour l'enquête, nous tenterons de montrer la potentielle compatibilité de l'argumentation morale avec une philosophie de l'enquête telle celle proposée par Dewey.

Notons, d'entrée de jeu, que l'on retrouve très peu d'analyses philosophiques portant sur la philosophie du langage de John Dewey. Avant le début du 21^e siècle, on peut pratiquement compter sur les doigts d'une main les études qui se consacrent pleinement à ce sujet. Parmi celles-ci, notons l'étude de Max Black publié dans *The Journal of Philosophy* sous le titre de « Dewey's Philosophy of Language » (1962). Dans cet article, l'auteur est surtout critique envers Dewey, lui reprochant de ne pas faire des distinctions cruciales pour une philosophie exhaustive du langage (tout particulièrement la distinction entre la signification d'un *mot* et la signification d'une *phrase*). Or, Black constate aussi le caractère avant-gardiste des considérations deweyennes sur le rôle constitutif que joue le langage comme facteur de construction sociale et de condition constitutive de la culture. Sur ce point, Black reconnaît la dette qu'a Dewey envers Mead : « Dewey's view of communication is basically the same as that elaborated by George Herbert Mead in his celebrated Chicago lectures on social psychology (published posthumously under the title *Mind, Self, and Society* [1934]). The central ideas of the emergence of meaning through cooperative activity and the importance of 'taking the standpoint of the other' appear again and again » (Black 1962 : 513). Dans ce qui suit, nous analyserons plus à fond le rôle qu'accorde Dewey au langage dans sa théorie de l'enquête.

Bien que Dewey n'ait jamais développé une philosophie exhaustive du langage, certaines des considérations deweyennes méritent, dans le cadre d'une analyse du point de vue moral, une attention toute particulière. Nous insisterons avant tout sur des passages avant-gardistes de *Logic*, et ce, afin de montrer comment Dewey anticipe, dans ce livre, l'idée d'un décloisonnement langagier et de la construction participative de solutions. Comme nous l'avons déjà annoncé, le but de cette analyse sera d'explorer la potentielle compatibilité entre l'argumentation pratique et l'enquête deweyenne.

Notre objectif est donc de montrer qu'il y a, dans la philosophie de John Dewey, des considérations qui augurent certaines des grandes intuitions de la philosophie morale habermassienne. Dans le troisième chapitre de *Logic*, un chapitre intitulé « The Existential Matrix of Inquiry: Cultural », Dewey fait valoir sur le rôle central que joue le langage dans l'environnement culturel (et en particulier dans la transmission de significations). Dewey soutient que : « language occupies a peculiarly significant place and exercises a peculiarly significant function in the complex that forms the cultural environment » (Dewey LW12: 51). C'est précisément cette fonction culturelle « particulièrement significative » du langage que nous analyserons maintenant.

Bien que les remarques de Dewey sur le langage sont, dans ce chapitre, très peu systématiques — Dewey jongle avec des considérations globales sur la formation de la culture et des considérations spécifiques sur la signification des sons — certains passages se démarquent par leur originalité. Après quelques observations sur l'importance du langage pour la transmission culturelle d'habitudes (*habits*), Dewey insiste sur la « perspective » toute particulière que nous permet le langage dans le processus d'enquête :

[Language] compels one individual to take the standpoint of other individuals and to see and inquire from a standpoint that is not strictly personal but is common to them as participants or "parties" in a conjoint undertaking (Dewey LW12: 52)

Comme l'a déjà fait Mead² — et comme le fera Habermas après eux —, Dewey met l'emphasis sur la prise de perspective toute particulière que permet le langage. L'auteur affirme que, dans le cadre d'une enquête ayant pour but le rétablissement stable de l'action, le langage « contraint » (*compel*) l'individu à enquêter *du point de vue l'autre*. On le comprend, chez Dewey, le langage a aussi cette capacité de nous faire dépasser un point de vue strictement personnel. Ce qui est frappant dans la citation précédente, c'est évidemment la manière dont Dewey porte son attention sur le *nécessaire décloisonnement* que demande le langage. Bien que l'auteur n'insiste que trop peu sur la différence entre le langage *propre à l'enquête* (résolution de problèmes) et d'autres

² Dans *Mind, Self, and Society*, Mead affirmait déjà que "When a self does appear it always involves an experience of another; there could not be an experience of a self simply by itself (...) When the response of the other becomes an essential part in the experience or conduct of the individual (...) then the individual appears in his own experience as a self" (Mead 1934: 195).

formes de communication, il semble que nous pouvons faire une analogie entre la forme de langage dont parle ici Dewey (celui visant à l'établissement d'une solution dans l'enquête) et le discours *argumenté*.

Même si Dewey ne souligne pas avec force, dans ce passage, la critique monologique que permet le langage — l'avantage méthodologique du langage sur les perspectives de troisième personne —, il semble n'y avoir qu'un pas entre le décloisonnement langagier et une telle critique. C'est d'ailleurs ce que propose Roberta Dreon dans son article « Dewey on Language » publié dans *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* en 2014. Dans la section « Social Naturalism and Making Something in Common », Dreon, qui opère une synthèse des plus grands mérites des observations langagières faites par Dewey dans sa carrière — et tout particulièrement dans *Logic* et *Experience and Nature* —, insiste, elle aussi, sur les remarques méthodologiques de Dewey. Selon elle, les observations faites par l'auteur dans *Logic* lui permettent d'éviter *une simple projection des expériences personnelles sur les autres concernés*. Les propos de Roberta Dreon concernant ce décloisonnement non-monologique sont frappants :

In the typically human dimension of shared social action, which is possible in virtue of language, *I do not have to empathetically project onto others some alleged experiences which would otherwise be only mine; on the contrary, it is the communicative, conversational structure of language that forces me to move away from myself, from my present utterance and my present action (...)* My role and his prove mutually determining during our linguistic interchange and our common activity in view of a given end (Dreon 2014: 112, nous soulignons).

Dans son analyse de l'œuvre de Dewey, Dreon fait le lien entre le décloisonnement spécifique que permet le langage et l'idée selon laquelle l'échange linguistique, en tant qu'activité interactionnelle, permet d'éviter une adoption simplement « virtuelle » des intérêts et des expériences des autres. Elle montre que la force du langage tient dans sa capacité inégalée d'accéder à l'horizon herméneutique des autres interlocuteurs. Son analyse de la philosophie de Dewey et de Mead la mène à postuler que *tout décloisonnement langagier est, par nature, non-monologique*.

Bien plus, comme l'indique Dewey lui-même dans son livre de 1939, l'utilisation du langage, dans une perspective d'enquête, doit être conçue comme *projet intersubjectif*

(*conjoint undertaking*). Dewey insiste sur le fait que ce projet permet *la création de quelque chose de commun*. Il affirme que : « [language] first has reference to some other person or persons with whom it institutes *communication*—the making of something common » (Dewey LW12: 52). Cette création d'une solution, en communauté, joue un rôle central dans ce qu'il appelle « the determination of a problem-solution » (Dewey LW12 : 112). Bien que Dewey ne met pas autant d'emphasis que Peirce sur l'importance d'une *communauté d'investigateurs* (du moins, pas dans *Logic*), le langage est, chez lui, clairement conçu comme *un outil de construction sociale* tout à fait unique. Il affirme que la spécificité des accords langagiers tient en une entente sur une *action à accomplir*. L'accord communicationnel — la création de quelque chose de commun grâce au langage — permet l'établissement de conventions spécifiques :

But the convention or common consent which sets it apart as a means of recording and communicating meaning is that of agreement in *action*; of shared modes of responsive behavior and participation in their consequences (Dewey LW12: 52)

S'accorder avec le langage dans l'enquête, c'est s'engager, intersubjectivement, sur des comportements et des moyens à suivre pour résoudre le conflit initial.

Cette analyse nous a permis de montrer, grâce à la mise au jour de certaines observations faites par Dewey, que le langage argumenté — et, surtout, le décloisonnement non-monologique et la construction participative de solution qu'il permet — est tout à fait compatible avec une approche qui prend appui sur une philosophie de l'enquête et peut ainsi être intégré à une approche non universaliste. Le potentiel philosophique du discours argumenté peut s'appuyer sur une théorie morale qui, comme le constructivisme métaéthique humien, refuse de s'engager dans une quête de transcendance des contextes locaux. La philosophie de John Dewey semble donc tout à fait apte à offrir un point de vue moral dans lequel l'argumentation joue un rôle fondamental.

Dans ce qui suit, nous tournerons notre regard vers la question de la validité morale. Nous aborderons ce concept en nous référant à un auteur pragmatiste que l'on considère comme l'un des architectes du tournant linguistique : Richard Rorty. Bien plus, Rorty est l'un des seuls philosophes pragmatistes à avoir proposé une théorie

spécifique de la validité morale — une discussion qu’il a même menée en partie avec Jürgen Habermas (voir Dostie Proulx 2012). Au final, nous soutiendrons que le rejet rortien de toute approche langagière systématique a un coût que Rorty lui-même ne veut payer. Voilà pourquoi nous proposerons, en conclusion de cette thèse, une nouvelle approche de la validité morale.

9.3 Le problème de la validité

Dans la section finale de cette thèse, nous poursuivrons notre analyse de la place que peut et doit jouer l’argumentation dans une théorie pragmatiste du point de vue moral. Pour ce faire, nous nous interrogerons sur le lien qui existe entre l’enquête évaluative et le concept de validité. La question que nous poserons est la suivante : comment peut-on, dans une perspective constructiviste humienne, rendre compte du rapport entre validité et justification ? Si nous voulons suivre la définition de la validité que nous avons offerte au chapitre précédent — cette définition étant que *la validité d’un jugement évaluatif est liée à sa résistance expérientielle* —, il nous faut expliciter son lien avec l’enquête morale.

Afin de répondre à cette question, nous explorerons certains aspects de la philosophie morale du pragmatiste Richard Rorty. Nous examinerons, tout particulièrement, le rôle non systématique que Rorty accorde au langage et expliquerons l’assimilation rortienne — problématique selon nous — du concept de neutralité à celui d’impartialité (9.3.1). Ce travail nous permettra de mettre au jour l’une de plus grandes intuitions philosophiques de Rorty : à savoir que la validité ne peut être démontrée que *rétrospectivement*. Notre hypothèse finale sera que l’établissement de la validité évaluative, puisqu’il est toujours lié à la résolution d’un conflit, doit conserver un caractère rétrospectif. Une telle thèse nous mènera à découpler les concepts de justification et de validité grâce à une étape intermédiaire, *l’expérimentation* (9.3.2).

9.3.1 La justification morale chez Richard Rorty

En opposition avec la méthodologie habermassienne, Rorty affirme que les pragmatistes tiennent pour inutile toute tentative visant à reconnaître la validité d’un jugement moral à partir d’un point de vue qui échapperait « au temps et au hasard ». Selon l’auteur, ceux-ci doivent rejeter tout type de cognitivisme visant, dans le domaine moral, une recherche de la vérité similaire à celle que connaît la science. Mais il est évident que

nous aurons à faire face, tôt au tard, à des choix moraux difficiles, à ce que nous avons appelé *des conflits moraux*. Rorty se demande, lui aussi, ce qui peut guider la réflexion morale si ce domaine n'est pas sujet à cognition, s'il n'existe aucune perspective nous permettant, en morale, de transcender le contexte justificatif ? Voilà pourquoi l'auteur, à travers son œuvre, nous propose différents types de justifications non-transcendantes lui permettant d'avancer des solutions aux conflits qui se présentent à nous.

La voie que Rorty utilise dans sa philosophie déflationniste pour discuter de la justification morale est celle du *méliorisme* : lorsqu'un conflit moral frappe, nous devons opter pour ce que nous croyons être la *meilleure* solution (et non pas nous lancer dans une démarche désespérée pour trouver la solution *la plus vraie*). Une question se pose alors à nous : comment pouvons-nous déterminer ce qui est *meilleur* ? Pour Rorty, il est clair qu'il n'existe pas de principe systématique pour faire un tel choix :

Pragmatists—both classical and “neo-” —do not believe that there is a way things really are. So they want to replace the appearance-reality distinction by that between descriptions of the world and of ourselves which are less useful and those which are more useful. When the question “useful for what?” is pressed, they have nothing to say except “useful to create a better future”. When they are asked, “Better by what criterion?”, they have no detailed answer, any more than the first mammals could specify in what respects they were better than the dying dinosaurs (Rorty 1999 : 27).

La seule chose que les pragmatistes (d'inspiration rortienne) peuvent avancer lorsqu'on leur pose de telles questions, c'est ce qui est meilleur est meilleur « in the sense of containing more of what we consider good and less of what we consider bad » (Rorty 1999 : 28). Ce qu'ils espèrent, c'est un futur qui les surprendra et les remplira de joie, car ils ne croient pas qu'il existe un plan ou un modèle à suivre permettant d'assurer le bonheur de l'humanité.

Nous ne pouvons manquer de remarquer, avec Rorty, qu'une telle approche contient un « flou délibéré » ou un « flou de principe ». Pour l'auteur, c'est ce caractère d'indétermination qui caractérise sa façon de faire de la philosophie à *l'américaine* : « for principled fuzziness is the American way of doing what Heidegger called 'getting beyond metaphysics' » (Rorty 1999 : 28). Mais nous pouvons encore nous demander ce que Rorty lui-même considère comme *bon et avantageux*. De tels principes, aussi contingents

et changeants soient-ils, doivent nécessairement se retrouver dans sa philosophie s'il ne veut pas complètement abandonner le concept de justification. Quand il y a rupture de continuité dans le domaine moral, qu'est-ce qui peut guider un auteur comme Rorty à rétablir la certitude ?

Dans un article intitulé « Le point de vue moral dans la philosophie éthico-politique de Richard Rorty », que nous avons publié dans la revue *Phares* (Dostie Proulx 2008), nous avons mis de l'avant certains des critères justificatifs qu'utilise Rorty dans son œuvre. Parmi ceux-ci, trois retiendront notre attention : le méliorisme identitaire, le méliorisme comparatif, et la persuasion rationnelle. Dans ce qui suit, nous commencerons par résumer la position justificative rortienne de manière à comprendre, plus spécifiquement, le rôle qu'y joue — et que pourrait y jouer — l'argumentation pratique.

Nous avons déjà évoqué, au chapitre précédent, le rôle clé que peut jouer l'identité morale (comme critère de validité ultime). Or, Rorty n'utilise pas seulement ce concept pour *expliquer* la structure de certains conflits moraux : pour lui, l'identité est aussi un critère justificatif de premier plan. Lorsque nous nous demandons comment agir, Rorty nous suggère *d'idéaliser ce que nous voulons devenir*. L'enquête morale prend ici la forme d'une *spéculation utopique*. L'acteur moral doit donc tenter d'anticiper l'action qui serait la plus conforme à ce qu'il désire être utopiquement. L'évaluation morale sera une réponse à la question « comment veux-tu te concevoir toi — même ? » ; la philosophie politique, elle, à la question « comment voulons-nous nous concevoir nous-mêmes ? ». Le méliorisme identitaire joue un véritable rôle justificatif ; il permet aux acteurs de donner des raisons quant à ce qu'ils devraient faire.

Mais Rorty se garde bien de faire de ce critère identitaire une *règle* justificative. Dans le chapitre intitulé « The Contingency of a Liberal Community » de son livre *Contingency, Irony, and Solidarity*, Rorty offre une approche quelque peu différente. Dans sa discussion sur le meilleur régime politique, Rorty soutient que nos sociétés ont besoin davantage de *solidarité*. Voilà pourquoi il défend un système libéral démocratique dans lequel les différents participants sont toujours davantage inclus. Or, c'est la justification qu'il donne au système libéral qui doit attirer notre attention. Rorty ne tente jamais de

fonder philosophiquement ce type de régime (par une fondation anthropologique, transcendante ou autre). Au final, il ne fait que *proposer* l'idée d'une culture libérale solidaire qu'il aimerait voir se *substituer* à celle en place :

Such a [liberal] culture would not assume that a form of cultural life is no stronger than its philosophical foundations. Instead, it would drop the idea of such foundations. It would regard the justification of liberal society simply as a matter of historical comparison with other attempts at social organization—those of the past and those envisaged by utopians. (Rorty 1989: 53, nous soulignons).

Le critère justificatif sur lequel se base sa proposition *découle d'une comparaison avec ce qui s'est fait dans le passé et avec ce qui a été décrit dans les utopies*. Ce deuxième critère, que nous appellerons le *méliorisme comparatif*, apparaît régulièrement dans la philosophie de Rorty. Étant donné qu'aucun fondement philosophique ferme ne s'offre à nous, le mieux que nous puissions faire est de comparer notre propre société avec ce qui a déjà été fait et avec ce qui a déjà été imaginé.

Il importe de voir la différence entre cette perspective comparative et le point de vue identitaire décrit auparavant. À cette fin, posons-nous la question suivante : *comment pouvons-nous affirmer qu'il est meilleur pour nos sociétés de punir le meurtre ?* Il est différent de répondre : « car nous ne voulons pas nous concevoir comme une société qui accepte un tel geste » (méliorisme identitaire) que de répondre : « car toutes les sociétés passées qui n'ont pas envisagé de fortes mesures punitives contre un tel acte ont couru à leur perte » (méliorisme comparatif).

Dans un article en réponse à Hilary Putnam publié, en français, dans le livre *Lire Rorty* édité par Jean-Pierre Cometti, Rorty nous donne un autre critère justificatif tout à fait surprenant : celui voulant que le méliorisme doive passer par une *persuasion rationnelle non violente*. Dans ce texte, Rorty affirme que nous discernons le « meilleur » grâce à « un processus auquel nous reconnaissons — par rapport à notre idée présente de ce qui fait la différence entre la persuasion rationnelle et la force — la valeur d'une persuasion rationnelle » (Rorty 1989 : 239). L'auteur soutient que « parmi les intérêts et les valeurs vers lesquels nous tendons, il y a l'intérêt qui nous détourne du lavage de cerveau » (Rorty 1989 : 239). Bref, et contrairement à ce que la plupart de ses thèses philosophiques laissent présupposer, Rorty semble suggérer que, pour éviter la

violence, *toute enquête morale doit passer par une procédure rationnelle* ; comme si la force du meilleur argument nous permettrait d'avoir un *meilleur* point de vue sur le conflit en question. Bien que Rorty n'évoque jamais explicitement, dans ces pages, le terme « argumentation », il définit le « nous » comme l'ensemble des « locuteurs » en qui « nous pouvons reconnaître de meilleures versions de nous-mêmes » (Rorty 1989 : 239). Or, il semble évident qu'un engagement intersubjectif dans un processus de persuasion rationnelle (non forcé) nous mène tout droit vers l'argumentation pratique. Nous y reviendrons.

Ces trois critères semblent tous jouer un rôle important pour le bon fonctionnement du méliorisme rortien. Néanmoins, un élément important ne fut pas traité dans notre article de 2008 : le fait que *le critère de persuasion rationnelle semble, sous certains aspects, bien différent des deux premiers*. Contrairement au méliorisme identitaire et au méliorisme comparatif, l'idée d'une persuasion rationnelle non violente semble d'abord et avant tout de nature *procédurale*. C'est-à-dire qu'elle n'offre pas véritablement de *critère de sélection* pour une *meilleure* solution. Au mieux, elle offre un cadre dans lequel les autres critères peuvent être légitimement utilisés. Bien plus, la question de l'impartialité de l'enquête n'avait pas été traitée exhaustivement dans cet article. Or, *il semble qu'aucune perspective morale ne peut abandonner l'exigence d'impartialité sans offrir des raisons convaincantes*. Nous tenterons, dans ce qui suit, de montrer que c'est précisément ce que n'arrive pas à faire Rorty.

Pourquoi Rorty se refuse-t-il de considérer l'argumentation pratique comme une procédure privilégiée pour la résolution non violente des conflits ? Force est de constater que Rorty récuse consciemment tout type de procédure guidant systématiquement l'établissement de solutions. Bien qu'une telle attitude soit cohérente avec son désir de mettre en avant une approche mélioriste caractérisée par un flou de principe, nous soutiendrons que *Rorty sous-estime la place que peut et doit jouer l'argumentation pratique dans une perspective pragmatiste*. Notons d'abord que, selon Rorty, l'abandon de toute perspective morale qui échapperait au temps et au hasard *rend caduque toute recherche d'impartialité*. Or, nous l'avons déjà évoqué, notre hypothèse est que *l'impartialité est une exigence qui peut se penser indépendamment du désir philosophique de vouloir défendre une théorie morale échappant aux contextes*

locaux. Plus précisément, et contrairement à ce que suppose l'auteur, le rejet du cognitivisme et de l'universalisme moral ne nous mène pas nécessairement à un rejet *en bloc* d'une recherche de l'impartialité morale.

Pourquoi Rorty refuse-t-il unilatéralement l'exigence d'impartialité que nous associons généralement aux théories morales? L'une des raisons principales semble être son assimilation — induite selon nous — du concept de *neutralité axiologique* à celui d'*impartialité*. Dans *Contingency, Irony, and Solidarity* (tout comme dans *Philosophy and Social Hope*), l'auteur s'attaque d'abord à l'idée selon laquelle la philosophie peut mettre au jour *une perspective neutre* (Rorty 1989 : 54) :

Philosophy, as a discipline, makes itself ridiculous when it steps forward (...) and says that it will find neutral ground on which to adjudicate the issue. It is not as if the philosophers had succeeded in finding some *neutral* ground on which to stand. It would be better for philosophers to admit there is no *one* way to break such standoffs, no single place to which it is appropriate to step back (Rorty 1989 : 51, nous soulignons)

Notre hypothèse est qu'une théorie du point de vue moral se doit de distinguer entre *l'exigence d'impartialité associée à la moralité* (une exigence procédurale visant à mettre en échec les points de vue intéressés et le monologisme) et la *neutralité axiologique* (une exigence visant à mettre en échec tout sous-bassement évaluatif préexistant à l'enquête morale). À la lumière de cette distinction, *une évaluation impartiale n'est pas nécessairement neutre*. L'impartialité exige d'abord une mise en commun des différents intérêts (des intérêts qui ne sont pas *a priori* neutres). On peut même affirmer que la neutralité et l'impartialité sont des exigences parfois contradictoires. L'impartialité ne nous demande pas nécessairement de neutraliser toute perspective évaluative préalable ; elle nous demande au contraire de mettre en commun les évaluations de tout un chacun afin de trouver une solution sur laquelle les acteurs puissent s'accorder. En ce sens, et au-delà des débats sur son statut exact, le voile d'ignorance que propose John Rawls vise à garantir la neutralité des décisions discutées, alors que la discussion pratique vise à garantir l'impartialité du processus justificatif. D'un point de vue pragmatiste — et contrairement à ce qu'affirme Rorty — le grand défi des morales contemporaines inspirées du constructivisme humien n'est plus de trouver une perspective évaluative *neutre*, mais plutôt une perspective évaluative *impartiale*.

Dans ce qui suit, nous soutiendrons que toute perspective morale influencée par le constructivisme humien doit chercher à assurer l'impartialité du processus en offrant une perspective qui rend équitablement compte des intérêts en jeu et qui permet une prise de décision intersubjective. Comme nous allons maintenant le montrer, ces éléments non-transcendants, qui sont absents de la philosophie morale rortienne, sont selon nous centraux pour le bon fonctionnement d'un point de vue moral pragmatiste.

D'abord, il est essentiel de noter que Rorty lui-même rejette le monologisme et le paternalisme moral au profit d'une solidarité toujours plus étendue (Rorty 1989). Or, comme il le remarque lui-même, la persuasion rationnelle semble une perspective sans équivalent pour orienter l'action collective *sans force ni violence*. Bref, dès lors que nous nous fixons l'objectif d'éviter la répression dans la résolution de conflits intersubjectifs, l'argumentation — conçue comme méthode de persuasion rationnelle — doit être privilégiée. Il semble, en fait, que l'auteur méjuge parfois de la *force stabilisante* d'une solution établie de manière argumentative. Si le but de l'enquête pragmatiste consiste vraiment à rétablir la continuité perdue de l'action, *une solution justifiée intersubjectivement aura un avantage certain sur une solution établie isolément*. Respectant une procédure connue par tous, c'est la stabilité même de la solution qui sera ainsi protégée. Cela devient évident dès lors que l'on analyse le méliorisme identitaire et le méliorisme comparatif que propose Rorty. Ces deux approches courent le risque flagrant du monologisme méthodologique. Comment est-il possible, sans procédure argumentative, de mettre au jour — sans violence, sans préjuger de ce que les autres pourraient vouloir et sans imposer notre propre intérêt — *ce que nous voulons être* en tant que société ou *ce que nous considérons être comparativement avantageux*? Nous l'avons déjà affirmé, la distinction que Rorty trace entre persuasion rationnelle et violence nous mène tout droit vers l'argumentation pratique.

Bien plus, comme l'ont déjà montré Peirce et Dewey, la justification collaborative de solutions (via une communauté d'investigateurs) a des avantages méthodologiques sur la l'enquête menée individuellement. Puisque, grâce à l'argumentation, nous mobilisons potentiellement les ressources intellectuelles de tout un chacun, les chances de résoudre le conflit initial augmentent fortement. L'importance de la « diversité »

d'idées et d'opinions dans l'enquête est un thème central de l'œuvre de Dewey. Dans *Democracy and Education*, par exemple, l'auteur affirme que « only diversity makes change and progress » (Dewey MW9 : 96). Dewey soutient que le développement d'une pensée efficace (« effective thinking ») ne peut que prendre une forme intersubjective. Pour Dewey, la fonction première de la communauté d'investigateurs est de *donner des raisons* pour ou contre la justification d'une solution. Comme le remarque Philip Cam dans un article sur la philosophie de l'éducation de Dewey intitulé « Pragmatism and the Community of Inquiry » : « attempts at justification can gather support from others, but they can also be met with rejoinders, as well as by the airing of alternative possibilities or different points of view, all of which help to test out a proposition through the give-and-take of reasons » (Cam 2011: 110–111). Ce travail justificatif sera facilité — et surtout amélioré — par la présence d'une communauté de locuteurs qui cherchent la meilleure solution *ensemble*.

Ces observations nous permettent de confirmer les avantages philosophiques d'une intégration de l'argumentation pratique dans une théorie du point de vue moral. Néanmoins, la question posée au début de cette section reste encore ouverte : *quel lien devons-nous tracer entre l'enquête morale et le concept de validité ?* C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans la section finale de cette thèse.

9.3.2 Un point de vue rétrospectif : justification et validité

Afin d'analyser le lien interne existant entre *justification* et *validité*, nous nous inspirerons d'une idée promue par Richard Rorty. Nous nous concentrerons cette fois sur une de ses thèses concernant la *validité* du résultat de l'enquête (un concept que Rorty réduit parfois, comme Dewey, au concept d'*utilité*). Cette thèse rortienne affirme que la seule perspective d'où nous pouvons juger de la validité d'une solution est *rétrospective*. C'est-à-dire que, selon lui, aucun processus justificatif ne peut nous mener *nécessairement* à des solutions valides. Nous soutiendrons, sur ce point précis, que Rorty a vu juste. L'hypothèse que nous défendrons pour terminer cette thèse est qu'un point de vue moral pragmatiste *se doit de découpler les concepts de validité et de justification*. Ce découplage est, comme nous le montrerons, le produit d'une étape intermédiaire, cruciale pour le modèle pragmatiste : *l'expérimentation*. Notre hypothèse est que *l'enquête morale doit permettre une justification impartiale et collaborative de solutions*

dont la validité ne pourra être vérifiée que rétrospectivement. À partir de ce constat, nous pourrions clarifier la place que nous accordons à l'argumentation pratique dans le point de vue moral. Puisque l'accord justificatif ne peut être le gage de la validité du résultat de l'enquête, nous devons repenser le rôle exact que joue l'argumentation pratique.

Nous l'avons vu, la perspective morale que propose Richard Rorty a un caractère *exploratoire*. Aucun critère justificatif ne semble avoir, dans son œuvre, une préséance sur les autres. On ne retrouve, chez Rorty, aucune procédure systématique nous permettant de résoudre les conflits moraux. Néanmoins, une analyse approfondie de son œuvre permet d'expliquer le pourquoi de cette situation (et, ainsi, d'expliquer le « flou délibéré » qu'il associe à son approche). Du point de vue de l'auteur, *nous ne pouvons savoir, a priori, si nos jugements moraux seront « meilleurs » ou véritablement « utiles » puisque seul un point de vue rétrospectif nous permettra de mettre au jour leur validité.* Cette importante conclusion se dévoile lorsque Rorty compare ce que nous pouvons faire avec un nouveau vocabulaire — ce qu'il appelle des « substitutions langagières » — et ce que nous pouvons faire avec de nouveaux outils :

I said (...) that the problem with this comparison is that the person who designs a new tool can usually explain what it will be useful for—why she wants it—in advance; by contrast, the creation of a new form of cultural life, a new vocabulary, will have its utility explained only *retrospectively* (Rorty 1989 : 55, nous soulignons).

Pour Rorty, ce n'est qu'une fois que nous savons comment nous servir d'un nouveau vocabulaire que celui-ci prend tout son sens. Devant un conflit moral, il n'y a aucune méthode *a priori* nous permettant de choisir, de manière assurée, la meilleure solution : nous ne pouvons qu'établir l'utilité d'un jugement que rétrospectivement. Rorty remarque ainsi que nous laissons le sort de nos redescriptions langagières et de nos choix moraux aux générations futures. Selon lui, le résultat du processus mélioriste ne pourra être validé que par la postérité :

To sum up, I suggest that the best way to understand the pathos of finitude (...) is to interpret it not as the failure to achieve what philosophy hoped to achieve something nonidiosyncratic, atemporal, and universal—but as the realization that at a certain point one has to trust to the good will of those who will live other lives and write other poems (Rorty 1989 : 42).

Rorty arrive à la même conclusion dans son livre *Philosophy and Social Hope*, cette fois grâce à une analyse spécifique du concept de « justification » :

Justification is always justification from the point of view of the survivors, the victors; there is no point of view more exalted than theirs to assume (Rorty 1999 : 27).

Étant donné l'impossibilité d'une procédure garantissant *a priori* la validité du résultat, Rorty considère les révolutionnaires, les grands auteurs et les poètes forts comme des « génies ». Ceux-ci ont réussi, étant donné les contingences de quelque situation historique, à imposer de nouvelles métaphores, à trouver des solutions aux problèmes de leur communauté (Rorty 1989 : 37).

Nous défendrons maintenant l'idée qu'un point de vue moral à saveur pragmatiste se doit, lui aussi, *de défendre une conception rétrospective de la validité* (et ce, même s'il refuse le flou délibéré au cœur de la philosophie rortienne). Notre intuition est que seule une telle caractérisation permet d'intégrer correctement ce concept dans un modèle pragmatiste. Bien que nous nous en inspirerons, la justification que nous proposerons au caractère rétrospectif de la validité diffèrera de celle offerte par Rorty. Comme nous l'avons déjà souligné, le concept de validité doit selon nous être expliqué via sa *résistance expérientielle*. Or, si la validité est véritablement liée à la capacité d'un jugement de résister aux arguments et aux expériences, aucune procédure justificative ne peut *garantir a priori* cette résistance. C'est-à-dire que celle-ci ne peut être établie que par un processus *expérimental*. Par expérimentation, nous entendons « la mise en pratique effective » de la solution découlant de l'enquête. Selon cette façon de concevoir les choses, seul un point de vue rétrospectif peut nous permettre de voir si la solution proposée rétablit correctement le bon déroulement de l'action.

Voilà pourquoi toute perspective visant à rétablir une continuité perdue dans l'action se doit de découpler les concepts de « justification » et de « validité » (et ce afin de laisser suffisamment de place à l'étape d'expérimentation). Ce point — crucial pour une juste compréhension du point de vue moral pragmatiste — peut être clarifié grâce à une comparaison critique avec l'éthique de la discussion habermassienne. Chez Habermas, la connexion entre justification et validité est, nous le savons, directe. C'est le principe « D » selon lequel « seules peuvent prétendre à la validité les normes qui

pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique » (Habermas 1992 : 17). Chez Habermas, justification et validité sont les deux faces d'une même pièce : seules les normes valides sont justifiables, et seules les normes « qui devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés » sont valides (Habermas 1992 : 34). C'est précisément ce type de connexion qu'un point de vue moral structuré autour de l'enquête pragmatiste se doit de refuser.

Notre thèse est donc qu'un *jugement pratique découlant d'une procédure impartiale* ne peut encore être dit *valide*. Comme nous l'avons suggéré, une telle procédure *favorise* sans doute l'établissement de la validité, mais elle ne *l'établit* pas. Puisque le but de l'enquête est d'apporter une solution à un conflit perturbant le bon déroulement de l'action, *c'est d'abord le rétablissement effectif de l'action qui sera gage de la validité du jugement*. Bref, la validité, d'un point de vue pragmatiste, consiste en un retour non problématique aux pratiques quotidiennes. Bien évidemment, un tel concept de validité reste sous le joug du faillibilisme global. C'est-à-dire que, comme nous l'avons déjà évoqué, une solution qui *fonctionne ici et maintenant* ne nous donne aucune garantie de son fonctionnement futur. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que la complexité de la question de la validité est directement liée à la complexité de la question du conflit.

L'un des avantages de cette thèse est qu'elle permet à la fois d'offrir un point de vue moral *impartial* tout en récupérant la force théorique de la conception peircienne de la vérité dans un cadre moral : *la validité d'un jugement pratique est liée à sa résistance expérientielle*. Cette conception rétrospective de la validité nous permet de clarifier le rôle exact que joue l'argumentation pratique dans le point de vue moral. Nous l'avons compris, l'argumentation nous offre d'abord et avant tout une procédure impartiale — un décroisement non-monologique. Or, comme nous l'avons dit en analysant le rapport entre justification et validité, l'accord atteint dans l'argumentation, qu'il soit total ou partiel, n'est pas gage de la validité de la solution. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que, dans ce modèle, *l'argumentation joue d'abord le rôle d'outil heuristique* : elle est une méthode exploratoire nous permettant de mettre en avant des solutions représentant équitablement les intérêts des concernés. Elle n'est donc plus, comme dans

l'éthique de la discussion habermassienne, le cœur même de l'approche, mais nous sert seulement à garantir que les intérêts sont représentés de manière équitable.

Conclusion

Toujours selon notre habitude, nous allons terminer ce chapitre en résumant ses idées principales. Notons d'abord que notre stratégie était d'y ébaucher les grandes caractéristiques d'un point de vue moral pragmatiste qui emprunte certaines des grandes intuitions de la philosophie habermassienne. Nous nous sommes ainsi lancé un double défi : expliquer l'exigence d'impartialité que l'on associe à un tel point de vue et la potentielle validité du jugement produit par le processus. Résumons nos grandes conclusions.

Dans la première section de ce chapitre, nous avons défini certains des termes centraux pour l'établissement du point de vue moral lui-même. Le « point de vue moral » — où ce que nous avons aussi appelé l'enquête évaluative morale — est cette perspective impartiale permettant la résolution de conflits moraux. Nous avons défini le « conflit moral » comme un *conflit intersubjectif, immobilisant l'action, qui ne peut être résolu sans violence sans l'intervention des autres concernés*. Nous avons ensuite insisté sur le fait que l'une des questions centrales de l'établissement du point de vue moral réside dans la question de l'impartialité ; c'est-à-dire l'exigence nous poussant à sortir de notre point de vue intéressé afin de prendre en compte équitablement les intérêts de tous les concernés (9.1.1). Nous avons conclu cette première section en expliquant le lien étroit qui existe, d'un point de vue pragmatiste, entre *l'explication* des conflits et leur *justification*. Comme le remarque Dewey dans *Logic*, l'explication du conflit nous offre, avant même l'entrée dans le processus justificatif, certains des critères de pertinence permettant sa résolution (9.1.2)

Dans la deuxième section, nous nous sommes confrontés à la question de l'impartialité du point de vue moral. Nous avons soutenu que le premier défi d'un point de vue moral pragmatiste est d'offrir une perspective qui nous permette d'aller au-delà de l'intérêt particulier sans tomber dans le piège du monologisme méthodologique (sans une adoption seulement virtuelle, en troisième personne, du point de vue d'autrui). Bien plus, une telle perspective doit permettre un accord — total ou partiel — *du point de vue*

des acteurs eux-mêmes. Notre hypothèse fut que l'argumentation est une approche méthodologique nous permettant de satisfaire convenablement ces deux conditions (9.2.1). Cette thèse nous a obligés à montrer la compatibilité potentielle d'une approche argumentative et du constructivisme métaéthique humien. Pour ce faire, nous avons suggéré que le rejet du cognitivisme universaliste n'affecte pas les avantages méthodologiques de l'argumentation que décrit Habermas. Afin d'établir ce point, nous nous sommes appuyés sur les écrits de Dewey pour montrer que certaines intuitions habermassiennes se retrouvent déjà, bien que dans une forme embryonnaire, dans la philosophie de l'enquête deweyenne (9.2.2).

Dans la section finale de cette thèse, notre travail a consisté à analyser plus à fond le concept de validité morale. Notre stratégie initiale fut de nous référer à l'un des seuls auteurs pragmatistes qui a traité de la question de la validité morale : Richard Rorty. Notre analyse critique de certains de ses écrits nous a permis de montrer que les approches déflationnistes — celles qui abandonnent toute systématisation du processus d'enquête — courent le risque flagrant du monologisme. Or, dans certains de ses écrits, Rorty affirme que le monologisme (ainsi que le paternalisme) est inacceptable. Notre critique de la philosophie rortienne s'est d'abord appuyée sur son assimilation injustifiée de la notion de *neutralité* à celle d'*impartialité* (9.3.1). Nous avons terminé cette thèse en discutant de la relation existant entre les concepts de justification et de validité. Nous avons affirmé que si le but de l'enquête morale — et, donc, du point de vue moral — est de rétablir la continuité perdue de l'action, *l'enquête ne peut, par elle-même, être le gage de la validité des résultats qu'elle produit*. Voilà pourquoi nous avons suggéré que tout point de vue moral de type pragmatiste se doit de découpler les notions de justification et de validité grâce au concept intermédiaire d'*expérimentation* (la mise en œuvre effective du jugement établi dans l'enquête). Si la validité d'un jugement pratique est liée à sa résistance expérientielle, seule l'expérimentation peut confirmer la validité d'une solution adoptée dans l'enquête (9.3.2).

Conclusion

En guise de conclusion, nous insisterons sur le contenu et l'articulation des trois grandes sections de cette thèse. Notre objectif sera à la fois de revenir sur le projet global qui était le nôtre ainsi que sur ses points philosophiques les plus fondamentaux. Rappelons d'abord que nous avons pris comme point de départ l'une des traditions évaluatives les plus convaincantes : les théories du point de vue moral (*moral point of view theories*). Nous avons exploré leur origine en philosophie analytique ainsi que leur évolution dans l'éthique proposée par Jürgen Habermas. Au final c'est notre critique de la thèse du cognitivisme universaliste centrale pour cette philosophie qui nous a menés à une analyse de la philosophie évaluative deweyenne. C'est à partir de cette analyse que nous avons esquissée, dans les derniers chapitres, les jalons pour un point de vue moral qui emprunte des intuitions à la philosophie habermassienne et au pragmatisme deweyen.

Dans ce qui suit, nous insisterons sur ce que nous considérons être les trois thèses principales de cette étude doctorale : a) la critique de la reformulation habermassienne de l'analogie entre vérité assertorique et validité morale, b) la reconnaissance, chez Dewey, d'une forme précoce de constructivisme métaéthique, et, finalement, c) l'ébauche d'un point de vue moral pragmatiste qui place en son cœur l'idée d'argumentation pratique (afin d'assurer l'impartialité du processus) ainsi qu'un concept de validité rétrospectif. Nous reviendrons maintenant sur chacune de ces trois thèses en montrant leur connexion interne.

a) Notre analyse théorico-historique des théories du point de vue moral nous a menés à une étude critique de l'éthique de la discussion proposée par Jürgen Habermas. Après avoir examiné l'émergence de cette éthique au début des années 1980, notre stratégie fut d'étudier le remaniement épistémologique proposé par cet auteur en 1999

afin d'en montrer les conséquences typiquement morales. Habermas, qui veut réviser la théorie de la vérité qu'il a développée au cours des années 1970, se met au défi d'introduire un aiguillon réaliste non épistémique dans son épistémologie. Ce remaniement oblige l'auteur à reconceptualiser une analogie centrale pour son cognitivisme moral : celle entre vérité assertorique et validité morale. Afin de pouvoir conserver cette analogie, Habermas propose de substituer au monde physique (et à ses connotations ontologiques) un « monde social idéalement projeté ». L'intuition de Habermas est que les idéalizations nécessaires à l'argumentation morale offrent des restrictions *analogues* à celles offertes par un monde objectif supposé indépendant. Notre critique, qui s'appuie sur la métaphysique de Charles Sanders Peirce, fut d'affirmer que Habermas passer sous silence les différences phénoménologiques de taille qui existent par rapport à la résistance offerte par ces deux mondes. Alors que le monde objectif se présente dans la perception la plus directe — un tel monde tient sa connotation ontologique de sa manifestation via la catégorie de *firstness* —, le monde inclusif idéal sur lequel s'appuie Habermas *doit toujours être reconstruit réflexivement* (une reconstruction accessible, rappelons-le, que de la perspective du philosophe). Du point de vue des acteurs, le monde social idéalement projeté ne peut constituer une instance correctionnelle de type « réaliste ». En perdant cette instance, c'est le point d'appui permettant aux acteurs de se détacher du contexte épistémique local qui est problématisé. Selon nous, la perte de ce point d'appui montre que la stratégie cognitiviste et universaliste habermassienne n'arrive pas à offrir, contrairement à ce qu'elle prétend, une substitution à l'interprétation ontologique du monde physique. C'est ainsi les caractéristiques fondamentales au point de vue moral que défend Habermas — grâce à cette analogie — qui sont problématisées.

b) C'est précisément pour offrir une alternative à la théorie habermassienne que nous nous sommes concentrés sur la théorie évaluative de John Dewey. La visée de la deuxième section de cette thèse — la section philosophico-historique — a eu pour but de présenter, de manière historique et critique, certaines des observations fondamentales de la philosophie deweyenne. Notre hypothèse la plus importante — celle sur laquelle nous insisterons maintenant — fut d'affirmer que la théorie évaluative de Dewey est précurseur d'une des plus importantes théories métaéthiques contemporaines : le constructivisme métaéthique. Afin de tracer un parallèle entre ces

deux théories, nous avons d'abord soutenu que, pour Dewey, l'acte évaluatif correspond essentiellement, non pas à la reconnaissance d'une valeur préexistante ni à l'expression d'une attitude évaluative, mais plutôt à un *acte d'attribution de valeurs*. Nous avons alors examiné la théorie constructiviste qu'a récemment proposée la philosophe américaine Sharon Street. Notre hypothèse fut que quatre des plus grands piliers de cette théorie se trouvent déjà, parfois en filigrane parfois de manière explicite, dans la philosophie évaluative de Dewey. Ces quatre éléments sont : la centralité du concept de « jugement évaluatif », un refus du projectivisme subjectiviste, une forme spécifique d'antiréalisme et un refus du réductionnisme naturaliste. Bien que les thèses deweyennes ne nous permettent par encore de mettre sur pieds une thèse constructiviste exhaustive — le rapport de Dewey à la métaéthique est, comme nous l'avons soutenu, parfois incomplet —, notre hypothèse fut que l'intérêt contemporain croissant pour le constructivisme métaéthique, en particulier depuis la publication œuvres de Rawls, peut et doit nous mener à une étude attentive du pragmatisme classique.

c) Ce travail nous a permis de revenir notre sujet liminaire : l'analyse du point de vue moral. Afin de conclure cette thèse, nous nous sommes proposé d'esquisser certains des aspects fondamentaux d'une perspective morale inspirée à la fois de l'éthique de la discussion habermassienne et du constructivisme métaéthique humien. Pour ce faire, après une analyse de *l'explication* du conflit évaluatif, nous nous sommes concentrés sur deux grands défis que doit remplir tout processus de justification morale : assurer *l'exigence d'impartialité* et *l'établissement de la validité* d'un jugement-de-valuation typiquement moral. Afin de préserver l'impartialité du processus justificatif, notre stratégie fut de récupérer certaines des intuitions de base de la philosophie habermassienne. Notre hypothèse fut que la force méthodologique de la philosophie habermassienne est — du moins en partie — *indépendante* du cognitivisme universaliste qu'il soutient par ailleurs. Plus précisément, nous avons soutenu que la capacité inégalée du discours pratique de produire un décroisement non-monologique des perspectives idiosyncrasiques peut être pensée isolément de la stratégie transcendantale elle-même. C'est précisément ce décroisement — cette sortie de l'intérêt personnel via le langage — que nous croyons essentiel afin de défendre un point de vue moral *impartial*. Nous avons finalement exploré le sujet de la validité morale grâce à une étude de l'œuvre de Richard Rorty ; l'un des grands

architectes du tournant linguistique. Nous avons adopté une posture critique vis-à-vis cet auteur en récupérant, néanmoins, l'idée selon laquelle la validité ne peut se penser que de manière rétrospective. Notre hypothèse finale fut d'affirmer qu'une perspective pragmatiste — une perspective qui prend comme point de départ le doute et qui vise un rétablissement stable de l'action — se doit de découpler le processus de justification et le concept de validité. Cela est dû au fait que les jugements-de-valuation produits par un processus impartial doivent encore être *expérimentés* concrètement afin que l'on puisse affirmer quelque chose de leur validité. C'est en cela que consiste, selon nous, le caractère rétrospectif (post-expérimental) de l'établissement de la validité.

Voilà, en résumé, les trois grandes thèses de ce travail ; d'une analyse critique du point de vue moral, vers la théorie évaluative avant-gardiste proposée par John Dewey, à l'esquisse d'un point de vue moral influencé par le pragmatisme classique et l'éthique de la discussion habermassienne. Bien évidemment, les indications que nous avons offertes en fin de thèse ne sont guère suffisantes à la défense d'un point de vue moral pragmatiste exhaustif. Certains questionnements sur l'accord, le déroulement effectif du processus argumentatif, l'établissement décalé de la validité, etc. doivent être examinés avec plus de profondeur. Malgré le travail à faire, nous croyons avoir donné les éléments essentiels d'une telle perspective : la valeur morale découle d'un acte d'attribution (antiréalisme moral) qui peut être mise en doute de manière variée (sans aucun monopole instrumentaliste) et qui doit reposer sur un processus de justification qui place en son cœur la discussion pratique. Ce sont à ces importantes conclusions que notre recherche doctorale nous a menés.

Glossaire

Anti-scepticisme : Thèse selon laquelle il est impossible de mettre en doute l'entièreté de notre connaissance. L'anti-scepticisme pragmatiste se positionne d'abord contre le doute méthodique cartésien.

Argumentation pratique : Utilisation du langage en vue d'un accord atteint sans violence. L'argumentation thématise les prétentions à la validité devenues problématiques en vue de leur examen.

Conflit : Perturbation du bon fonctionnement de l'action quotidienne (rupture de continuité). Lors d'un conflit, c'est l'expérience première qui est problématisée.

Conflit moral : Conflits *intersubjectifs*, immobilisant l'action, qui ne peuvent être résolus sans violence qu'avec l'intervention des autres concernés.

Discussion : voir *Argumentation pratique*

Doute : voir *Conflit*.

Enquête : Processus réflexif visant à rétablir, de manière contrôlée, la continuité perdue dans l'action (unification d'une situation indéterminée)

Enquête évaluative morale : voir *Point de vue moral*.

Épistémique : Relatif aux raisons.

Évaluation : Analyse réflexive (et critique) des valuations. Pour le pragmatisme, l'évaluation est toujours dirigée vers l'action. En ce sens, l'évaluation est un jugement pratique (un *jugement-de-valuation* ou un *jugement évaluatif*).

Expérience première : expérience non-réflexive (ou, plus précisément, expérience qui résulte d'un *minimum de réflexion fortuite*)

Expérience seconde : expérience réflexive dans laquelle certaines parcelles de l'expérience première sont examinées.

Expérimentation : Intégration existentielle d'un concept dans la pratique. Dans le cadre d'un point de vue moral, l'expérimentation vérifie le bon rétablissement de l'expérience première.

Faillibilisme situé : Thèse selon laquelle il est toujours possible de démasquer une des croyances comme étant incertaine ou tout simplement fausse.

Faillibilisme global : Thèse selon laquelle toutes nos croyances sont toujours potentiellement sous l'emprise du doute.

Impartialité : Exigence de décloisonnement du point de vue personnel pour une prise en compte équitable des intérêts.

Inertie doxastique : La thèse selon laquelle nos croyances actuelles n'ont aucun besoin de justification. Seulement nos changements de croyances ont un tel besoin.

Jugement-de-valuation : voir *Évaluation*.

Jugement évaluatif : voir *Évaluation*.

Monologisme : Perspective qui met de l'avant une position de troisième personne détachée des points de vue concrets. Le monologisme se traduit le plus souvent par une adoption « virtuelle » du point de vue de l'autre.

Neutralité axiologique : Perspective visant à mettre en échec tout sous-bassement évaluatif préexistant au point de vue moral. L'exigence de neutralité axiologique est donc différente de l'exigence d'impartialité.

Point de vue moral : Perspective impartiale à partir de laquelle nous tentons de résoudre un conflit moral sans violence. Ainsi, le point de vue moral vise à produire des jugements valides via un processus de justification.

Réflexif : Processus de mise en relation avec tout type d'objets et d'évènements pertinents.

Validité : Conformément aux intuitions de Peirce, un jugement peut être dit valide s'il est expérimentalement inabrogeable ; c'est-à-dire, s'il est en mesure de résister à tout type d'expériences récalcitrantes.

Valuation : Appréciation ou dépréciation directe des phénomènes.

Bibliographie

ABOULAFIA, Mitchell (2002), « Introduction » in *Habermas and Pragmatism*, eds. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp, Routledge, 2002, pp. 1-13.

ALMEDER, Robert (1970), « Peirce's Theory of Perception » in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 6 (2), pp. 99-110.

ANTONIO, Robert & KELLNER, Douglas (1992), « Communication, Modernity, and Democracy in Habermas and Dewey », in *Symbolic Interaction*, Vol. 15, numéro 3, Fall 1992, pp. 277-298.

APEL, Karl-Otto (1981), « La question de la fondation ultime de la raison » in *Critique* 37, pp. 895 sqq.

APEL, Karl-Otto (1990), « Penser avec Habermas contre Habermas », Paris, L'éclat.

APEL, Karl-Otto (2002), « Regarding the Relationship of Morality, Law, and Democracy : on Habermas's Philosophy of Law (1992) from a Transcendental Point of View » in *Habermas and Pragmatism*, eds. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp, Routledge, 2002, pp. 17-30.

APEL, Karl-Otto (2001), *La réponse de l'éthique de la discussion*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

AUSTIN, J.L. (1976), *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.

AYER, Alfred (1952), *Language, Truth and Logic*, London, Dover.

BAGNOLI, Carla (2002), « Moral Constructivism: a Phenomenological Argument », *Topoi*, 1-2, pp. 125-138.

BAGNOLI, Carla (2011), « Constructivism in Metaethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/constructivism-metaethics>

BAGNOLI, Carla (2013), *Constructivism in Ethics* (éd.), Cambridge, Cambridge University Press.

BAIER, Kurt (1954), « The Point of View of Morality », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 32, no 2, pp. 104-135.

BAIER, Kurt (1958), *The Moral Point of View*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

BERGMAN, Mats (2007), « Representationism and Presentationism » in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Winter 2007, Vol. 43 Issue 1, pp. 53-89.

BERSTEIN, Richard B. (1991), *The New Constellations : The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Polity Press.

BIDET Alexandra, QUÉRÉ Louis, TRUC Gêrôme (2011) « Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs » in *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte.

BOUVERESSE, Jacques (2000), « Reading Rorty : Pragmatism and its Consequences » in *Rorty and his Critics*, Maden, Blackwell Publishers.

BRANDOM, Robert (2000), *Rorty and his Critics* (éd.), Maden, Blackwell Publishers.

BRANDOM, Robert (1998), *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Boston, Harvard University Press.

BUSH, Wendell T. (1918), « Value and Causality » in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 15, No. 4 (Feb. 14, 1918), pp. 85-96.

CALCATERRA, Rosa M. (2011.), *New Perspectives on Pragmatism and Analytical Philosophy* (éd.), New-York and Amsterdam, Rodopi, 2011.

CALCATERRA, Rosa M. (2012), « Peirce's Moral Realicism » in *The Normative Thought of Charles Sanders Peirce*, Fordham University Press.

CAM, Philip (2011), « Pragmatism and the Community of Inquiry » in *Childhood & Philosophy*, v.7, n. 13, Rio de Janeiro, jan./jun.

CARNAP, Rudolf (1934), *The Unity of Science*, London : Kegan Paul.

CASPARY, William (2008), « Dewey, Habermas and Deliberation » in *Journal of Public Deliberation*, Vol. 4, No. 1, Article 10.

COMTE, Auguste (2008), *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion.

DE BRIEY, Laurent (2003), « Portée et nécessité de la fondation ultime de la raison » in *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 101, No. 4, Louvain-la-Neuve, Belgique, pp. 658-685.

DESCARTES, René (1995), *Discours de la méthode*, Québec, Résurgences.

DESCARTES, René (1956), *Méditations métaphysique*, Paris, PUF.

<i>Pour les références à John Dewey voir la section « Références et abréviations » page iv.</i>

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc (2012), *Réalisme et vérité – Le débat entre Rorty et Habermas*, Paris, Harmattan.

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc (2014a), *La bioéthique en question : cinq études de méta-bioéthique*, dirigé en collaboration avec Michel Dupuis, Paris, Seli Arslan.

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc (2014b), « Reconstruction normative et espace public démocratique : le potentiel critique de la théorie politique d'Axel Honneth » in *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*, éd. Le bord de l'eau, Lormont, 2014, pp. 99-108.

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc (2016a), « Early Forms of Metaethical Constructivism in John Dewey's Pragmatism » in *Journal for the History of Analytical Philosophy*, accepté.

DOSTIE PROULX, Pierre-Luc (2016b), « Getting to Reality Through Perception: A Peircean Account of Epistemological Realism » in *Cognitio : Revista de Filosofia*, accepté.

DREON, Roberta (2014), « Dewey on Language » in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI, 2, 2014, pp. 109-124.

DWORKIN, Donald (1995), *Prendre les droits au sérieux*, Paris, Presses universitaires de France.

EAMES, S. Morris (2003) *Experience and Value : Essays on John Dewey & Pragmatic Naturalism*, Southern Illinois Press.

ENGEL, Pascal (1998), « Herméneutique, langage et vérité » in *Studia Philosophica* 57/1998, pp. 118-131.

FERRY, Jean-Marc (1996), « Penser Apel contre Apel » in *Habermas : La raison, la critique*, Paris, Cerf.

FERRY, Jean-Marc (1999), « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction : les registres du discours et la normativité du monde social », in *Histoire de la philosophie politique V – Les philosophies politiques contemporaines*, Renaut Alain (éd.), Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 231-288

FREGA, Roberto (2006a), *Pensée, expérience, pratique. Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan.

FREGA, Roberto (2006b), *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris, L'Harmattan.

FREGA, Roberto (2014), *Les sources sociales de la normativité*, Paris, Vrin.

FREGA, Roberto (2015), *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont, Le bord de l'eau.

FREGE, Gottlob (1994), « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil.

FULTNER, Barbara (1996), « The redemption of truth: Idealization, acceptability and fallibilism in Habermas' theory of meaning » in *International Journal of Philosophical Studies*, 4:2, pp. 233-251.

GADAMER, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil.

GODFREY-SMITH, Peter (2002), « Dewey on Naturalism, Realism and Science » in *Philosophy of Science*, 69 (S3): S25-S35.

HAACK, Susan (1993), *Evidence and Inquiry : Towards Reconstruction in Epistemology*, Basil Blackwell.

HAACK, Susan (1994), « How the Critical Common-Sensist Sees Things » in *Histoire Épistémologie Langage*, Issue 16-1 pp. 9-34.

HABERMAS, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.

HABERMAS, Jürgen (1985), « A Philosophico-Political Profile » in *New Left Review*, I/151, May-June 1985, pp. 75-105.

HABERMAS, Jürgen (1986), *Morale et communication*, Paris, Flammarion.

HABERMAS, Jürgen (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.

HABERMAS, Jürgen (1990), « Morality, Society and Ethics : An Interview with Torben Hviid Nielsen » in *Acta Sociologica*, Vol. 33, No. 2, pp. 93-114.

HABERMAS, Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion.

HABERMAS, Jürgen (1997), *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Flammarion.

HABERMAS, Jürgen (2001), *Vérité et justification*, Paris, Gallimard.

HABERMAS, Jürgen (2003), *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset.

HAMANN, Johann Georg (2007), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

HARE, R. M. (1951), « Review of the Place of Reason in Ethics » in *Philosophical Quarterly*, vol. 1, no 4, juillet, pp. 372-375.

HEATH, Joseph M. (2008), « Jürgen Habermas » in *A Companion to Pragmatism*, Wiley-Blackwell, pp. 120-126.

HESSE, Mary (1978), « Habermas' Consensus Theory of Truth » in *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1978, volume two: symposia and invited papers.

HONNETH, Axel (2014), « Réponse » in *Axel Honneth : De la reconnaissance à la liberté*, ed. Mark Hunyadi, Le bord de l'eau, pp. 109-129.

HOOKWAY, Christopher (2000), *Truth, Rationality, and Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press.

HOOKWAY, Christopher (2012), *The Pragmatic Maxim*, Oxford, Oxford University Press.

HUMBOLDT, Wilhelm Von (1999), *On language*, Cambridge, Cambridge University Press.

HUNYADI, Mark (1995), *La vertu du conflit*, Paris, Cerf.

HUNYADI, Mark (2004), « L'autorité des droits de l'homme » in *Studia Philosophica*, Vol. 63/2004.

HUNYADI, Mark (2004b), *Je est un clone : l'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil.

HUNYADI, Mark (2008), *Morale contextuelle*, Québec, Presses de l'Université Laval.

HUNYADI, Mark (2009), « L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou : comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas ? » in *Revue catholique de Louvain*, Vol. 107(2).

HUNYADI, Mark (2012), *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf.

HUNYADI, Mark (2015a), *La tyrannie des modes de vie*, Lormont, Éditions du Bord de l'eau.

HUNYADI, Mark (2015b), « Les limites politiques de la philosophie sociale », *Esprit*, 2015/08, août-septembre, pp. 80-93.

JAMES, William (1987), *William James : Writings 1902-1910*, Library of American.

JAMES, William (1992), *William James : Writings 1878-1899*, Library of American.

JAMES, William (2010), *Essay in Radical Empiricism*, The Project Gutenberg.

KANT, Emmanuel (2001), *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF.

KORSGAARD, Christine (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAFONT, Cristiana (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge-London, MIT Press.

LAMONT, Corliss (1959), *Dialogue on John Dewey*, New York, Horizon Press.

LANGLOIS, Luc (2003), « Habermas et la question de la vérité » in *Archives de philosophie* 2003/3, volume 66, pp. 563-583.

LARMORE, Charles (1993), *Modernité et morale*, Paris, PUF.

LARMORE, Charles (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.

LARMORE, Charles (2008), *The Autonomy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.

LARMORE, Charles (2013), « Qu'est-ce que la philosophie politique » in *Ceci n'est pas une idée politique*, GIROUX, D. et KARMIS, D (éds.), Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 289-312.

LENMAN, James (2012) *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford University Press.

LEVI, Isaac (1998), « Pragmatism and Change of View », *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 24, 1998, pp. 177-201.

LEWIS, C. I (1956), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Illinois, Open Court.

LISZKA, James (2012), « Charles Peirce on Ethics » in *The Normative Thought of Charles Sanders Peirce*, Fordham University Press.

MARGOLIS, Joseph (1998), « Peirce's Fallibilism », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 3, pp. 535- 569.

MARGOLIS, Joseph (2002), « Vicissitudes of Transcendental Reason » in *Habermas and Pragmatism*, eds. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp, Routledge, 2002, 256pp.

McCARTHY, Thomas (1990), « Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism » in *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 2, Winter 1990.

McCARTHY, Thomas (1992), « Ironie privée et décence publique : le nouveau pragmatisme de Richard Rorty » in *Lire Rorty*, Paris, De l'éclat, pp. 77-100.

McCARTHY, Thomas (1992b), « Une réponse à la réplique de Rorty: la théorie ironiste comme vocation » in *Lire Rorty*, Paris, De l'éclat, pp. 195-212.

McDOWELL, John (2000), *Towards Rehabilitating Objectivity in Rorty and his Critics*, Malden, Blackwell Publishers.

MESURE, Sylvie & RENAUT, Alain (1996), *La Guerre des Dieux : essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.

MESURE, Sylvie (1999), « Rationalisme et faillibilisme » in *Histoire de la philosophie politique V – Les philosophies politiques contemporaines*, eds Renaut Alain, Paris, Calmann-Lévy, pp. 169-170.

MICHEL Johann (2003) « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales » in *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, pp. 125-142.

MISAK, Cheryl (1995), *Verificationism : Its History and Prospects*, Routledge.

MISAK, Cheryl J. (2000), *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*, Routledge.

MISAK, Cheryl J. (2002), « C. S. Peirce on Vital Matters » in *Cognitio*, São Paulo, No. 3, nov. 2002, pp. 64-82.

MISAK Cheryl J. (2004), *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*, Clarendon.

MISAK, Cheryl J. (2009), *New Pragmatists*, Oxford University Press.

MISAK, Cheryl J. (2013a), *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.

MISAK, Cheryl J. (2013b), « Discussions with Philosophers about Their New Books », *New Books in Philosophy*, TALISSE Robert (éd).
<http://newbooksinphilosophy.com/2013/04/01/cheryl-misak-the-american-pragmatists-oxford-up-2013/>

MISAK, Cheryl J., TRUOG, Robert & WHITE, Douglas (2015) « Medically Futile and Inappropriate Treatments : Deliberation and Justification », *Medecine & Philosophy*, 41(1), pp. 90-114.

MISAK, Cheryl J. (2016). « Pragmatism and the Naturalist Project in Ethics and Politics: Lessons from Peirce, Lewis and Ramsey », *Political Studies Review* 14, pp. 7-16.

MONRO, D. H. (1959), « Review: The Moral Point of View », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 37, no 1, pp. 71-78.

MOORE, George (1993), *Principia Ethica*, Cambridge University Press.

NEURATH, Otto (1983), *Philosophical Papers 1913-1946*, Reidel Publishing Company.

NIELSEN, Kai (1999), « Moral Point of View Theories » in *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofia*, vol. 31, no 93, décembre, pp. 105-116.

PARKER, Kelly (1998), *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press.

PARKER, Kelly (1999), *Charles S. Peirce on Esthetic and Ethics : a bibliography*,

http://agora.phi.gvsu.edu/kap/CSP_Bibliography/

PATON, H. J. (1952), « Review: An Examination of the Place of Reason in Ethics », in *Philosophy*, vol. 27, no 100, janvier, pp. 81-84.

Pour les références à Charles Sanders Peirce voir la section « Références et abréviations » page iii.

POURTOIS, Hervé (1998), « Le point de vue moral et le principe d'universalisation. De Kant à Habermas », communication présentée à la Société philosophique de Louvain, UCL, le 25 mars 1998.

PUTNAM, Hilary (1984), *Raison, vérité et histoire*, Paris, De Minuit.

PUTNAM, Hilary (1987), *The Many Faces of Realism*, New York, Open Court Publishing Company.

PUTNAM, Hilary (1992a), *Définitions : Pourquoi ne peut-on pas « naturaliser » la raison*, Paris, L'éclat.

PUTNAM, Hilary (1992b), *Realism with a Human Face*, Harvard, Harvard University Press.

PUTNAM, Hilary (1995), *Words and Life*, Harvard University Press.

PUTNAM, Hilary (2000), « Richard Rorty on Reality and Justification » in *Rorty and his Critics*, Malden, Blackwell Publishers.

QUINE, W. V. (1951), « Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism », *The Philosophical Review*, 60, 1, pp. 20-43.

RAILTON, Peter (1986). « Moral Realism », *The Philosophical Review* 95, pp. 163–207.

RAILTON, Peter (2003). *Facts, Values, and Norms*. Cambridge, Cambridge University Press.

RAWLS, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

RAWLS, John (1951a), « Outline of a Decision Procedure for Ethics », in *The Philosophical Review*, vol. 60, no 2, avril, pp. 177-197.

RAWLS, John (1951b), « Review: An Examination of the Place of Reason in Ethics », in *The Philosophical Review*, vol. 60, no 4, octobre, pp. 572-580.

RAWLS, John (1955), « Two Concepts of Rules » in *The Philosophical Review*, vol. 64, no 1, janvier, pp. 3-32.

REICH, Kersten (2009), « Constructivism: Diversity of Approaches and Connections with Pragmatism » in *John Dewey. Between Pragmatism & Constructivism*, Fordham, Fordham University Press, pp. 39–64.

REISCH, George (1995) « A History of the International Encyclopedia of Unified Science », Unpublished PhD dissertation, University of Chicago.

RESCHER, Nicholas (1954) « Reasonableness in Ethics » in *Philosophical Studies*, June 1954, Volume 5, Issue 4, pp. 58-62.

ROCKMORE Tom (2002) « The Epistemological Promise of Pragmatism » in *Habermas and Pragmatism*, eds. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp, Routledge, 2002, pp. 47-64.

RORTY, Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1990), *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.

RORTY, Richard (1992), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press.

RORTY, Richard (1992b), « Vérité et liberté : Réponse à Thomas McCarthy » in *Lire Rorty* Paris, De l'éclat.

RORTY, Richard (1995), « Is Truth A Goal of Enquiry? Davidson Vs. Wright » in *Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 180, (Jul., 1995).

RORTY, Richard (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books.

RORTY, Richard (2000), « Universality and Truth » in *Rorty and his Critics*, Maden, Blackwell Publishers.

RUSSELL, Bertrand (1918), *The Philosophy of Logical Atomism*, Open Court Classics.

RUSSELL, Bertrand (2009), *Our Knowledge of the External World*, Routledge.

SANTAYANA, George (1980), *The Life of Reason*, Dover Publications

SARKAR, Shaotra (2008) *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, Volume 1: A–M, New York, Routledge.

SCANLON, Thomas (1998), *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press .

SCHLICK, Moritz (1992) « The Future of Philosophy » in *The Linguistic Turn*, RORTY Richard (éd.), Chicago, University of Chicago Press, pp. 43-53.

SELLARS, Wilfrid (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Boston, Harvard University Press.

SHUSTERMAN, Richard (2002), « Habermas, Pragmatism and the Problem of Aesthetics » in *Habermas and Pragmatism*, eds. Aboulafia, Mitchell, Myra Bookman, and Catherine Kemp, Routledge, 2002, pp. 165-179.

STREET, Sharon (2006), « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », *Philosophical Studies*, 127, pp. 109-166.

STREET, Sharon (2008), « Constructivism about Reasons », in SHAFER-LANDAU, Russ (ed.), *Oxford Studies in Metaethics*, 3, Oxford, Clarendon Press, pp. 207-245.

227

STREET, Sharon (2010), « What is Constructivism in Ethics and Metaethics? », *Philosophy Compass*, 5, pp. 363-384.

STREET, Sharon (2011), « Mind-Independence Without the Mystery: Why Quasi-Realists Can't Have It Both Ways », in SHAFER-LANDAU, Russ (éd), *Oxford Studies in Metaethics*, 6, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-32.

TALISSE, Robert (2007), *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Routledge.

TALISSE Robert & AIKIN Scott (2011a) *The Pragmatism Reader* (éds.), Princeton, Princeton University Press.

TALISSE Robert & AIKIN Scott (2011b) « The Eclipse of Pragmatism »
<http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2011/05/the-eclipse-of-pragmatism.html>

TAYLOR, Charles (1985a), *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles (1985b), *Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.

TAYLOR W., Paul (1961), *Normative Discourse*, EngleWood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

TAYLOR W., Paul (1963), « The Ethnocentric Fallacy », in *Monist*, vol. 47, pp. 563-584.

TERCHEK, Ronald (2000), *Theories of Democracy: A Reader*, Rowman & Littlefield Publishers.

TIERCELIN, Claudine (1993), *C. S. Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF.

TOULMIN, Stephen (1950), *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press (Chicago University Press pour la nouvelle préface).

WELLMER, Albrecht (1991), *The Persistence of Modernity*, Cambridge, MIT Press.

WILLIAMS, Michael (1996), *Unnatural Doubts*, Princeton, Princeton University Press.

WILLIAMS, Michael (2000), « Epistemology and the Mirror of Nature » in *Rorty and his Critics*, Maden, Blackwell Publishers.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1993), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2007), *Philosophical Investigations*, Maden, Blackwell Publishers.

ZASK, Joëlle (2015), *Introduction à John Dewey*, Paris, La Découverte.

L'ambition première de cette thèse est de mettre au jour toute la potentialité de la théorie évaluative deweyenne pour la philosophie contemporaine. Dans les premiers chapitres de la thèse, nous examinons la stratégie fondationnelle offerte par Jürgen Habermas. Nous critiquons, à partir de la théorie de la perception de Charles Sanders Peirce, l'analogie que trace Habermas entre vérité assertorique et validité morale dans son livre *Vérité et justification* (1999). Cette étude nous mène à mettre en doute le cognitivisme universaliste à la base de l'épistémologie morale habermassienne (le fait que nos jugements moraux soient susceptibles de transcender leur contexte d'énonciation). Afin de proposer une alternative à la position habermassienne, nous opérons un examen approfondi du concept « d'évaluation » que défend le pragmatiste John Dewey. Après avoir clarifié les grandes lignes de cette conception – en la comparant à l'autre grande tradition anglo-saxonne du début du XXe siècle : le positivisme logique – nous avançons une hypothèse interprétative novatrice : celle selon laquelle la théorie de l'évaluation que propose Dewey constitue une forme précoce de constructivisme métaévaluatif (la théorie selon laquelle la validité de nos jugements moraux dépend avant tout d'un « point de vue pratique »). À la lumière des écrits de Sharon Street, nous soutenons que l'approche de Dewey contient tous les éléments cruciaux à une telle qualification et offre des bases avant-gardistes pour une théorie évaluative convaincante. Une question épistémologique cruciale reste néanmoins en suspens chez Dewey : de quelles manières pouvons-nous mettre en doute la vérité – ou la validité – d'un jugement évaluatif ? L'objectif des chapitres finaux est de lier l'éthique de la discussion habermassienne et le constructivisme de Dewey. Notre hypothèse est que toute théorie évaluative à saveur normative se doit d'intégrer, en son sein, la force conceptuelle de l'argumentation pratique.