

UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO
FACULTE DE PHILOSOPHIE
B.P. 1534
KINSHASA – LIMETE



**L'épistémologie des vertus comme une étude de la
nature de la vertu et des fondements éthiques de la
connaissance chez Linda Zagzebski**

Par
MANWANA SINDANI Dieu-Merci

**Dissertation présentée et défendue en vue
de l'obtention de grade de Diplôme d'Etudes
Approfondies (D.E.A) en Philosophie.**

**Promoteur :
Pr. Dr. Cyprien BWANGILA IBULA, s.j.**

Juillet 2023

Epigraphe

« L'idée que la connaissance ait quelque chose à voir avec l'exercice d'une ou plusieurs vertus ou excellence ne date pas d'hier, puisqu'au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* Aristote place les vertus intellectuelles au nombre des moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la vérité »

L. Zagzebski, « Les vertus épistémiques », in J. Dutant et P. Engel (Dir.), *Philosophie de la connaissance : croyance, connaissance, justification*, Paris, J.Vrin, 2005, p. 391.

Dédicace

A mes très chers parents,
Je dédie ce travail.

Remerciements

La réalisation de ce travail a été possible grâce au concours de beaucoup de gens et sous plusieurs formes. Pour avoir bénéficié de la Bourse Missio, je tiens à remercier toute l'organisation de l'Institut de Missiologie ainsi que les différents bienfaiteurs d'où proviennent les fonds. Je remercie de manière particulière Dr. Marco Moerschbacher qui fait correctement son travail de s'occuper de la section Afrique.

Mes remerciements vont à l'endroit de Monseigneur Jean-Pierre Kwambamba, Evêque de Kenge, qui d'un cœur ouvert et généreux ne cesse de m'accompagner sur le chemin de la matérialisation de mon projet d'études en Philosophie.

Je remercie de tout cœur le promoteur de cette dissertation, le Professeur Cyprien Bwangila, s.j qui depuis mon deuxième cycle en Philosophie à l'Université Catholique du Congo m'accompagne sur le chemin de la maturation philosophique. Au-delà de ses atouts scientifiques et académiques dont je suis bénéficiaire, je suis également marqué par son humanisme, ses encouragements et orientations.

Je remercie le Professeur Marc Peeters pour m'avoir adressé une invitation de séjour de recherche à l'Université Libre de Bruxelles dans le cadre de la réalisation de cette dissertation. Je remercie également le Professeur Alexandre Guay, mon actuel promoteur de thèse à l'Université Catholique de Louvain pour m'avoir aidé à clarifier davantage ma compréhension de la problématique à travers ses orientations et outils.

Je remercie le Professeur Henri Kalama, Directeur Général de l'Académie des Beaux-Arts pour qui j'ai été Assistant Personnel, qui continue à me soutenir et croire en mon potentiel d'excellence.

Je remercie Madame Danielle Foglia-Fehlmann pour l'amitié et le soutien qu'elle m'a témoignés. Je remercie de manière particulière Derrick Kanza et le Professeur Marcelin Kalombo pour leurs orientations nobles et utiles aux moments opportuns.

Je remercie tous ceux qui m'ont accompagné et ont contribué à la réussite de ces années d'études de DEA ainsi que la facilitation de mon séjour de recherche en Europe.

Dieu-Merci MANWANA SINDANI

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Problématique

Si la question de la connaissance est l'une des questions centrales dans l'histoire de la philosophie, il existe cependant diverses approches ; et l'épistémologie des vertus en est une. Tout en tirant source chez les anciens, notamment Aristote, l'épistémologie des vertus dans sa version contemporaine représente des nouvelles tentatives de résolution des différends de longue date, des problèmes récurrents, des nouveaux défis et d'élargissement d'horizons de l'épistémologie. La revue de la littérature sur le sujet révèle qu'il existe une diversité d'orientations au sein de l'épistémologie des vertus. La divergence repose sur la nature des vertus intellectuelles, les questions à se poser et les méthodes à utiliser.

Dans cette amalgame de perspectives, notre préoccupation centrale est de savoir : quelle est l'approche de Linda Zagzebski¹ ? De cette préoccupation centrale, il ressort de réfléchir sur les questions ci-après :

1. Pourquoi centrer l'épistémologie sur les vertus ?
2. Quelle est la nature de la vertu selon Linda Zagzebski ?
3. Quels sont les fondements éthiques de l'épistémologie chez Linda Zagzebski ?

Guidé par ces questions subsidiaires à notre préoccupation principale, nous organisons notre argumentation pour rendre compte de la pensée de l'auteur sur l'épistémologie des vertus.

¹ Linda Trinkaus Zagzebski est une philosophe américaine née le 6 juillet 1946 à Upper Darby en Pennsylvanie aux Etats-Unis d'Amérique. Elle est spécialisée dans la philosophie de la connaissance, la philosophie de la religion et la philosophie morale. Elle a obtenu son baccalauréat en philosophie à l'Université Stanford en 1966, puis son doctorat en philosophie à l'Université de Princeton en 1973. Zagzebski a occupé des postes d'enseignante à l'Université George Mason, à l'Université Loyola Marymount, à l'Université de Californie à Los Angeles et à l'Université Rice. Actuellement, elle est professeure émérite de philosophie à l'Université d'Oklahoma. Outre ses travaux sur l'éthique et l'épistémologie des vertus qui, sous examen, met l'accent sur la vertu épistémique, Zagzebski a contribué à la philosophie de la religion où elle a exploré les questions relatives à la nature de Dieu, aux attributs divins et au problème du mal. Elle a écrit de nombreux ouvrages, dont "*Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*" (1996), ouvrage principal de l'épistémologie des vertus, et "*Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*" (2012). Ses travaux ont été très influents dans la philosophie contemporaine. Elle a reçu de nombreux prix et honneurs, notamment le prix Stanton inclus dans une bourse Guggenheim et le prix Rescher pour ses contributions exceptionnelles en philosophie analytique. Elle est également membre de l'Académie américaine des arts et des sciences. Linda Zagzebski continue à enseigner et à écrire dans le domaine de la philosophie, contribuant ainsi à faire avancer la recherche dans plusieurs domaines clés.

Intérêt et choix du sujet

L'intérêt du sujet, « l'épistémologie des vertus comme une étude de la nature de la vertu et des fondements éthiques de la connaissance chez Linda Zagzebski », réside sur le fait que Zagzebski propose une perspective novatrice en épistémologie en la combinant avec l'éthique.

Tout d'abord, Zagzebski soutient que les vertus épistémiques, telles que la curiosité, la rigueur intellectuelle et l'honnêteté intellectuelle, sont essentielles pour atteindre une connaissance véritable. Elle argue que les vertus intellectuelles ne sont pas simplement des compétences ou des capacités cognitives, mais aussi des dispositions morales qui guident notre façon de chercher, d'évaluer et de partager des informations. Ainsi, Zagzebski propose de replacer la vertu au cœur de l'épistémologie, remettant en question certaines approches traditionnelles qui se concentrent uniquement sur les processus cognitifs.

Ensuite, Zagzebski explore les fondements éthiques de la connaissance en affirmant que la vertu intellectuelle repose sur la motivation pour la connaissance. Selon elle, une personne ne peut pas être vertueuse intellectuellement en ne possédant pas de qualités morales et intellectuelles. Par conséquent, Zagzebski établit un lien indissociable entre l'éthique et l'épistémologie, affirmant que la connaissance éthique enrichit et améliore la connaissance épistémique.

Le choix de ce sujet permet donc d'examiner en profondeur la contribution de Zagzebski à la philosophie contemporaine, en particulier dans les domaines de l'épistémologie et de l'éthique. De plus, une telle étude permettrait également d'explorer les implications pratiques de cette conception de la connaissance, en mettant en évidence comment les vertus épistémiques peuvent être cultivées et promues dans les pratiques éducatives, la recherche et la communication scientifiques.

Méthodes

Au cœur de notre démarche se trouvent l'analyse, l'interprétation et la synthèse, jalonnées de différentes techniques. L'analyse nous permettra de décomposer la pensée de l'auteur pour en ressortir les axes majeurs. L'interprétation nous facilitera l'orientation de ces différents axes dans le sens d'offrir une synthèse originale de la pensée de l'auteur sur l'épistémologie des vertus, entendue comme une théorie de la connaissance.

Dans notre effort de compréhension de la pensée de l’auteure, mis à part l’analyse de ses écrits, nous avons eu des entretiens avec des experts dans le domaine qui nous a amené aux perspectives supplémentaires.

C’est sous une évaluation critique que nous avons présenté les principales thèses de Zagzebski et des autres auteurs.

Limites et subdivision du travail

Hormis l’introduction et la conclusion générales, notre dissertation comprend trois chapitres. Le premier chapitre intitulé « pourquoi centrer l’épistémologie sur les vertus ? » explore le contexte d’émergence de l’épistémologie des vertus en général, et en particulier, la démarche de Linda Zagzebski.

Le deuxième chapitre axé sur la nature de la vertu, examine comment les vertus intellectuelles, telles que la curiosité, la sagesse, la rigueur, l’esprit critique, etc., contribuent à améliorer notre capacité à acquérir et à développer des connaissances fiables. L’auteure soutient que ces vertus intellectuelles sont essentielles pour relever les défis épistémiques et pour parvenir à une compréhension plus profonde de la vérité.

Le troisième et dernier chapitre repose sur les fondements éthiques de la connaissance en explorant comment les vertus intellectuelles et morales façonnent notre compréhension de la vérité.

Notre étude explore comment ces valeurs éthiques influencent notre recherche de la vérité et notre engagement épistémique. Cependant, notre travail ne prétend pas être exhaustif dans son exploration de l’épistémologie des vertus. Elle ne traite pas de tous les aspects possibles de l’épistémologie, tels que la justification de la croyance ou l’évaluation des preuves, mais sur la relation entre la vertu et la connaissance

CHAPITRE PREMIER :

POURQUOI CENTRER L'ÉPISTEMOLOGIE SUR LES VERTUS ?

Introduction

Dans ce chapitre, nous cernons les raisons qui ont motivé une épistémologie basée sur les vertus intellectuelles. La clé d'une telle découverte réside à l'analyse de la méthodologie même de l'épistémologie. Zagzebski commence par montrer le lien qu'il y a entre la méthodologie de l'épistémologie et les théories morales². En d'autres termes, les théories épistémiques contemporaines ont pour Zagzebski leurs parallèles ou modèles éthiques.

Ensuite, nous exposons les avantages que l'auteure présente en rapport avec le choix des théories fondées sur la vertu en éthique.

Enfin, nous discutons les raisons proprement dites de préférer une approche d'épistémologie fondée sur les vertus intellectuelles.

I.1. L'utilisation de la théorie morale en épistémologie

Zagzebski soutient que lorsque les épistémologues empruntent des concepts moraux, ils empruntent implicitement les types de théories éthiques dans lesquelles ces concepts sont intégrés. Car pour elle, une prise de conscience du fait que les concepts moraux fonctionnent de différentes manières dans différents types des théories morales peut éclairer leur utilisation en épistémologie. De son constat, Zagzebski estime que presque toutes les théories épistémiques contemporaines prennent pour modèle une théorie morale basée sur les actes, même la plupart de celles qui utilisent le concept de vertu intellectuelle.

Pour Zagzebski, un parallèle important entre la théorie épistémique contemporaine et la théorie morale est que le lieu d'évaluation est la croyance individuelle, tout comme le lieu d'évaluation dans la plupart des éthiques modernes est l'acte individuel.

Les épistémologues partent du principe que les concepts normatifs qui les intéressent sont des propriétés des croyances dans l'un des deux sens du terme « croyance » : soit il s'agit

² L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 1.

de propriétés des états psychologiques de la croyance, soit il s'agit de propriétés des objets propositionnels de ces états. Les différences entre les fondamentalistes et les cohérentistes et entre les externalistes et les internalistes portent sur la nature de ces propriétés.

Il est à remarquer avec Firth que « la tâche ultime d'une théorie de la connaissance est de répondre à la question "Qu'est-ce que la connaissance ?" »³. Mais pour ce faire, il est d'abord nécessaire de répondre à la question suivante : « Dans quelles conditions une croyance est-elle justifiée ? »⁴. Firth appelle cela « la première étape inévitable », mais dans la pratique, la première étape constitue généralement la majeure partie de la théorie. Ainsi, que l'épistémologue s'intéresse à la croyance rationnelle ou à la connaissance, la théorie se concentre pratiquement toujours sur la croyance et fait de l'évaluation de la croyance une base conceptuelle.

Pour Zagzebski, l'épistémologie contemporaine étant basée sur les croyances, il n'est pas surprenant que le type de théorie morale à partir duquel ces théories empruntent des concepts moraux soit presque toujours une théorie basée sur les actes, soit déontologique, soit conséquentialiste. Pour appuyer son argumentation, Zagzebski montre que nous constatons généralement que les épistémologues affinent leur enquête en posant l'un de deux types de questions suivantes :

- (1) La croyance viole-t-elle des règles épistémiques ou des devoirs épistémiques ? Est-elle épistémiquement admissible, dans le cadre des droits épistémiques de chacun ? Les théories de ce type prennent les théories morales déontologiques comme modèle normatif.
- (2) La croyance a-t-elle été formée par un processus fiable d'obtention de la vérité ? Les théories de ce type sont des formes de reliabilisme, structurellement parallèles au conséquentialisme. Dans les théories fiabilistes, l'objectif épistémique est d'obtenir des vraies croyances et d'éviter d'obtenir de fausses croyances, tout comme dans les théories conséquentialistes, l'objectif moral est d'obtenir de bons états de fait et d'éviter de mauvais états de fait. Et comme la plupart des éthiques conséquentialistes, le fiabilisme conçoit le bien comme quantitatif. Alors que l'utilitariste vise à maximiser l'équilibre entre le plaisir et la douleur, le relativiste vise à maximiser l'équilibre entre les croyances vraies et les croyances fausses.

³ R. FIRTH, "Are Epistemic concepts reducible to ethical concepts?" dans *Values and morals*, ed. A.I. Goldman and J. Kim, Dordrecht: D. Reidel, 1978, p. 216.

⁴ *Ibidem*.

Cette démonstration amène Zagzebski à la conclusion selon laquelle « les théories épistémiques déontologiques et réliabistes présentent des similitudes structurelles avec l'éthique fondée sur l'acte »⁵.

Une variante intéressante est la théorie d'Ernest Sosa qui, dans son article « *The raft and the pyramid* », a proposé que les épistémologues se concentrent sur la vertu intellectuelle, une propriété d'une personne, plutôt que sur les propriétés des états de croyance, et a soutenu que le concept de vertu intellectuelle peut être utilisé pour contourner le différend entre les fondationnalistes et les cohérentistes sur la structure cognitive appropriée⁶.

Pour Zagzebski la suggestion de Sosa est intéressante, mais n'a pas réussi à adapter son concept de vertu à partir d'une théorie de la moralité fondée sur la vertu. Au contraire, estime Zagzebski, son modèle de théorie morale est basée sur les actes et sa définition de la vertu est conséquentialiste. Puisque pour Sosa : « une vertu intellectuelle est une qualité qui contribue à maximiser l'exédant de vérité par rapport à l'erreur »⁷. D'une part, l'idée de justification de Sosa est plus déontologique, impliquant l'adoption d'une croyance par « la connaissance de sa conformité avec les principes du sujet, y compris les principes concernant les croyances permises dans les circonstances telles que perçues par ce sujet »⁸.

Linda Zagzebski finit par trouver que « la théorie de Sosa combine donc des approches conséquentialistes et déontologiques avec un concept informel de vertu qui n'est pas ancré dans l'éthique *arétaïque* (éthique de la vertu)⁹. Comme un éthicien de la vertu, il est sensible à l'importance de l'environnement social dans sa compréhension de la vertu intellectuelle, mais Sosa ne va pas très loin pour relier son utilisation du concept de vertu intellectuelle à son utilisation en éthique, et il croit apparemment que l'éthique aristotélicienne est généralement inapplicable à ses préoccupations. En tout état de cause, pour Linda Zagzebski, Sosa ne tente pas d'intégrer la vertu intellectuelle dans le contexte plus large de la structure psychique d'un sujet, comme l'ont fait de nombreux philosophes pour les vertus morales. De plus, les exemples de vertus intellectuelles de Sosa sont selon Zagzebski des facultés telles que la vue et la mémoire, qui ne sont pas du tout des vertus dans la théorie traditionnelle de la vertu. Il s'avère

⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 8.

⁶ E. SOSA, "The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the Theory of Knowledge" dans *Studies in Epistemology*. Midwest Studies in Philosophy, vol. 5. Notre dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.

⁷ E. SOSA, "Knowledge and Intellectual virtue". *Monist* 68, n°2, 226-45, Avril 1985, p. 227.

⁸ E. SOSA, *Knowledge in perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 144.

⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 8.

donc que son plaidoyer en faveur d'un tournant vers le concept de vertu intellectuelle n'a en fait que peu à voir avec le concept de vertu intellectuelle en tant que vertu au sens classique du terme.

Malgré la critique adressée à Sosa, Zagzebski loue son idée selon laquelle il serait fructueux pour l'épistémologie de faire des vertus et des vices intellectuelles l'objet principal de l'évaluation et d'attacher une justification secondaire aux croyances individuelles en raison de leur source dans les vertus intellectuelles et le trouve comme une contribution significative au domaine.

Pour Zagzebski, en rapport avec son recours à l'éthique de la vertu, les éthiciens de la vertu n'ont pas eu grand-chose à dire sur la vertu intellectuelle. En général, la seule vertu intellectuelle qui retient l'attention est la *phronesis*, ou sagesse pratique, mais elle n'est examinée qu'en raison du lien établi par Aristote entre la *phronesis* et les vertus distinctement morales. Les vertus intellectuelles qui ont un rapport direct avec l'évaluation épistémique sont généralement ignorées.

Un autre aspect pour lequel Linda Zagzebski est d'accord avec Ernest Sosa est le fait qu'il conseil d'examiner plus attentivement le concept de vertu et la distinction entre les vertus morales et intellectuelles¹⁰.

Poursuivant son argumentation, Zagzebski estime que « depuis que Sosa a introduit le concept de vertu intellectuelle dans la littérature épistémologique, le terme "épistémologie de la vertu" est devenu un autre nom pour le reliabilisme et les théories apparentées telles que la théorie de la fonction propre de Plantinga¹¹. Alors que pour Zagzebski, le reliabilisme est structurellement parallèle au conséquentialisme, et non à la théorie de la vertu, et bien que la théorie de Plantinga n'ait pas une structure conséquentialiste, elle n'est pas non plus modelée sur une théorie de la vertu, et, comme Sosa, Plantinga se concentre sur les facultés, et non sur les vertus. Comme Sosa, Greco définit une vertu intellectuelle en termes de propension à atteindre une certaine conséquence :

« Qu'est-ce qu'une vertu ou une faculté intellectuelle ? Une vertu ou une faculté en général est un pouvoir, une capacité ou une compétence à atteindre un certain résultat. Une vertu ou une

¹⁰ E. SOSA, *Knowledge in perspective*, p. 190.

¹¹ A. PLANTINGA, "Positive epistemic status and proper function" dans *Philosophy 4 Perspectives*, vol.2, *Epistemology*, ed. James Tomberlin. Atascadero, Calif.: Ridgeview Press, 1988.

faculté intellectuelle, au sens où nous l'entendons ci-dessus, est un pouvoir, une capacité ou une compétence qui permet de parvenir à des vérités dans un domaine particulier et d'éviter de croire à des faussetés dans ce domaine. La vue, l'ouïe, l'introspection, la mémoire, la déduction et l'induction sont des exemples de vertus intellectuelles humaines »¹².

Pour Zagzebski, il est évident que la vue, l'ouïe et la mémoire sont des facultés et les Grecs identifiaient les vertus, non pas avec les facultés elles-mêmes, mais avec les excellences des facultés¹³. Le sens dans lequel les exemples de Greco peuvent être considérés comme des vertus est donc mal appliqué s'il est censé refléter la manière dont le concept de vertu a été utilisé en éthique.

Et pourtant dans l'histoire du concept de vertu intellectuelle, Aristote cite comme exemple des vertus intellectuelles la sagesse théorique (*Sophia*) et la sagesse pratique (*phronesis*) et la compréhension ou la perspicacité (*nous*). La liste de Hobbes¹⁴ inclut l'esprit et la discrétion alors que la principale vertu intellectuelle de Spinoza¹⁵ est la compréhension. Comme on peut le constater, aucune de ces qualités n'est une faculté comme la vue ou l'ouïe.

Pour Zagzebski, Kvanvig¹⁶ traite également le reliabilisme comme l'exemple principal de l'épistémologie des vertus, en accordant une attention particulière aux théories d'Armstrong, de Goldman et de Nozick. Aucune de ces théories ne tente d'analyser la vertu intellectuelle sur le modèle du concept de vertu opérant dans une théorie morale *arétaique*, ni n'utilise beaucoup, voire pas du tout, le travail des philosophes moraux pour comprendre la nature de la vertu. Même lorsque Kvanvig fait remonter les racines de l'épistémologie de la vertu à Aristote, c'est à l'épistémologie d'Aristote qu'il s'intéresse brièvement, et non à la théorie de la vertu d'Aristote¹⁷.

Deux théories qui se rapprochent de celle de Zagzebski sont celles de Lorraine Code et de James Montmarquet. Dans son livre *Epistemic Responsibility*¹⁸, Code donne un aperçu provocateur de la vertu intellectuelle, soulignant une approche "socialisée" de l'épistémologie,

¹² J. GRECO, "Virtue epistemology" dans Dancy and Sosa, *A companion to epistemology*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, p. 520

¹³ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 10.

¹⁴ T. HOBBS, *Léviathan. Traité de la nature de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*. Trad. Fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

¹⁵ B. SPINOZA, *Ethique*. Trad. R. Misrahi, Paris, Puf, 1990.

¹⁶ J. KVANVIG, *The intellectual virtues and the life of the mind*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1992.

¹⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 11.

¹⁸ L. CODE, *Epistemic Responsibility*. Hanover, N.H.: University Press of New England for Brown University Press, 1987.

mettant en évidence les liens entre l'épistémologie et la théorie morale, et faisant preuve d'une sensibilité à l'importance épistémologique des aspects de la nature humaine autres que les aspects purement cognitifs. Code reconnaît à Sosa l'idée que l'épistémologie devrait accorder plus d'importance au sujet connaissant, à son environnement et à sa communauté épistémique qu'elle ne le faisait auparavant, mais Code soutient que le fiabilisme de Sosa ne va pas assez loin dans cette direction. Elle préconise une évolution vers ce qu'elle appelle une "épistémologie responsabiliste" :

« J'appelle ma position le "responsabilisme", par opposition au "fiabilisme" proposé par Sosa, du moins lorsqu'il s'agit de la connaissance humaine. Je le fais parce que le concept de "responsabilité" peut permettre de mettre l'accent sur la nature active des connaisseurs/croyants, alors que le concept de "fiabilité" ne le peut pas. Selon moi, un connaisseur/croyant dispose d'un degré important de choix en ce qui concerne les modes de structuration cognitive, et il est responsable de ces choix ; alors qu'un connaisseur "fiable" pourrait simplement être un enregistreur précis, et relativement passif, de l'expérience. On parle d'un ordinateur "fiable", pas d'un ordinateur "responsable" »¹⁹.

Par ailleurs, pour Linda Zagzecki, Code ne s'intéresse qu'à l'éthique conséquentialiste et déontologique pour trouver des analogies avec l'épistémologie plutôt qu'à la théorie des vertus²⁰. Et même sur ce point, elle ne va pas très loin, déclarant :

« Malgré l'analogie que je soutiens [...] entre le raisonnement épistémologique et le raisonnement éthique, ils ne se prêtent pas à une discussion adéquate sous la rubrique de l'une des approches traditionnelles de l'éthique, ni sous aucun de leurs amalgames raisonnables »²¹.

James Montmarquet défend de manière très intéressante l'idée que l'épistémologie doit se concentrer sur les vertus épistémiques dans le sens au moins similaire aux vertus morales²². Pour Linda Zagzecki, Montmarquet prend au sérieux l'idée qu'une vertu épistémique est une vertu au sens classique d'un trait clairement destinés à établir un lien avec la littérature sur la vertu morale²³.

¹⁹ L. CODE, *op.cit.*, p. 50.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 68.

²² J. MONTMARQUET, *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Lanham, Md.: Rowman et Littlefield, 1993, p. 23.

²³ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 13.

Montmarquet estime que :

« Tout d'abord, il y a ce que j'appellerai les vertus d'impartialité. Il s'agit de qualités particulières telles que l'ouverture aux idées des autres, la volonté d'échanger des idées avec eux et d'apprendre d'eux, l'absence de jalousie et de préjugés personnels à l'égard de leurs idées, et le sens aigu de sa propre faillibilité. Une deuxième catégorie pourrait être appelée - avec tout le respect dû au lien supposé entre "*vino*" et "*veritas*" - les vertus de la sobriété intellectuelle. Ce sont les vertus de l'enquêteur sobre d'esprit, par opposition à l'"enthousiaste" qui, par pur amour de la vérité, de la découverte et de l'excitation des idées nouvelles et inconnues, est disposé à embrasser ce qui n'est pas vraiment justifié, même par rapport aux limites de ses propres preuves. Une troisième catégorie est celle que j'appellerais les vertus du courage intellectuel. Il s'agit notamment de la volonté de concevoir et d'examiner des alternatives aux croyances populaires, de la persévérance face à l'opposition des autres (jusqu'à ce que l'on soit convaincu d'être dans l'erreur) et de la détermination nécessaire pour mener un tel projet à son terme²⁴.

Les personnes qui désirent la vérité désirent avoir ces caractéristiques, dit Montmarquet, mais il ne s'agit pas simplement de caractéristiques qui sont propices à la vérité d'une manière directe. En fait, les vertus épistémiques sont des vertus même si elles ne favorisent pas la vérité. De plus, dit-il, puisque les personnes ayant des vices intellectuels tels que la fermeture d'esprit ou les préjugés peuvent ne pas être déficientes dans le désir de vérité, certaines des vertus épistémiques fonctionnent comme des régulateurs de ce désir²⁵.

Pour sa part, Zagzebski estime que la propension à la vérité est une composante essentielle des vertus intellectuelles et tente d'ancrer ces vertus dans la motivation pour la connaissance²⁶. Puisque Montmarquet a identifié certaines vertus qui opèrent sur l'approche de l'épistémologie qui peut être connectée à des points critiques avec d'autres approches plus familières, Zagzebski finit par conclure au bout de son analyse « qu'aucune théorie épistémologique n'est basée sur une théorie de la vertu soigneusement élaborée.

Pour elle, comme son analyse le démontre, plusieurs théories reconnaissent ou du moins s'approchent de la reconnaissance de l'opportunité d'une telle théorie, mais elles ne relient pas consciemment les concepts épistémologiques normatifs à l'éthique de la vertu dans les moindres détails. À son avis, pour établir ce bien, le concept de vertu intellectuelle doit être

²⁴ J. MONTMARQUET, *op.cit.*, p. 23.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 13.

suffisamment analysé pour montrer son statut en tant que vertu et sa relation avec la vertu morale.

I.2. Quelques avantages des théories fondées sur la vertu

Pour Zagzebski « jusqu'à récemment, les théories morales contemporaines étaient presque exclusivement fondées sur l'acte, avec des formes de plus en plus subtiles de conséquentialisme rivalisant avec des théories déontologiques de plus en plus subtiles pour l'allégeance des philosophes. Récemment, il y a eu un regain d'intérêt pour les théories de la vertu, ainsi que quelques autres approches ou théories contemporaines basées sur l'acte, bien que ces dernières ne soient pas toujours associées aux théories de la vertu »²⁷.

Abordant le domaine, Linda Zagzebski estime que la caractéristique d'une théorie de la moralité fondée sur la vertu est que l'objet principal de l'évaluation sont les personnes ou les traits intérieurs des personnes plutôt que les actes. Décrire une bonne personne, c'est décrire ses vertus, et l'on maintient qu'une vertu n'est réductible ni à l'accomplissement d'actes indépendamment identifiés comme justes, ni à la disposition à accomplir de tels actes²⁸. Une vertu morale est à la fois plus et moins qu'une disposition à agir de la bonne manière. Il y a à la fois plus parce qu'une vertu inclut également la disposition à avoir des émotions, des désirs, des motifs et des attitudes caractéristiques. Il y en a moins parce qu'une personne vertueuse n'agit pas invariablement d'une manière qui peut être entièrement saisie par un ensemble de critères normatifs indépendants.

Les éthiciens de la vertu Von Wright et Wallace adoptent la position selon laquelle non seulement il est impossible de réduire une vertu à une disposition à agir d'une manière qui puisse être entièrement saisie par un ensemble de critères normatifs, mais qu'une vertu n'est pas non plus réductible à une disposition à agir d'une manière qui puisse être saisie par un ensemble de critères descriptifs²⁹.

Par contre, l'approche commune des théories morales basées sur les actes qui consiste à commencer l'analyse par les actes bons et mauvais et à définir ensuite les vertus et les vices

²⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 15.

²⁸ Gregory Trianosky (1987) fait une distinction, discutée ci-dessous. Ce qu'il appelle les vertus actionnelles primaires et secondaires sont respectivement liées conceptuellement ou causalement à l'action juste, mais ce qu'il appelle les vertus spirituelles ne le sont pas.

²⁹ G.H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*, New York, Humanities Press, 1963; J. D. WALLACE, *Virtues and vices*. Ithaca : Cornell University Press, 1978.

en termes de lien conceptuel ou causal avec ces actes, est pour Linda Zagzebski insuffisante pour saisir la nature des vertus et des vices tels qu'ils sont compris par ces théories³⁰.

Pour elle, dans ce cadre, « il existe plusieurs variétés de théories de la vertu³¹. Certaines théories ne définissent pas une vertu en termes d'acte juste, mais ne définissent pas non plus un acte juste en termes de vertus. Elles se concentrent sur l'agent et ses caractéristiques pour déterminer ce qui est juste, mais ne soutiennent pas que ce qui est juste l'est parce que c'est ce que ferait une personne vertueuse ; elles affirment seulement que ce que ferait une personne vertueuse est le meilleur critère pour déterminer ce qui est juste. Ces théories sont ce que Michael Slote appelle des théories centrées sur l'agent³² :

« Et ce sont ce que j'appelle des théories de la vertu faible. Par contre, par théorie de la vertu pure, j'entends une théorie qui traite l'évaluation d'un acte comme un dérivé du caractère d'un agent. En gros, un acte est bon parce qu'il correspond à ce qu'une personne vertueuse pourrait faire. Dans ces théories, les concepts arétaïques sont conceptuellement plus fondamentaux que les concepts déontiques »³³.

Pour sa part, Zagzebski estime que pour qu'elle sache que personne n'a encore proposé une théorie épistémologique qui soit étroitement modelée sur une forme quelconque de la théorie de la vertu, il vaut la peine d'étudier autant de formes que possible de l'approche de la vertu. L'un de ses objectifs est de montrer que même la forme la plus forte de l'éthique de la vertu peut être étendue de manière plausible pour gérer l'évaluation épistémique³⁴.

À ce niveau, l'auteure procède à l'examen de plusieurs aspects dans lesquels une approche vertueuse de l'éthique a été considérée comme supérieure à une approche basée sur les actes. Une telle démarche est justifiée par rapport au grand projet d'une épistémologie des vertus car des remarques parallèles de l'éthique de la vertu pourrait être faites à propos d'une approche de l'épistémologie fondée sur la vertu.

L'une des premières tentatives majeures de la philosophie pour attirer l'attention sur les avantages d'axer l'éthique sur les vertus plutôt que sur les actes c'est celle d'Elisabeth Anscombe dans son article intitulé « *Modern Moral Philosophy* »³⁵. Anscombe y soutient que les principales notions du discours moral moderne - à savoir le bien, le mal, l'obligation et le

³⁰ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 15.

³¹ *Ibidem*.

³² M. SLOTE, « Virtue ethics and democratic values » dans *Journal of social philosophy* 24, n°2 ; 5-37, 1993.

³³ M. SLOTE cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 16.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ G.E.M. ANSCOMBE, "Modern moral philosophy" dans *Philosophy* 33 (Jan.), 1958, 1-19.

devoir moral - manquent de contenu. En revanche, des concepts tels que juste, chaste, courageux et véridique sont conceptuellement riches. Une remarque similaire a été faite par Bernard Mayo la même année³⁶. En outre, Anscombe affirme que l'obligation, le bien, le mal et le devoir sont des concepts juridiques qui n'ont aucun sens en l'absence d'un législateur et d'un juge. Traditionnellement, cette autorité juridique était Dieu, et ce n'est pas un hasard si ces concepts sont entrés dans le discours philosophique occidental avec la religion judéo-chrétienne. Cependant, étant donné l'absence moderne d'une éthique fondée sur le théisme, l'éthique légaliste est incohérente selon Anscombe. Il serait de loin préférable de revenir à une éthique de la vertu aristotélicienne, qui ne contient ni un concept général du mal, ni un concept du devoir.

Les philosophes moraux n'ont généralement pas accepté la position d'Anscombe selon laquelle les concepts privilégiés par l'éthique légaliste, fondée sur les actes, sont incohérents ou contre nature en l'absence d'un législateur divin, mais il n'est pas rare selon Zagzebski d'accepter la thèse d'Anscombe selon laquelle les concepts de vertu ont l'avantage d'être plus riches.

Une deuxième série de considérations, plus convaincantes, en faveur d'une approche de l'éthique fondée sur la vertu est que de plus en plus de philosophes sont convaincus que la moralité n'est pas strictement régie par des règles. L'idée est qu'il ne peut y avoir d'ensemble complet de règles suffisantes pour donner une réponse déterminée à la question de savoir ce qu'un agent doit faire dans chaque situation de choix moral. À l'exception de l'utilitarisme par l'acte, les théoriciens de la morale par l'acte ont été confrontés au problème suivant : des ensembles de règles de plus en plus complexes semblent être nécessaires pour saisir la particularité de la prise de décision morale. Alors que des philosophes tels que Martha Nussbaum ont plaidé en faveur d'une approche plus particulariste, utilisant la littérature comme base d'un modèle qui ne part pas de la règle ou du principe mais de la compréhension du cas particulier³⁷.

Une troisième raison en faveur d'une approche de l'éthique fondée sur la vertu est qu'elle peut expliquer mieux que les théories basées sur l'acte la valeur spécifiquement morale de biens personnels tels que l'amour et l'amitié³⁸. Dans certains cas, agir par amour ou par amitié

³⁶ B. MAYO, *Ethics and the moral life*, London, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 1958.

³⁷ Martha Nussbaum adopte cette position à de nombreux endroits. Voir en particulier M.C. NUSSBAUM, *La connaissance de l'amour : essais sur la philosophie et la littérature*. Tr. Fr. S. Chavel, Paris, Cerf, 2010.

³⁸ Les exemples sont de M. STOCKER, "The Schizophrenia of modern ethical theories" dans *Journal of Philosophy* 73, n°14 (12 Aug.) : 453-66, 1976 et L.A. BLUM, *Friendship, altruism and morality*. London, Routledge et Kegan Paul, 1980.

semble moralement préférable à agir par devoir, et lorsqu'un motif d'amour et un motif de devoir entrent en conflit, il n'est pas évident que le second doive l'emporter sur le premier. Bien qu'il ne soit pas impossible pour une théorie éthique basée sur l'acte de rendre compte de ces intuitions, c'est beaucoup plus facile pour une approche fondée sur la vertu puisque la perspective de l'agent individuel peut facilement être intégrée dans le concept de vertu, alors que les principales théories basées sur l'acte abordent la moralité principalement d'un point de vue impersonnel et ne peuvent que difficilement prendre en compte les valeurs distinctives des personnes individuelles selon Zagzebski³⁹.

Une quatrième raison en faveur de la concentration de la théorie morale sur les vertus plutôt que sur les actes et les principes est qu'il existe des vertus qui ne sont pas réductibles à des actes ou à des dispositions d'actes spécifiés. Gregory Trianosky a soutenu qu'il existe des vertus morales d'ordre supérieur qui ne peuvent être analysées en termes de relations avec des actes⁴⁰. Par exemple, c'est une vertu que d'avoir des sentiments bien ordonnés. Une personne dotée d'une telle vertu éprouve des sentiments positifs d'ordre supérieur à l'égard de ses propres émotions. De même, c'est une vertu d'être moralement intègre, d'avoir une évaluation positive d'ordre supérieur de ses propres engagements moraux. Ce sont des vertus qui ne peuvent être analysées en termes de relation avec l'action juste. En outre, bien que Trianosky ne le dise pas explicitement, ces vertus d'ordre supérieur sont liées à la vertu d'intégrité puisque l'intégrité, dans l'un de ses sens, est la vertu d'avoir un moi moralement unifié, et selon Linda Zagzebski, il est difficile de voir comment une telle vertu peut être expliquée en termes de dispositions à accomplir des actes d'un type spécifique⁴¹.

Au bout d'une telle analyse, Zagzebski précise que le regain d'intérêt pour l'éthique de la vertu dans la philosophie n'a certainement pas été dû uniquement à ces quatre séries de considérations mais que ces raisons sont néanmoins importantes ; elles ont suscité des discussions considérables et ont toutes des analogues dans l'évaluation de l'activité cognitive.

Pour Linda Zagzebski, l'épistémologie contemporaine est basée sur les croyances, tout comme l'éthique moderne est basée sur les actes. Dans cette analogie, les états épistémiques sont évalués en termes de propriétés de croyances ou de dispositions de croyances, tout comme les évaluations morales sont généralement données en termes de propriétés d'actes ou de

³⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 18.

⁴⁰ G. TRIANOSKY, "Virtue, action, and the good life: towards a theory of the virtues" dans *Pacific philosophical quarterly* 68, n°2 (Juin): 124-147, 1987.

⁴¹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 19.

dispositions d'actes. Les croyances évaluées positivement sont dites justifiées, tout comme les actes évalués positivement sont dits justes⁴². Pour l'auteur, certains épistémologues rendent l'analogie morale basée sur les actes plus évidente en faisant du devoir épistémique le principal concept normatif.

Analysant l'approche d'Anscombe en épistémologie, Zagzebski trouve que « si Anscombe a raison de dire que le langage moral légaliste n'a pas de sens sans un législateur divin, un tel langage en épistémologie est encore plus particulier »⁴³. Nous pouvons au moins trouver des raisons pratiques de continuer à juger les actes et à rendre des verdicts dans le cas moral, mais il est difficile de voir l'intérêt d'un tel système dans l'évaluation des croyances et des activités cognitives. A quoi sert-il de faire comparaître Jones devant un tribunal épistémique pour avoir cru aux objets volant non identifiés ? Doit-elle être déclarée épistémiquement coupable ? Qu'est-ce qui en découle ? Il ne s'agit pas de nier l'intérêt du concept de devoir épistémique, et peut-être même de celui de culpabilité épistémique. Ce qui est douteux, cependant, c'est que ces concepts doivent être compris dans le sens dur typiquement associé au langage légaliste, avec de lourdes sanctions sociales, des punitions, et ainsi de suite.

Pour Zagzebski, l'argument d'Anscombe selon lequel les concepts de bien, de mal, d'obligation et de devoir manquent de contenu est plus convaincant, de même que l'argument connexe de Williams sur la préférence des concepts moraux épais par rapport aux concepts minces. Cette distinction entre concepts épais et concepts fins se retrouve également dans l'évaluation épistémique. La réaction des gens ordinaires face à l'impropriété épistémique n'est pas simplement de dire que la croyance d'une personne est injustifiée, mais d'orienter l'évaluation vers la personne elle-même et de la traiter d' "étroite d'esprit", d' "imprudente", de "lâcheté intellectuelle", d' "irréfléchie", d' "imperceptive", de "pleine de préjugés", de "rigide" ou d' "obtus". Les gens sont accusés de "tirer des conclusions hâtives", d' "ignorer les faits pertinents", de "s'appuyer sur une autorité indigne de confiance", de "manquer de perspicacité", d'être "incapables de voir la forêt pour les arbres", etc. Bien sûr, les croyances formées à la suite de tels défauts sont évaluées négativement, mais tout terme général pour cette évaluation négative, tel que "injustifié" ou "irrationnel", ne transmet pas d'autres informations que la seule évaluation négative et est donc un concept mince au sens de Williams. Les concepts énumérés ont un contenu beaucoup plus riche, ils ne sont pas seulement des termes normatifs, véhiculant une évaluation négative, mais indiquant la manière dont le croyant a agi de manière incorrecte.

⁴² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 20.

⁴³ *Ibidem*.

Tous ces termes désignent soit des vices intellectuels, soit des catégories d'actes témoignant d'un vice intellectuel⁴⁴.

De même, pour Zagzebski, la deuxième série de raisons de préférer une approche fondée sur la vertu en éthique s'applique également à l'épistémologie. Il n'y a aucune raison de penser que le fait d'être dans un état épistémiquement positif est davantage régi par des règles que le fait d'être dans un état moralement positif. Plusieurs philosophes ont attiré l'attention sur ce problème⁴⁵. La perspicacité, par exemple, est une vertu intellectuelle qui n'est pas régie par des règles, mais dont la forme varie considérablement d'une personne à l'autre et d'un domaine de connaissance à l'autre. La confiance implique également certaines qualités affectives, et il est difficile de voir comment celles-ci pourraient être décrites de manière procédurale. En outre, les vertus intellectuelles telles que l'adaptabilité de l'intellect, la capacité à reconnaître les faits saillants, la sensibilité aux détails, la capacité à trouver des explications à des ensembles complexes de données et la capacité à trouver des hypothèses scientifiques éclairantes ou des interprétations de textes littéraires, ainsi que les vertus telles que le soin intellectuel, la persévérance et la discrétion, ne sont pas strictement régies par des règles. Dans chaque cas, la vertu implique un aspect du savoir-faire qui s'apprend en partie par l'imitation et la pratique. John Henry Newman donne un certain nombre d'exemples à l'appui de ce point de vue. Dans l'un d'eux, il évoque un historien médiéval qui affirme que l'Énéide ne peut être une contrefaçon du treizième siècle⁴⁶.

Par ailleurs, estime Zagzebski, « si les philosophes qui conseillent une approche plus particulariste de l'évaluation morale ont raison, il est raisonnable de penser que le même point s'applique à l'évaluation épistémique »⁴⁷. Le cas de Nussbaum qui recourt à la littérature pour comprendre la bonne façon d'agir, lequel pourrait également aider à comprendre la bonne façon de penser et de former des croyances.

Le troisième avantage de l'éthique arétaïque (éthique de la vertu) a également un parallèle dans l'évaluation épistémique. L'épistémologie contemporaine se concentre sur des valeurs épistémiques impersonnelles : la valeur de la possession de la vérité et la valeur de la

⁴⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 20.

⁴⁵ Voir, par exemple, M. TILES et J. TILES, *An introduction to historical epistemology*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1993 ; D. WISDO, *The life of irony and the ethics of belief*. Albany, State University of New York Press, 1993 ; J. MONTMARQUET, *op.cit.* et J. KVANVIG, *op.cit.*, p. 192.

⁴⁶ J. H. NEWMAN, *An essay in aid of a Grammar of assent*. Introduction by N. Lash, Notre dame, University of Notre Dame Press, 1979. Ce cas est également abordé dans W.J. WAINWRIGHT, *Reason and the heart : A prolegomenon to a critique of passionate reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

⁴⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 22.

rationalité et de la croyance justifiée. La vérité, comme l'utilité, est un bien qui ne dépend pas du point de vue d'un individu donné, et la rationalité et la justifiabilité sont généralement comprises d'une manière qui est également impersonnelle. Mais il existe une valeur épistémique personnelle si importante qu'elle est à l'origine du nom de la philosophie : la sagesse. La sagesse est une valeur qu'il est difficile, voire impossible, de comprendre de manière impersonnelle sur le modèle de la rationalité. Il est probable que la sagesse, comme l'amitié, prenne une forme différente dans chaque cas individuel, et qu'elle résiste à toute analyse qui ne fait pas référence essentielle au point de vue de l'individu. Cette caractéristique de la sagesse se reflète dans le fait que l'on considère généralement que les connaissances humaines augmentent au fil des âges, mais que peu de gens observeraient la même progression de la sagesse humaine. Cela s'explique probablement par le fait qu'il n'existe pas de stock de sagesse possédé par l'espèce comparable au stock de connaissances. Chaque personne doit commencer par le début pour développer sa sagesse, et l'expérience nécessaire à la sagesse requiert un certain temps, alors que la croissance de la connaissance peut être accélérée par un enseignement approprié des connaissances les plus avancées d'une époque. Une raison connexe de cette différence est que la plupart des connaissances sont propositionnelles et peuvent être apprises petit à petit, alors que la sagesse unifie l'ensemble de l'expérience et de la compréhension humaines. La caractéristique unificatrice de la sagesse explique une autre marque distinctive de la sagesse, à savoir qu'elle ne peut pas être utilisée à mauvais escient, alors que la connaissance peut certainement être utilisée à mauvais escient. La sagesse n'unifie pas seulement les connaissances de la personne sage, mais aussi ses désirs et ses valeurs. Il n'y a rien d'incohérent ni même de surprenant à ce qu'une personne savante soit immorale, mais il est au moins surprenant, voire incohérent, de dire qu'une personne sage est immorale⁴⁸.

Ces considérations peuvent expliquer comment l'accent mis sur la croyance dans les théories épistémologiques a conduit à négliger l'importance et la valeur de la sagesse. Le fait qu'il n'existe pas de stock de sagesse distinct de son intégration dans la *psyché* de la personne sage montre que la sagesse ne peut être analysée comme une fonction de propositions individuelles crues ou d'états individuels de croyance, et qu'une approche basée sur la croyance ne peut pas non plus expliquer le lien entre la sagesse et la bonté morale. La manière dont la sagesse est acquise la rend similaire à la manière dont les amitiés se développent, ce qui suggère que la perspective individuelle de la personne sage fait partie de ce qui lui donne de la valeur. Et même si l'affirmation selon laquelle la perspective essentielle à la sagesse n'est pas

⁴⁸ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 22.

convaincante, on ne peut nier qu'une approche fondée sur la vertu est préférable pour rendre compte de la sagesse si la sagesse elle-même est une vertu, comme la tradition l'a pensé. Et même si la sagesse n'est pas une vertu mais une valeur épistémique d'un autre type, il est certain que la sagesse est plus étroitement liée aux vertus qu'à la croyance justifiée ou rationnelle telle qu'elle est traitée dans l'épistémologie contemporaine⁴⁹.

Pour ce qui est de la quatrième objection aux théories fondées sur les actes, Zagzebski estime que le type de vertu morale d'ordre supérieur identifié par Triantosky a un parallèle cognitif⁵⁰. C'est une vertu intellectuelle que d'être intègre cognitivement, tout comme c'est une vertu morale que d'être intègre moralement. Une personne intègre sur le plan cognitif a des attitudes positives d'ordre supérieur à l'égard de son propre caractère intellectuel et de la qualité des croyances et du niveau de compréhension qu'un tel caractère produit. C'est pour autant dire que pour avoir un bon caractère intellectuel, il ne suffit pas d'accumuler des croyances justifiées et de juger qu'elles sont justifiées. Une personne intègre sur le plan cognitif possède des valeurs épistémiques qui déterminent des éléments tels que la proportion du temps consacré à la collecte de preuves ou à l'examen des arguments pour et contre une théorie peu prometteuse, ainsi que la valeur épistémique d'une croyance par rapport à une autre et la manière dont chaque croyance s'inscrit dans sa structure de croyances globales et favorise la compréhension. L'intégrité cognitive est partiellement constitutive de l'intégrité intellectuelle ; la vertu d'avoir un intellect doté d'une identité. A en croire Zagzebski, certaines vertus intellectuelles ne peuvent être analysées en termes de relation avec de bonnes croyances (justifiées, justifiables). La vertu d'intégrité intellectuelle requiert une approche vertueuse d'au moins certains aspects de l'évaluation épistémique⁵¹.

Le dernier avantage que Zagzebski prend le soin de mentionner d'une théorie de la vertu s'applique à la fois à l'évaluation éthique et épistémologique. Le concept évaluatif de base de l'éthique fondée sur l'acte est celui de l'acte juste, où juste signifie non-mauvais ou permis. L'objectif de ce type d'éthique est d'éviter le blâme plutôt que d'atteindre la louange morale. L'éthique de la vertu, en revanche, permet une plus grande variété de niveaux d'évaluation et tient dûment compte du fait que notre objectif moral n'est pas seulement d'éviter le bas de l'échelle morale, mais de se retrouver le plus haut possible sur l'échelle. De même, le concept évaluatif de base de l'épistémologie fondée sur les croyances est celui de la croyance

⁴⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 24.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

justifiée et, là encore, être justifié, c'est faire le minimum nécessaire pour éviter l'équivalent épistémique du blâme ; ce n'est pas atteindre un niveau élevé de valeur épistémique. Mais on peut supposer que notre objectif épistémique est d'atteindre un niveau d'évaluation épistémique aussi élevé que possible. Une théorie de la vertu rend justice à toute la gamme des états évaluatifs, alors qu'une éthique basée sur les actes et une épistémologie basée sur les croyances ne le font pas⁵².

L'auteure estime qu'une théorie a l'avantage de pouvoir rendre compte de manière claire et unifiée de l'ensemble des niveaux d'évaluation humains, tant sur le plan éthique qu'épistémique. Les notions de vertu, de vice et d'états intermédiaires sont censées s'appliquer à l'ensemble des niveaux d'évaluation, alors que les concepts de bien/mal et de justifié/injustifié ne le sont pas.

Voici donc développées les raisons pour Zagzebski d'utiliser une théorie de la vertu dans l'évaluation des états épistémiques qui se présentent en éthique.

I.3. Les raisons de fonder l'épistémologie sur les vertus intellectuelles

Ici sont développées les raisons de préférer une approche fondée sur la vertu dans le cadre de l'épistémologie. Ce développement part des problèmes liés à la notion de la justification, ainsi que les plaintes selon lesquelles l'épistémologie contemporaine est trop atomistique et que la valeur de la compréhension a été négligée. Ce qui devrait amener selon Zagzebski à étudier une théorie de la vertu de l'épistémologie normative.

I.3.1. Le problème lié à la notion de la justification

Pour Zagzebski l'un des problèmes les plus insolubles de l'épistémologie contemporaine est la querelle entre les internalistes et les externalistes. Ce problème est au centre de l'analyse du concept de connaissance et du concept de justification. Ce dernier concept, en particulier, semble être en proie à une confusion conceptuelle⁵³.

La justification est depuis un certain temps un concept clé dans la littérature épistémologique anglo-américaine. En fait, elle a reçu plus d'attention analytique que la connaissance elle-même. Cela est dû en partie au fait qu'il est communément admis que la connaissance est une croyance vraie justifiée, et comme le concept de croyance vraie était

⁵² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 24.

⁵³ *Ibidem*, p. 29.

considéré comme relativement clair, l'attention s'est portée sur un compte-rendu de la justification. Bien sûr, depuis le célèbre article de Gettier, ce projet a suscité des doutes, mais une grande partie de la motivation de la recherche concernant les cas de Gettier a été la conviction qu'il existe (ou devrait exister) un lien important entre la justification et la connaissance. Tant de philosophes ont estimé que cette conception de la connaissance était plus ou moins correcte parce que qualifiée de « définition traditionnelle de la connaissance », dont l'existence remonte au Théétète de Platon.

Le constat amer est celui de voir autant qu'il existe plusieurs notions de justification qu'il existe des auteurs (épistémologues). Parfois, le terme "justification" est utilisé pour nommer de manière attributive ce qui, ajouté à une croyance vraie, équivaut à une connaissance, mais il est souvent lié à des notions substantielles telles que le fait de fonder ses croyances sur des preuves ou de faire ses propres choix épistémiques⁵⁴, ou être épistémiquement responsable⁵⁵, ou faire un certain nombre d'autres choses qui sont bonnes ou justes du point de vue du croyant ou du point de vue d'une personne rationnelle dans les circonstances du croyant. Ce qui montre clairement que la justification est une source de malentendus. Et ce qui arrive ce que la confusion conceptuelle sur la justification a conduit à l'impasse entre les internalistes et les externalistes. Les internalistes affirment, en gros, que le croyant doit avoir un accès cognitif à la condition de justification d'une croyance, et les externalistes le nient. Bien que les deux camps disposent d'un grand nombre d'arguments à l'appui, il est remarquablement difficile de résoudre les divergences qui les opposent. Le cœur du problème est que les deux approches travaillent avec des types de valeurs différents. Ce qui conduit à dire qu'il est impossible, avec la confusion actuelle du concept de justification, de résoudre ces différences.

I.3.2. La négligence de l'intelligence et de la sagesse

Bien d'autres critiques de l'épistémologie contemporaine fournissent assez de raisons qui rendraient prometteuse une approche fondée sur la vertu, entre autres le fait que l'épistémologie contemporaine n'est pas suffisamment attentive aux aspects sociaux de l'activité cognitive. Pour Zagzebski la composante sociale de l'activité cognitive est traitée plus facilement par le concept traditionnel de vertu que par le concept de mécanisme fiable de

⁵⁴ R. FELDMAN et E. CON, "Evidentialism", dans *Philosophical studies* 48: 15-34, 1985, p. 15; R. FIRTH, *op.cit.*, p. 219.

⁵⁵ H. KORNBLITH, "Justified belief and epistemically responsible action" dans *Philosophical review* 92, 33-48, Janv. 1983; L. BONJOUR, *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 8.

formation des croyances ou celui de faculté fiable de formation des croyances. À l'en croire, les mécanismes et les facultés ne peuvent être contextualisés dans un cadre social qu'avec beaucoup d'artificialité, alors qu'un contexte social est intrinsèque à la nature d'une vertu telle qu'elle est traditionnellement comprise. Dans cette optique, la plupart des vertus sont des traits qui permettent aux individus de bien vivre en communauté. C'est la position d'Alasdair MacIntyre⁵⁶ et on peut dire que c'est le point de vue d'Aristote. En outre, la façon dont Aristote conçoit l'acquisition de la vertu est fondamentalement sociale, puisque la vertu s'acquiert principalement par l'imitation de ceux qui la possèdent déjà dans la société⁵⁷.

Les valeurs épistémiques, la compréhension et la sagesse, bien qu'elles impliquent un contact cognitif avec la réalité, mais ne visent pas à lier l'esprit à une proposition vraie. Pour Zagzebski, dans la philosophie antique post-aristotélicienne et pendant la majeure partie de l'ère moderne, la certitude a reçu plus d'attention que la compréhension, alors que dans le concept d'*épistémè* de Platon et d'Aristote, dans les philosophies qu'ils ont influencées au Moyen Âge et chez des philosophes modernes tels que Spinoza et Locke, c'était l'inverse⁵⁸. Il y a donc une négligence évidente de la compréhension dans la philosophie contemporaine.

Une autre valeur épistémique négligée est la sagesse. La nature de la sagesse peut être insaisissable, mais il est clair que, quelle qu'elle soit, la sagesse est une valeur épistémique qualitativement différente de l'accumulation de croyances qui ont la propriété de la justification ou de la certitude. La sagesse n'est ni une question de propriétés des croyances propositionnelles, ni une question de relations entre ces croyances ; c'est une question d'appréhension de l'ensemble de la réalité⁵⁹.

Une approche épistémologique centrée sur les vertus offre le meilleur espoir de rendre compte de manière unitaire des objectifs de notre vie épistémique, y compris certains qui ont été sérieusement négligés.

I.3.3. Les relations entre croire et ressentir

Le traitement de la croyance comme un état psychique indépendant des états non cognitifs est heureusement sur le point de disparaître. Zagzebski insinue ici que les états psychiques conventionnellement assignés aux épistémologues ne sont en aucun cas nettement

⁵⁶ A. MACINTYRE, *After virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

⁵⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, II, I*. Tr. fr. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, p. 99.

⁵⁸ Le concept d'entendement était d'une importance capitale pour Spinoza et Locke.

⁵⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 43.

distingués des états psychiques conventionnellement assignés aux éthiciens. Elle souligne quelques-unes des nombreuses façons dont les états de croyance sont liés à des états de sentiment et à des états d'émotion. Bien que pour Zagzebski cela n'est pas suffisant en soi pour nous conduire à une épistémologie de la vertu, mais puisque les vertus morales sont censées régir les émotions tandis que les vertus intellectuelles régissent la formation des croyances, tout intérêt préexistant pour la vertu intellectuelle devrait conduire à un intérêt pour la théorie de la vertu éthique.

Conclusion

Dans ce chapitre, il s'est agi de la recherche d'une vraie découverte des raisons pour lesquelles reposer l'épistémologie sur les vertus, en partant de l'analyse de la nature de la vertu. En d'autres termes, le choix de reposer une nouvelle épistémologie sur la vertu provient des caractéristiques du concept de vertu même.

Il y a lieu d'envisager de fonder l'épistémologie sur les vertus intellectuelles parce que certaines des difficultés de l'épistémologie contemporaine pourraient être traitées plus facilement par une approche fondée sur la vertu, notamment la confusion entourant la notion de justification, les liens entre croyance et sentiment, et la négligence des valeurs épistémiques de compréhension et de sagesse.

L'effort de Linda dans sa préférence de la théorie de la vertu parmi tant d'autres théories morales est de développer de manière originale l'éthique de la vertu afin de faire progresser l'application de la vertu à l'activité cognitive. Sa démarche a pour objectif de montrer qu'étant donné que les vertus sont importantes dans notre vie morale, elles le sont également dans notre vie cognitive. Ouvrir la morale et l'épistémologie à une théorie de la vertu c'est sans doute pour rendre compte d'un large éventail de la vie humaine. Par ailleurs, comment s'établit donc cette épistémologie fondée sur les vertus ?

CHAPITRE DEUXIEME :

L'ANALYSE DE LA NATURE DE LA VERTU

Introduction

Dans ce chapitre, nous développons la théorie de la vertu et du vice qu'expose Linda Zagzebski qu'elle juge suffisamment large pour prendre en compte l'évaluation de l'activité cognitive⁶⁰. Si dans le chapitre précédant il s'est agi de savoir pourquoi centrer l'épistémologie sur le concept de vertu, il s'agit dans ce chapitre de s'atteler à la tâche proprement dite de centrer l'épistémologie sur le concept de vertu. Zagzebski distingue ici plusieurs types de théories de la vertu en fonction de la manière dont elles relient les concepts moraux fondamentaux de la vertu, du bien et de l'acte juste. Pour l'auteur, une théorie de la vertu pure fait dériver le concept d'acte juste du concept de vertu, bien qu'il y ait plus d'une façon pour une telle théorie de relier la vertu au bien. Elle s'intéresse particulièrement à deux formes de théorie de la vertu pure : les théories basées sur le bonheur et les théories basées sur la motivation. À l'en croire, les deux formes de théorie de la vertu pure, y compris la théorie plus radicale basée sur la motivation, peuvent être développées de manière à gérer l'évaluation épistémique.

Après cet effort, il sera question de la nature d'une vertu, en la distinguant des états de sentiment, des capacités naturelles et des compétences. De cet exposé de la nature d'une vertu, Zagzebski fait découler à la fois une composante motivationnelle et une composante de réussite dans la vertu.

L'auteur soutient ici que les vertus intellectuelles sont des formes de vertu morale et que les nombreuses connexions logiques et causales entre les vertus morales et intellectuelles font qu'il est important qu'une théorie de la vertu ait une portée suffisamment large pour rendre compte l'ensemble des vertus intellectuelles et morales dans une seule et même théorie.

De là, il restera à montrer comment les composantes motivationnelles des vertus intellectuelles particulières découlent de la motivation pour la connaissance, et comment chaque vertu peut être définie en termes de combinaison d'une motivation et d'un succès fiable dans la réalisation de l'objectif de cette motivation.

⁶⁰ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 77.

II.1. Les types de théorie de la vertu

La plupart des théories éthiques ont quelque chose à dire sur les vertus, mais ce qui fait d'une théorie une théorie de la vertu, c'est qu'elle concentre son analyse davantage sur les concepts impliqués dans l'évaluation des personnes que sur l'évaluation des actes. Par ailleurs, l'auteure se concentre sur deux théories de la vertu pure. Par théorie de la vertu pure, Zagzebski entend une théorie qui fait du concept d'acte juste un dérivé du concept de vertu ou d'un état intérieur d'une personne qui est une composante de la vertu. Il s'agit là d'une question de priorité conceptuelle et d'ontologie morale. Dans une théorie de la vertu pure, le concept d'acte juste est défini en termes de concept de vertu ou d'une composante de la vertu telle que la motivation. Ainsi, selon une théorie de la vertu pure, un acte n'aurait pas été bon ou mauvais s'il n'avait pas été lié à certains traits de caractère personnels.

Le choix de cette approche réside sur le fait raisonnable de penser que les propriétés morales des personnes sont ontologiquement plus fondamentales que les propriétés morales des actes, et que ces dernières doivent être définies en fonction des premières. Ainsi, les vertus et les vices sont ontologiquement plus fondamentaux que la justesse ou la fausseté des actes. Le concept d'acte juste doit être défini en termes de concept de vertu.

Deux formes de théorie de la vertu pure peuvent être distinguées selon les différentes façons dont elles relient le concept de vertu et le concept de bien. Si le concept de vie bonne (*eudaimonia*) ou de bien au sens impersonnel est le concept moral de base et que le concept de vertu est défini en termes de concept de bien, la théorie est ce que Michael Slote appelle la priorité à l'agent⁶¹ et ce que Zagzebski appelle la théorie fondée sur le bien⁶². L'éthique d'Aristote est le plus naturellement interprétée comme une théorie de ce type. Une alternative intéressante est une nouvelle forme d'éthique de la vertu récemment promue par Slote, qu'il appelle "basée sur l'agent". Ce type de théorie fait de la vertu, de la motivation ou d'autres états internes de l'agent des éléments fondamentaux de l'éthique. Un trait de caractère ou une motivation est bon ou mauvais en soi, et non pas parce que sa bonté ou sa méchanceté est dérivée d'un concept préalable du bien⁶³. En gros, un acte est bon parce que c'est un acte

⁶¹ M. SLOTE cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 79.

⁶² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 79.

⁶³ George Sher (1992) propose une forme d'éthique de la vertu qu'il oppose aux approches déontologiques et téléologiques des vertus et qui semble être très similaire à ce que Slote appelle l'approche basée sur l'agent.

qu'une personne vertueuse ferait (ou pourrait faire), et un état de choses est bon parce que c'est ce que les personnes vertueuses sont motivées à vouloir ou à poursuivre.

Il y a donc une forme de théorie fondée sur le bien et une forme de théorie fondée sur l'agent. Dans une forme commune de théorie fondée sur le bien, les vertus sont expliquées soit comme des éléments constitutifs de la vie bonne, soit comme des moyens d'y parvenir, la vie bonne étant identifiée au bonheur ou au concept aristotélicien *d'eudaimonia*.

La forme basée sur l'agent est considérée comme la forme basée sur la motivation. Dans cette théorie, le concept de motivation est considéré comme éthiquement fondamental, et le concept de vertu est construit à partir du concept de bonne motivation. Le concept d'acte juste sera défini en termes de concept de vertu.

La différence la plus importante entre les théories basées sur le bonheur et celles basées sur la motivation est que les premières expliquent le bien d'une vertu de manière téléologique. La vertu est bonne en raison de son lien avec ce qui est plus fondamentalement bon, à savoir *l'eudaimonia*. Dans l'éthique basée sur la motivation, les vertus ne sont pas bonnes parce qu'elles conduisent à ou sont des composants de quelque chose d'autre qui est le bien primaire, de sorte que leur bonté n'est pas expliquée téléologiquement. Ainsi, par exemple, dans l'éthique basée sur le bonheur, la bienveillance est bonne en raison de son lien avec le bonheur. La difficulté pour la théorie, bien sûr, est de rendre compte du bonheur ou de *l'eudaimonia* qui ressemble au bien premier et qui est tel que la bienveillance et les autres vertus sont plausiblement liées au bonheur ou à *l'eudaimonia* en tant que fin. En revanche, dans une éthique basée sur la motivation, la bonté de la bienveillance est fondamentale, tout comme la bonté de la justice, du courage et de toutes les autres vertus⁶⁴.

La difficulté pour ce type de théorie est de rendre plausible le fait que chacune des vertus est bonne d'une manière fondamentale, non dérivée, et si la théorie continue à dériver les concepts de bien et d'acte juste du concept de vertu, les vertus doivent être telles qu'elles sont capables d'avoir une telle fonction.

⁶⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 82.

Il est clair que l'approche de l'éthique basée sur les motivations nécessite un moyen de déterminer ce qui fait d'une motivation une bonne motivation et ce qui fait d'un trait de caractère une vertu.

II.2. La nature d'une vertu

II.2.1. Les nombreuses notions de vertu

Dans son analyse de la nature de la vertu, Zagzebski nous fait comprendre que l'on trouve de nombreuses notions de vertu. Mais au-delà de toutes ces notions, la première caractéristique du concept de vertu ce qu'elle est « une excellence », bien que toute excellence ne soit pas une vertu⁶⁵. Comparé au terme « *virtus* » du latin médiéval, le terme « *arete* » du grec ancien avait une portée plus large, en se référant à des excellences de bien plus de types que ce qui est généralement considéré comme des vertus aujourd'hui, et que le concept n'était pas limité aux excellences humaines⁶⁶. Ce qui fait que la liste des vertus d'Aristote comprenait les excellences de l'intellect spéculatif, ainsi que les grâces sociales telles que l'esprit et l'aptitude à la conversation, les capacités pratiques telles que la bonne gestion de l'argent, et les qualités esthétiques telles que celles manifestées par l'homme "à l'âme généreuse"⁶⁷.

Autant David Hume avait un sens plus large du concept de vertu et cela se laisse transparaître à travers les qualités qu'il considérait comme des vertus, à savoir : « la justice, la fidélité, l'honneur, l'allégeance, la chasteté, l'humanité, la générosité, la charité, l'affabilité, la clémence, la miséricorde, la modération, l'esprit public, la discrétion, la prudence, l'esprit d'entreprise, l'industrie, l'assiduité, la frugalité, l'économie, le bon sens, la prudence, le discernement, la tempérance, la sobriété, la patience, la constance, la persévérance, la prévoyance, la considération, le secret, l'ordre, l'insinuation, l'adresse, la présence d'esprit, la rapidité de conception, la facilité d'expression »⁶⁸.

La deuxième caractéristique de la vertu fait de la vertu « un état de l'âme » ou une propriété que l'on attribue à la personne dans un sens profond et important. C'est-à-dire que les vertus d'une personne sont étroitement associées à son identité même, bien que tout état de ce type ne soit pas une vertu ou le contraire d'une vertu. À travers cette énumération, Zagzebski

⁶⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 84.

⁶⁶ G.H. VON WRIGHT, *The varieties of goodness*. New York, Humanities Press, 1963, p. 137.

⁶⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 85.

⁶⁸ D. HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. J.B. Schneewind, Indianapolis, Hackett Publishing, 1983.

entend identifier ce qui dans la vertu, la distingue des autres excellences et des autres états de l'âme.

Pour l'auteure, le concept de vertu a une signification à la fois théorique et pratique. Son importance pratique réside dans le fait que nous pouvons l'utiliser pour prendre des décisions et évaluer les autres. Être capable de reconnaître le courage, la loyauté et l'honnêteté, ainsi que les actes courageux, loyaux et honnêtes, est une partie importante de l'éducation morale. Outre l'importance pratique du concept de vertu, il s'agit d'un concept important dans l'éthique théorique.

Ainsi, penser à la vertu, c'est presque immédiatement penser à des exemples de traits particuliers tels que le courage, la générosité, la compassion, la justice, l'honnêteté, la sagesse, la tempérance et le respect de soi ; et chaque analyse sur la nature de la vertu doit tenir compte de ces traits.

C'est avec raison que John Locke souligne la diversité des conceptions de la vertu selon les époques et les lieux, mais affirme que partout, ce que l'on appelle vertu est ce qui est jugé louable et ce que l'on appelle vice est ce qui est jugé blâmable⁶⁹.

II.2.2. Rapport entre la vertu et les autres aspects

a) La vertu et le bien

La vertu est une excellence de la personne et est donc directement liée à l'idée de bien, mais cela soulève un certain nombre de questions quant au sens dans lequel la vertu est bonne. Une vertu est correctement appelée bonne, non pas parce que le bien est une propriété de cette vertu, mais parce qu'elle rend son possesseur bon⁷⁰. Cette affirmation renvoie à la manière dont une vertu contribue à l'admirabilité de celui qui la possède. Il apparaît claire qu'une personne dotée d'une vertu est plus proche de devenir une personne d'une grande valeur morale qu'elle ne le serait si elle n'avait pas cette vertu.

Pour Zagzebski, la manière dont la vertu rend son possesseur bon s'applique également aux vertus intellectuelles. Une personne est meilleure si elle est ouverte d'esprit,

⁶⁹ J. LOCKE cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 87.

⁷⁰ T. D'ACQUIN cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 91.

prudente et minutieuse dans l'évaluation des preuves, si elle fait preuve de courage intellectuel et si elle est capable de reconnaître les autorités dignes de confiance et de s'y fier⁷¹.

Le degré auquel une vertu rend un agent bon est le juste milieu chez Aristote⁷². Le courage se présente comme la vertu entre la témérité et la lâcheté. Il est juste de dire que les penseurs humains ne doivent être ni trop impétueux ni trop lents et laborieux, ni trop fermes dans leurs opinions ni trop ouverts à l'acceptation des opinions des autres, ni trop dépendants de l'autorité ni trop indépendants intellectuellement, etc.

Pour Alasdair MacIntyre, le fait de l'avantage d'une vertu pour son possesseur un élément intrinsèque de la définition même de la vertu car pour lui la vertu est « une qualité acquise dont la possession et l'exercice tendent à nous permettre d'atteindre les biens qui sont internes aux pratiques et dont l'absence nous empêche effectivement d'atteindre de tels biens »⁷³.

Zagzebski estime que les vertus intellectuelles telles que la prudence intellectuelle, la minutie, le recours à une autorité digne de confiance, le courage et la persévérance sont des traits qui permettent d'exercer la motivation pour la connaissance, et puisque la plupart des pratiques impliquent à un degré ou à un autre la nécessité d'acquérir des vraies croyances liées à la pratique, la pleine possession des biens internes aux pratiques repose sur la possession de vertus intellectuelles⁷⁴.

Il y a également une dimension non négligeable de relation entre la vertu et le bien, qui sous-tend la relation entre la vertu et l'accomplissement d'actes bons ou mauvais. Pour Zagzebski, l'histoire du concept de vertu soutient clairement le point de vue selon lequel une caractéristique du concept est que son exercice a normalement de bonnes conséquences externes, et nous pouvons considérer cette caractéristique comme une composante de la notion préthéorique⁷⁵. Aristote semblait penser que, bien que l'objectif de la morale soit l'épanouissement personnel, la relation entre l'individu et la communauté fait que le bien de cette dernière soit étroitement associé à l'*eudaimonia*⁷⁶.

⁷¹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 89.

⁷² ARISTOTE, *op.cit.*, II.6.n°6b.

⁷³ A. MACINTYRE *op.cit.*, p. 178.

⁷⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 98

⁷⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁷⁶ ARISTOTE cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 99.

Dans ce sens, Michael Slote divise les vertus en deux catégories : celles qui se soucient d'elles-mêmes et celles qui se soucient des autres, et part du principe que les vertus de ces deux catégories sont à première vue antagonistes⁷⁷.

Une nuance importante s'avère capitale dans la compréhension de Zagzebski. Pour elle, cette caractéristique ne l'oblige à dire qu'une vertu est bonne même en partie à cause de la bonté de ses conséquences. Recourant aux théoriciens de la vertu pure, elle nie que la vertu soit une excellence parce qu'elle est un moyen d'obtenir un bien extérieur, mais ne nie pas que la vertu apporte toujours un bien à autrui.

Sans doute, il est clair que les personnes vertueuses qui agissent par vertu ont certains objectifs, et il ne suffit pas d'avoir les objectifs pour être vertueux, mais qu'une personne vertueuse doit produire de manière fiable les fins de la vertu en question. Ainsi, les personnes compatissantes réussissent de manière fiable à soulager la souffrance ; les personnes équitables réussissent de manière fiable à produire des situations équitables ; les personnes généreuses réussissent de manière fiable à donner à ceux qui sont dans le besoin, et ainsi de suite.

Une personne vertueuse est quelqu'un qui non seulement a un bon cœur, mais qui réussit à faire du monde le genre d'endroit que les personnes ayant un bon cœur veulent qu'il soit. Par ici, Zagzebski estime que le concept de vertu combine donc notre intérêt moral de bon sens pour les bonnes motivations et notre intérêt moral de bon sens pour la réussite morale⁷⁸.

In fine, selon Zagzebski, la vertu est liée à la bonté de plusieurs manières. Tout d'abord, une personne est bonne par sa vertu. Parce qu'une personne possède une vertu, le possesseur de la vertu et le monde sont plus proches d'un état de bonté qu'ils ne le seraient autrement. Une vertu entraîne généralement une augmentation réelle de la valeur morale de son détenteur et une augmentation réelle du bien pour le monde ou pour les autres.

b) La vertu et les capacités naturelles

La question qui mérite d'être posée ici est celle de savoir si les vertus sont des qualités naturelles ou acquises ?

⁷⁷ M. SLOTE cité par L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 99.

⁷⁸ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 101.

Contrairement à Sosa et John Greco qui lient les vertus intellectuelles aux facultés telles que la vue, l'ouïe et la mémoire, Zagzebski identifie la vertu comme étant une excellence humaine acquise.

Déjà Aristote adoptait au début du livre II de l'*Éthique à Nicomaque* cette position : « les vertus intellectuelles doivent leur naissance et leur croissance à l'enseignement, ce qui implique qu'il s'agit de traits acquis »⁷⁹.

Bien qu'il ne soit toujours pas aisé de distinguer le naturel et l'acquis puisque même les qualités naturelles peuvent souvent s'améliorer avec l'entraînement et la pratique, dans le cas sous examen, Zagzebski estime qu'à propos des vertus, il est important de se focaliser uniquement sur la catégorie des excellences dont nous sommes responsables par l'acquisition. Le fait d'être acquis n'est pas suffisant pour être une qualité dont nous sommes responsables, mais il est certainement nécessaire.

À l'en croire, « une vertu est une qualité profonde d'une personne, étroitement identifiée à son identité propre, alors que les facultés naturelles ne sont que les matières premières du moi »⁸⁰. La façon aristotélicienne de le dire est qu'elles ne sont que des potentialités. Les facultés naturelles, les capacités et les talents peuvent être loués de la même manière que nous louons la beauté ou la force naturelles, mais nous ne blâmons pas leur absence⁸¹. Alors que les vertus sont des qualités qui méritent d'être louées pour leur présence et blâmées pour leur absence.

C'est dans ce sens que Philippa Foot affirme que rien n'est une vertu si elle n'implique pas la volonté et la résistance à la tentation contraire⁸², et G. H. von Wright affirme que même si la tentation n'est plus opérationnelle chez la personne vertueuse, elle a dû l'être à un moment donné⁸³.

Par ailleurs, il est à comprendre que les vertus et les vices sont tous deux compatibles avec la nature humaine et, en fait, avec la nature de tout être humain particulier. La nature de la vertu doit refléter le fait que le vice appartient à la même catégorie, sauf que le

⁷⁹ ARISTOTE, *op.cit.*, II, 1, p. 99.

⁸⁰ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 104.

⁸¹ ARISTOTE, *op.cit.*, II, 1, p. 99.

⁸² P. FOOT, "Virtues and vices" dans *Virtues and Vices and other essays in moral philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.

⁸³ G. H. VON WRIGHT, *op.cit.*, p. 149.

second est blâmable alors que le premier est louable. Le type particulier de louange qui s'applique à la vertu reflète donc le fait que la personne vertueuse aurait pu être vicieuse à la place. C'est le fait que la personne aurait pu être vicieuse qui distingue la vertu de certaines autres qualités, en particulier toutes celles qui sont naturelles ou innées. Il s'agit selon Linda Zagzebski d'états d'excellence qui se développent au fil du temps chez une personne qui aurait pu développer l'état contraire⁸⁴.

c) La vertu et les compétences

Il est question de savoir ici si la vertu est une compétence ? Pour Zagzebski, « bien que les compétences, comme les vertus, sont des qualités acquises, les vertus sont distinctes des compétences »⁸⁵. Il est cependant à reconnaître que des exemples de vertu sont faciles à confondre avec les compétences : il s'agit de "l'équité", "la prudence", "la discrétion" et "la maîtrise de soi".

En brève, les vertus et les compétences ont de nombreux liens, mais que les vertus sont psychiquement antérieures aux compétences. Les vertus sont antérieures aux compétences et sont fortement liées à la structure motivationnelle, tandis que les compétences sont davantage liées à l'efficacité dans l'action⁸⁶.

d) La vertu et l'habitude

Il est important de savoir qu'une vertu est une excellence acquise et un vice est un défaut acquis. Il faut du temps pour développer les vertus et les vices, et cette caractéristique est liée au fait que nous tenons les personnes pour responsables de ces traits. Une fois qu'une vertu ou un vice se développe, il s'enracine dans le caractère d'une personne et devient une sorte de seconde nature (*habitus*).

La responsabilité d'une personne à l'égard de ses vertus et de ses vices est donc liée au fait qu'ils s'acquièrent progressivement et qu'ils sont relativement permanents, et ces deux

⁸⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 105.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 106.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 116.

propriétés de « permanence » et d' « acquisition progressive » ne sont pas indépendantes. Les vertus et les vices font partie de ce qui fait d'une personne ce qu'elle est⁸⁷.

Les caractéristiques d'acquisition progressive et d'enracinement suggèrent qu'une vertu est une sorte d'habitude, et c'est ce que soutenait Aristote⁸⁸. Mais il serait trop hâtif de conclure qu'une vertu est identique à une habitude si, comme Gilbert Ryle l'a soutenu, les habitudes ne sont qu'une sorte de "seconde nature", et que les dispositions de plus haut niveau telles que les compétences et les vertus ne sont pas purement automatiques mais font preuve d'intelligence dans leur fonctionnement⁸⁹.

C'est pour autant dire que la personne vertueuse possède une forme supérieure de connaissance morale. Elle est capable de savoir ce qu'il convient de faire d'une manière qui ne peut être prédite à l'avance. Aristote affirme que la vertu morale est logiquement liée à la *phronesis*, et que la *phronesis* implique une connaissance des particularités qui ne peuvent être pleinement saisies par aucune règle générale. Cela signifie que la *phronesis* est logiquement liée à l'expérience, du moins pour les humains. Il est donc logiquement impossible pour les humains d'obtenir la vertu sans expérience⁹⁰.

L'identité morale d'une personne humaine est intrinsèquement liée à une série d'expériences d'interaction avec le monde qui l'entoure. Les vertus des êtres humains dans l'environnement humain ordinaire s'acquièrent au moins en partie par l'acquisition de certaines habitudes de sentir et d'agir. La classe de vertus de la volonté est nécessaire au développement de l'autonomie de l'agent et doit donc être le résultat d'une lutte.

L'idée qu'une vertu s'acquiert par une accoutumance progressive est l'une des parties les plus plausibles de l'héritage aristotélicien. Pour Zagzebski, il existe cependant une catégorie de vertus qui ne semblent pas du tout s'acquérir par l'habitude : ce sont les vertus d'originalité et de créativité. Non seulement ces qualités ne nécessitent pas d'accoutumance, mais elles ne semblent s'épanouir qu'en l'absence d'accoutumance. L'existence des vertus de créativité qui résiste à l'habitude en général non seulement montre une marque distinctive des personnes créatives, mais aussi fait voir qu'une vertu est plus qu'une question d'habitude.

⁸⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 116.

⁸⁸ ARISTOTE, *op.cit.*, II. 1, p. 99.

⁸⁹ G. RYLE, *The concept of mind*. London, Hutchinson, 1949, p. 42.

⁹⁰ ARISTOTE, *op.cit.*

Sur ce point, Zagzebski conclut que la nature d'une vertu dans le cas standard est qu'elle est une qualité enracinée qui est le résultat d'un travail moral de la part de l'agent humain, et qu'elle est acquise par un processus d'accoutumance. Le type de responsabilité que nous considérons comme distinctement moral, ainsi que les louanges et les blâmes qui l'accompagnent, sont associés à des traits de caractère qui sont acquis progressivement au cours de la formation des habitudes. La catégorie de traits qui comprend l'originalité et la créativité peut constituer une exception intéressante⁹¹.

e) Vertus, sentiments et motivations

Nous l'avons vu, une vertu est un état d'âme, qu'elle s'acquiert et qu'elle est (au moins généralement) le résultat d'une accoutumance. Les vertus sont liées aux motivations et que c'est l'une des façons de les distinguer des compétences, qui sont plus étroitement liées à l'efficacité externe.

Zagzebski trouve utile d'examiner de plus près la manière dont les motivations sont liées aux vertus, et pour ce faire, elle compare les vertus et les sentiments. Aristote tient à distinguer les vertus des sentiments⁹² qui, comme les vertus, sont des états ou des propriétés de l'âme. Aristote précise qu'il entend par passions (*pathe*) : « l'appétit, la colère, la crainte, la confiance, l'envie, la joie, le sentiment amical, la haine, le désir, l'émulation, la pitié, et en général les sentiments qui s'accompagnent de plaisir ou de douleur »⁹³.

La vertu ne peut être entièrement analysée comme un sentiment, mais pas parce que nous ne louons ni ne blâmons jamais une personne pour ses sentiments. En effet, voir le sens dans lequel une vertu est volontaire revient à voir une distinction plus profonde entre les vertus et les sentiments. Sans doute, un sentiment échouerait normalement au test du caractère volontaire.

Les vertus présentent de nombreuses caractéristiques des habitudes en ce sens qu'elles se développent sur une longue période et que le processus causal menant au développement d'une vertu comporte de nombreux actes que l'agent aurait pu s'abstenir d'accomplir s'il l'avait voulu. Les motifs sont typiquement des formes d'émotion et qu'ils guident

⁹¹ ARISTOTE, *op.cit.*, II. 7, p. 111.

⁹² *Pathe* est diversement traduit par "sentiments", "passions" ou "affects".

⁹³ ARISTOTE, *op.cit.*, II.5., p. 111.

l'action. Le concept de motif est l'endroit où nous pouvons voir le véritable lien entre les vertus et les émotions ou les sentiments. Un motif est une force qui agit en nous pour initier et diriger l'action. Les motifs ne sont pas seulement activateurs et directionnels, mais tendent également à être persistants⁹⁴. Ces caractéristiques sont celles associées aux traits de caractère.

D'un côté, il y a les motifs qui sont souvent considérés comme presque entièrement physiologiques, tels que la faim, la soif et la fatigue. Ces motifs sont des sentiments, bien qu'ils ne soient pas des émotions. À l'autre extrême, il y a le motif prétendument pur du devoir, qui peut ne pas avoir de "sentiment" du tout. Les motifs qui se situent entre les deux sont des émotions de toutes sortes. Ce sont les motifs qui semblent à Zagzebski les plus intéressants pour l'éthique et qui sont étroitement liés aux vertus. La bienveillance par exemple possède une composante motivationnelle qui est un type d'émotion orientant l'action⁹⁵.

Un "motif" est une émotion ou un sentiment qui initie et dirige l'action vers une fin. Les motifs sont pour Zagzebski liés aux vertus en ce sens que les personnes vertueuses ont tendance à ressentir certaines émotions qui les amènent à vouloir changer le monde ou à se changer elles-mêmes d'une certaine manière⁹⁶.

Les personnes vertueuses ont des motivations associées à une vertu particulière. Une personne courageuse est motivée par des émotions caractéristiques de la vertu de courage pour faire face au danger lorsque quelque chose d'important est en jeu. Le courage comprend donc à la fois un élément émotionnel et l'objectif de protéger quelque chose de précieux. Il comporte donc un élément intentionnel. Une personne juste est motivée par des émotions qui lui font aimer voir les autres traités équitablement, ce qui la conduit à vouloir produire un état de choses dans lequel les relations entre les personnes présentent cette caractéristique. De la même manière, une personne ouverte d'esprit est motivée par le plaisir de découvrir de nouvelles vérités, un plaisir suffisamment fort pour l'emporter sur l'attachement aux anciennes croyances et pour conduire à l'étude de possibilités précédemment négligées. Ce faisant, elle est attirée par le désir de se forger des croyances plus vraies ou, du moins, de se rapprocher de la vérité plus qu'elle ne l'était auparavant⁹⁷.

⁹⁴ Cf. H. L. PETRI, *Motivation: Theory, research, and applications*. California, Pacific Grove, 1991, p. 3-5.

⁹⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 130.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁹⁷ *Ibidem*.

Zagzebski préfère le terme de motivation au terme de motif : une motivation comme une tendance persistante à être mû par un motif d'un certain type. Sur ce, une vertu comporte une composante de motivation qui est spécifique à la vertu en question. Ainsi, la vertu de bienveillance implique la tendance à être mû par des motifs bienveillants, c'est-à-dire qu'elle implique une disposition à éprouver des émotions caractéristiques qui orientent l'action dans une direction particulière, probablement le bien-être d'autrui. Une motivation bienveillante est donc une disposition à avoir un motif bienveillant. Il apparaît clairement qu'une motivation vertueuse incite l'agent à vouloir agir efficacement⁹⁸.

Par ailleurs, la motivation d'acquérir un certain type de connaissances et d'agir d'une certaine manière ne conduit pas de manière fiable au succès, bien qu'elle conduise de manière fiable l'agent à faire tout ce qui est en son pouvoir pour réussir. Mais, selon Zagzebski, certaines vertus ont déjà une faible composante de fiabilité intégrée dans la nature de la vertu qui est impliquée par la seule composante motivationnelle. Par exemple, la motivation à être persévérant peut conduire de manière fiable à agir avec persévérance ; la motivation à traiter les autres de manière équitable (dans une dispute ou dans d'autres domaines) peut conduire de manière fiable à agir de manière équitable.

L'auteure prévient que ce n'est pas le cas de toutes les vertus car, s'il n'est pas trop difficile pour une femme à la personnalité dépendante d'être motivée pour devenir autonome, mais il est beaucoup plus difficile pour elle d'être autonome.

Par ici, Zagzebski conclut que la caractéristique "succès" de la vertu est une composante distincte de la composante motivationnelle. La possession d'une vertu exige un succès fiable dans la réalisation des objectifs de la composante motivationnelle de la vertu. Cela signifie que l'agent doit raisonnablement réussir dans les compétences et les activités cognitives associées à l'application de la vertu dans ses circonstances. Une personne vertueuse, entre autres, comprend très bien certains aspects du monde. Une personne courageuse sait comment évaluer le niveau de danger d'une situation, comprend les conséquences de diverses actions et sait quels dangers valent la peine d'être affrontés d'une certaine manière et lesquels ne le valent pas. Une personne juste comprend ce que la justice exige et est capable de percevoir les détails d'une situation particulière qui sont pertinents pour l'application des droits et des devoirs. Une personne compatissante comprend le niveau de besoin des personnes qui l'entourent et peut

⁹⁸ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 133.

prédire les effets de diverses formes d'expression de la compassion sur des personnes ayant des personnalités différentes. En résumé, la vertu implique la connaissance et la compréhension du monde dans le domaine concerné, à la fois en général et dans le cas particulier.

En brève, une vertu est liée aux sentiments ou aux émotions dans le sens suivant : une vertu a une composante de motivation, qui est une disposition ou une tendance à avoir un certain motif. Un motif est une émotion qui initie et dirige l'action. Il s'agit donc d'un état intentionnel, orienté vers une certaine fin. Un motif comprend donc un élément de désir. Le désir de produire une fin d'un certain type conduit l'agent à découvrir les faits pertinents pour produire efficacement une telle fin et à développer les compétences associées à la vertu. Un succès fiable dans la réalisation de la fin interne ou externe d'une motivation vertueuse est une composante de la vertu⁹⁹.

II.3. Présentation générale d'une vertu

II.3.1. Les caractéristiques de la vertu

Dans la présentation générale de la vertu, Zagzebski revient sur les caractéristiques de la vertu. Premièrement, une vertu est une excellence acquise de l'âme ou une excellence acquise de la personne dans un sens profond et durable. En revanche, le vice est la qualité contraire ; c'est un défaut acquis de l'âme¹⁰⁰. Pour Linda Zagzebski, une façon d'exprimer la profondeur requise pour qu'un trait soit une vertu ou un vice est de le considérer comme une qualité que nous attribuerions à une personne si on nous demandait de la décrire après sa mort. Les vertus et les vices font partie de la catégorie des qualités les plus durables d'une personne, et ils sont plus proches de la définition de la personne que toute autre catégorie de qualités¹⁰¹.

Deuxièmement, une vertu s'acquiert par un processus qui implique une certaine quantité de temps et de travail de la part de l'agent. Il ne s'agit pas de suggérer qu'une personne contrôle entièrement l'acquisition d'une vertu ; c'est tout à fait faux. Néanmoins, le temps et l'effort requis expliquent en partie la qualité profonde et durable d'une vertu, qui définit en partie l'identité d'une personne et qui nous amène à penser qu'elle en est responsable. Cela signifie

⁹⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 134.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰¹ *Ibidem*.

qu'une vertu s'acquiert généralement par un processus d'accoutumance, bien que les vertus de créativité puissent constituer une exception¹⁰².

Troisièmement, une vertu n'est pas simplement une compétence. Les compétences présentent de nombreuses caractéristiques similaires aux vertus dans leur mode d'acquisition et dans leur domaine d'application, et les personnes vertueuses sont censées posséder les compétences correspondantes afin d'être efficaces dans l'action, mais les compétences n'ont pas la valeur intrinsèque des vertus¹⁰³.

Quatrièmement, une vertu a une composante de motivation. Une motivation est une disposition à avoir un certain motif, et un motif est une émotion qui initie et dirige l'action pour produire une fin avec certaines caractéristiques souhaitées. Les motivations peuvent devenir des éléments profonds du caractère d'une personne et lui fournir un ensemble d'orientations à l'égard du monde qui se traduisent par une action dans des circonstances appropriées. La meilleure façon de définir une motivation n'est pas de la considérer comme une façon d'agir dans des circonstances spécifiées à l'avance, mais plutôt comme la fin qu'elle vise et l'émotion qui la sous-tend. La manière la plus simple d'identifier une motivation est de se référer à la fin qu'elle vise, mais elle implique également une disposition émotionnelle, qui est plus difficile à identifier par son nom¹⁰⁴.

Cinquièmement, la "vertu" est un terme de réussite. La composante motivationnelle d'une vertu signifie qu'elle a une fin, qu'elle soit interne ou externe. Une personne n'a pas de vertu si elle n'est pas capable d'atteindre la fin qui est le but de la composante motivationnelle de la vertu. Par exemple, une personne juste agit de manière à produire un état de fait qui présente les caractéristiques souhaitées par les personnes justes. Une personne aimable, compatissante, généreuse, courageuse ou juste vise à rendre le monde tel qu'il est, et un succès fiable dans ce sens est une condition pour avoir la vertu en question. C'est pourquoi la vertu exige la connaissance, ou au moins la conscience, de certains faits non moraux concernant le monde. La nature de la moralité implique non seulement de vouloir certaines choses, mais aussi d'être des agents fiables pour réaliser ces choses. La compréhension qu'implique une vertu est nécessaire pour réussir à atteindre l'objectif de sa composante motivationnelle. Cela signifie

¹⁰² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 135.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

que la vertu comporte une composante de compréhension qui est impliquée par la composante de réussite¹⁰⁵.

Une vertu comporte donc deux éléments principaux : un élément de motivation et un élément de réussite fiable dans la réalisation de la finalité (interne ou externe) de l'élément de motivation. Ces éléments expriment les deux objectifs distincts du projet moral que l'on retrouve dans la pensée morale du sens commun. D'une part, les façons ordinaires de penser la moralité nous disent que la moralité est en grande partie une affaire de cœur et que nous évaluons les personnes en fonction de la qualité de leurs motivations. Mais la morale est aussi en partie un projet visant à faire du monde un certain type d'endroit - un meilleur endroit, ou le type d'endroit que les bonnes personnes veulent qu'il soit. En raison de ce dernier intérêt, nous sommes impressionnés par le succès moral, non pas à l'exclusion d'un intérêt pour les soucis et les efforts des gens, mais en plus¹⁰⁶.

En fin de compte, une vertu peut donc être définie comme « une excellence acquise, profonde et durable, d'une personne, impliquant une motivation caractéristique à produire une certaine fin désirée et un succès fiable dans la réalisation de cette fin »¹⁰⁷. La motivation est pour Zagzebski une disposition à avoir un motif ; un motif est une émotion qui guide l'action en vue d'une certaine fin, qu'elle soit interne ou externe. Pour l'auteure, cette définition est suffisamment large pour inclure les vertus intellectuelles ainsi que les vertus morales traditionnelles. Elle peut également être suffisamment large pour inclure des vertus autres que morales ou intellectuelles.

II.3.2. Vertus intellectuelles et morales

Zagzebski reproche à la philosophie occidentale de considérer les processus cognitifs et émotionnels de l'homme comme distincts et relativement autonomes en pensant exactement que les premiers sont capables de fonctionner indépendamment des seconds et qu'ils devraient le faire chez la personne rationnelle, que les seconds soient ou non indépendants des premiers¹⁰⁸.

¹⁰⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 137.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 138.

Elle croit que l'indépendance présumée des processus cognitifs et émotionnels est liée à la distinction présumée des vertus intellectuelles et morales. Linda Zagzebski n'est pas d'avis avec Aristote de différencier les vertus intellectuelles et les vertus morales sur base d'un rapport au plaisir et à la douleur. Elle estime que nous ne pouvons simplement pas distinguer les vertus morales des vertus intellectuelles au motif que les premières, mais pas les secondes, impliquent une bonne gestion des sentiments, tandis que les secondes, mais pas les premières, impliquent une bonne orientation des activités cognitives. Bien qu'il soit vrai que de nombreuses vertus morales, telles que la tempérance, le courage et les vertus opposées à l'envie, à la jalousie, à la vengeance et à la rancune, sont plus directement liées à la gestion de sentiments forts que les vertus intellectuelles, mais cela ne divise pas la classe des vertus en deux catégories distinctes. La gestion du désir de vérité est différente de la gestion des passions très fortes et s'apparente plutôt à la gestion du désir de bien, qui doit être encouragé plutôt que restreint. Néanmoins, certains sentiments et désirs doivent être contenus par les vertus intellectuelles. L'un des sentiments les plus forts que les gens doivent surmonter dans leur quête de connaissances, quel que soit le domaine, est le désir qu'une croyance particulière soit vraie. Les sentiments qui accompagnent les préjugés peuvent être forts ; le désir de s'accrocher à de vieilles croyances peut être fort ; le désir que les opinions publiées précédemment ne soient pas prouvées fausses peut être fort. Dans chaque cas, estime Zagzebski, il y a des désirs ou des sentiments qu'il faut réfréner ou réorienter¹⁰⁹.

Les vertus intellectuelles ne diffèrent pas des vertus morales dans la manière dont elles sont acquises. Toutes deux requièrent un entraînement par l'imitation de personnes vertueuses. Elles impliquent également la gestion de certains sentiments et l'acquisition de la capacité à aimer agir de manière vertueuse. Toutes deux comportent également des étapes intermédiaires entre le vice et la vertu, à savoir l'*akrasia* et la maîtrise de soi. Zagzebski ne voit pas de raison de diviser les vertus morales et intellectuelles en deux catégories distinctes¹¹⁰.

Les vertus morales et intellectuelles impliquent toutes deux une combinaison de compréhension d'un aspect du monde et d'entraînement des sentiments, et toutes deux s'apprennent selon un processus décrit par Aristote dans son exposé des vertus morales. En outre, elles relèvent toutes deux du domaine du volontaire. Les deux types de vertus sont donc

¹⁰⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 138.

¹¹⁰ *Ibidem*.

très similaires dans leur nature et leur mode d'acquisition. Ici, Zagzebski attend de montrer à quel point les vertus morales et intellectuelles sont intimement liées dans leur fonctionnement.

Il existe des liens logiques et causaux entre les vertus morales et intellectuelles qui sont tout aussi étendus et profonds que les liens entre les différentes vertus morales. Par exemple, l'honnêteté est à tout point de vue une vertu morale. C'est une vertu qui exige que l'on dise la vérité. Mais il ne suffit pas, pour être honnête, de dire ce que l'on croit être la vérité. Une personne honnête est prudente avec la vérité. Elle la respecte et fait de son mieux pour la découvrir, la préserver et la communiquer d'une manière qui permette à l'auditeur de croire à la vérité avec raison et compréhension. Mais pour cela, elle doit posséder des vertus intellectuelles qui lui permettent d'atteindre un degré de justification et de compréhension aussi élevé que possible. Il doit être attentif, prendre la peine d'être minutieux et prudent dans l'évaluation des preuves, être intellectuellement et perceptivement aigu, en particulier dans les situations importantes. Elle doit être attentive, prendre la peine d'être minutieuse et prudente dans l'appréciation des preuves, faire preuve d'acuité intellectuelle et perceptive, en particulier dans les questions importantes, etc. La vertu morale d'honnêteté implique donc logiquement d'avoir des vertus intellectuelles¹¹¹.

De nombreuses vertus morales telles que la patience, la persévérance et le courage sont causalement nécessaires pour avoir des vertus intellectuelles. En outre, certaines vertus s'appliquent à la fois au domaine moral et au domaine intellectuel. La persévérance est une vertu morale et il existe sans aucun doute un lien de causalité étroit entre la persévérance morale et la persévérance intellectuelle, il est possible qu'il s'agisse en fait d'une seule et même vertu. Il en va de même pour des vertus telles que le courage, l'humilité et la discrétion, qui ont toutes des formes à la fois morales et intellectuelles. Les vices tels que la paresse, les préjugés et l'obtusité ont des formes à la fois morales et intellectuelles. Le manque d'imagination est probablement lié aux vices intellectuels et moraux.

John Benson définit l'autonomie d'une manière qui en fait à la fois une vertu morale et intellectuelle : « La vertu d'autonomie est un état de caractère moyen en ce qui concerne la confiance en ses propres pouvoirs pour agir, choisir et former des opinions »¹¹². Il affirme que « la pensée morale autonome est étroitement parallèle à la pensée théorique autonome, l'une se préoccupant de ce qui devrait être fait, l'autre de ce qui est le cas. . . . L'autonomie est un degré

¹¹¹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 158.

¹¹² J. BENSON, "Who is the autonomous man?" dans Kruschwitz and Roberts, 1987, p. 205.

et un type appropriés de dépendance à l'égard des autres, ce qui est approprié étant déterminé par la finalité de l'activité dans laquelle on s'engage »¹¹³. L'autonomie de pensée exige des compétences intellectuelles, y compris la capacité de juger si quelqu'un d'autre en sait plus que soi.

Liée à l'autonomie, la confiance est une autre vertu qui revêt une forme à la fois morale et intellectuelle. La confiance - savoir quand se fier aux autres - pourrait être considérée comme l'envers de l'autonomie, bien que la confiance en soi soit également une forme de cette vertu. La confiance pour Zagzebski est un moyen terme entre la crédulité et la méfiance et elle opère à la fois dans les sphères intellectuelles et pratiques¹¹⁴.

La vertu d'intégrité est l'une des plus importantes de toutes les vertus. Mais il doit y avoir un lien entre l'intégrité morale et l'intégrité intellectuelle, car l'intégrité est avant tout la vertu d'être fidèle à soi-même, et en supposant que le moi est singulier, il est incohérent d'être fidèle à son moi moral mais pas à son moi intellectuel, ou inversement. L'intégrité exige donc une unité fonctionnelle non seulement entre l'intégrité morale et intellectuelle, mais aussi entre les vertus morales et intellectuelles en général.

II.3.3. Les deux composantes des vertus intellectuelles

La vertu a une composante motivationnelle et une composante de fiabilité dans la réalisation des objectifs de la composante motivationnelle. Cela signifie que chaque vertu peut être définie en fonction d'une motivation particulière. Par exemple, la bienveillance est la vertu selon laquelle une personne est motivée de manière caractéristique pour assurer le bien-être d'autrui et réussit de manière fiable à le faire.

Le courage est la vertu selon laquelle une personne est motivée pour risquer de se mettre en danger lorsque quelque chose de plus important est en jeu et réussit de manière fiable à le faire. La justice est la vertu selon laquelle une personne est motivée pour respecter les autres en tant que personnes et réussit de manière fiable à les traiter de cette manière.

¹¹³ J. BENSON, *op.cit.*, p. 208.

¹¹⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 162.

Linda Zagzebski tente de montrer comment les vertus intellectuelles peuvent être définies en termes de dérivés de la motivation pour la connaissance et de succès fiable dans la réalisation des objectifs de ces motivations¹¹⁵.

Dans sa préférence de la théorie de la vertu basée sur la motivation plutôt que sur le bonheur, Zagzebski soutient que les vertus intellectuelles individuelles peuvent être définies en termes de motivations découlant de la motivation générale pour la connaissance et la fiabilité dans la réalisation des objectifs de ces motivations. Puisque toutes les vertus intellectuelles ont la même motivation fondatrice et que toutes les autres vertus morales ont des motivations fondatrices différentes, cela signifie qu'une distinction entre une vertu intellectuelle et une vertu morale peut être faite sur la base de la composante motivationnelle de la vertu. Il s'agit de la seule différence théoriquement pertinente entre les vertus intellectuelles et les autres vertus morales, et qu'il y a donc de bonnes raisons de continuer à appeler ces vertus "intellectuelles", même si l'auteure elle-même a soutenu qu'il valait mieux les traiter comme un sous-ensemble des vertus morales¹¹⁶. Et s'il faut trouver une liaison entre les vertus morales et intellectuelles au niveau le plus profond serait « l'amour de l'être en général »¹¹⁷.

La façon la plus simple de décrire la base motivationnelle des vertus intellectuelles est de dire qu'elles sont toutes basées sur la motivation pour la connaissance. Elles sont toutes des formes de la motivation à avoir un contact cognitif avec la réalité, ce qui inclut plus que ce qui est habituellement exprimé en disant que les gens désirent la vérité. La compréhension est également une forme de contact cognitif avec la réalité, qui a été considérée comme une composante de l'état de connaissance à certaines époques de l'histoire philosophique.

Bien que toutes les vertus intellectuelles aient une composante motivationnelle qui vise le contact cognitif avec la réalité, certaines d'entre elles peuvent viser davantage la compréhension, ou peut-être d'autres états épistémiques qui améliorent la qualité de l'état de connaissance, comme la certitude, que la possession de la vérité en soi. Quelques vertus telles que l'originalité intellectuelle ou l'inventivité, sont liées non seulement à la motivation de l'agent à posséder des connaissances, mais aussi à la motivation de faire progresser les connaissances pour la race humaine.

¹¹⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 166.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Dans *Reason and the Heart*, Chap. 2 (1996), William Wainwright discute de l'amour de l'être en général en tant que vertu épistémique reconnue par Jonathan Edwards.

Les vertus intellectuelles découlent toutes de la motivation pour la connaissance, puisque cela implique que toutes les vertus intellectuelles sont unifiées par une motivation générale. Mais, bien sûr, on peut dire la même chose de toutes les autres vertus morales puisqu'elles peuvent également être unifiées par une motivation générale pour le bien, et que la connaissance est une forme de bien.

a) La motivation pour la connaissance

L'argument de Zagzebski en faveur de la dérivation des composantes motivationnelles des vertus intellectuelles à partir de la motivation de connaître, vient après l'examen de quelques remarques sur Hobbes et Spinoza, Dewey puis James Montmarquet¹¹⁸.

Dans *Le Léviathan* de Hobbes, les causes de la vertu et du vice intellectuels se trouvent dans les passions, et la différence des passions provient en partie de la constitution différente du corps et en partie d'une éducation différente¹¹⁹. Comme cette différence provient des passions, elle marque la différence entre les hommes du fait que les passions sont différentes en raison de la différence de leurs coutumes et de leur éducation. Les passions qui causent le plus la différence d'esprit sont principalement le désir plus ou moins grand de pouvoir, de richesse, de savoir et d'honneur. Toutes ces passions peuvent être ramenées à la première d'entre elles, à savoir le désir de pouvoir. Car la richesse, le savoir et l'honneur ne sont que plusieurs sortes de pouvoir.

Linda Zagzebski trouve que chez Hobbes, tout d'abord, la motivation pour la connaissance n'est pas une motivation fondamentale, mais une forme de la motivation pour le pouvoir. Deuxièmement, la personne idéale de Hobbes sur le plan cognitif n'est pas sans passion, mais les défauts cognitifs peuvent être attribués à un désir de pouvoir trop fort, trop faible ou mal placé. Pour Zagzebski, Hobbes a probablement tort de réduire le désir de connaissance au désir de pouvoir.

¹¹⁸ Les vertus intellectuelles ont été négligées dans l'histoire de la philosophie, mais elles ont fait l'objet de discussions au début de la période moderne, dans le cadre de l'examen critique général des facultés perceptives et cognitives de l'homme qui a dominé cette époque. Hobbes et Spinoza ont tous deux relié les vertus intellectuelles et morales aux passions, et tous deux ont fait remonter la source de ces vertus à une seule motivation humaine, la motivation pour l'autoconservation ou le pouvoir. Au début de ce siècle, John Dewey a souligné la place des vertus intellectuelles dans ce qu'il a appelé la "pensée réflexive", née du désir d'atteindre les objectifs d'une interaction efficace avec le monde.

¹¹⁹ T. HOBBS, *op.cit.*, p. 124.

Zagzebski retient de l'analyse de Dewey le point essentiel du fondement des vertus : la motivation de penser plus efficacement. Selon Dewey, les "attitudes" à cultiver sont les suivantes : l'ouverture d'esprit, l'entièreté du cœur, la responsabilité¹²⁰.

Pour Zagzebski, c'est James Montmarquet qui a traité de manière plus approfondie la vertu épistémique et son lien avec la motivation. Il relie un large éventail de vertus intellectuelles au désir de vérité, affirmant que ces vertus sont des qualités qu'une personne désireuse de connaître la vérité souhaiterait acquérir¹²¹. Cependant, Montmarquet ne fait pas dériver des vertus intellectuelles de la motivation pour la vérité ou de la motivation pour la connaissance. Néanmoins, l'œuvre de Montmarquet présente une affinité évidente avec la théorie de Linda Zagzebski, raison pour laquelle, elle lui accorde une attention particulière.

b) La composante de succès des vertus intellectuelles

Pour Zagzebski, la vertu est plus qu'une motivation : « bien sûr, nous nous attendons à ce que de nombreuses motivations vertueuses conduisent à la réalisation des objectifs du motif. Ainsi, par exemple, le motif d'être prudent ou persévérant conduit probablement de manière assez fiable à la réussite de la prudence ou de la persévérance, mais la corrélation avec la réussite est probablement beaucoup plus faible dans le cas de motifs vertueux tels que le motif d'être autonome, le motif d'être courageux et peut-être même le motif d'être ouvert d'esprit »¹²².

Mais, estime Zagzebski, même lorsque la composante motivationnelle d'une vertu est généralement liée à la réussite, nous ne qualifions pas de vertueuse une personne qui ne réussit pas elle-même de manière fiable, que la plupart des personnes qui présentent ce trait réussissent ou non à atteindre les objectifs de la vertu en question. Ainsi, si elle est vraiment ouverte d'esprit, elle doit être réceptive aux nouvelles idées, les examiner de manière impartiale et ne pas les écarter parce qu'elles ne sont pas les siennes ; il ne suffit pas d'être motivé pour agir de la sorte. De même, si elle est intellectuellement courageuse, elle doit, dans les faits, s'abstenir de partir du principe que les opinions des autres ont plus de chances d'être vraies que les siennes et doit être prête à résister aux attaques lorsqu'elle a de bonnes raisons de penser qu'elle a raison, mais pas dans le cas contraire. Des remarques similaires s'appliquent aux autres

¹²⁰ J. DEWEY, *Comment nous pensons*. Trad. Ovide Decroly, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 2004, p. 30.

¹²¹ J. MONTMARQUET, *op.cit.*, p. 24.

¹²² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 176.

vertus intellectuelles. Il s'ensuit que chacune de ces vertus intellectuelles a une composante motivationnelle découlant de la motivation à connaître et une composante de succès fiable dans la réalisation de l'objectif de la composante motivationnelle¹²³.

La plupart des vertus s'acquièrent par accoutumance et que nous ne les considérons comme telles que lorsqu'elles sont ancrées dans le caractère de l'agent. L'enracinement est une caractéristique nécessaire des vertus parce qu'elles sont souvent les plus nécessaires lorsqu'elles rencontrent une résistance.

Par exemple, la tendance à être motivé par la compassion ne signifie pas l'existence de la vertu de compassion chez une personne qui perd cette motivation en présence de personnes dans le besoin physiquement peu attirantes, même si ces circonstances ne se présentent pas très souvent. De même, la tendance à être motivé pour évaluer équitablement les arguments des autres ne signifie pas l'existence de la vertu d'équité intellectuelle chez une personne qui perd cette motivation lorsqu'elle est confrontée à des arguments en faveur de conclusions peu attrayantes, même si elle a la chance de ne pas rencontrer de tels arguments très souvent¹²⁴.

La composante motivationnelle d'une vertu doit donc être suffisamment inculquée pour résister de manière fiable à l'influence de motivations contraires, lorsque ces motivations ne découlent pas elles-mêmes de vertus. Plus les motivations vertueuses et le comportement qui en découle deviennent des habitudes fixes, plus ils sont capables d'atteindre de manière fiable les objectifs de la vertu dans les cas où des tendances contraires doivent être surmontées.

Au désir d'être ouvert d'esprit, prudent dans l'évaluation des preuves, autonome, etc. : ces derniers traits, lorsqu'ils sont bien ancrés, conduisent selon Zagzebski, à la vérité en partie à cause de leur enracinement.

Les vertus intellectuelles sont un sous-ensemble de traits favorables à la vérité qui sont enracinés et dont l'enracinement favorise leur capacité à conduire à la vérité¹²⁵. Pour Linda Zagzebski, la motivation pour la connaissance conduit également son détenteur à acquérir les composantes motivationnelles distinctives des vertus intellectuelles individuelles : ouverture d'esprit, impartialité, flexibilité intellectuelle, etc. Et la motivation à être, disons, ouvert d'esprit, conduira à l'acquisition de modèles de comportement caractéristiques de l'ouverture d'esprit ; la

¹²³ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 176.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibidem.*

motivation à être juste conduira à l'acquisition de modèles de comportement caractéristiques de l'équité intellectuelle ; et ainsi de suite. Une personne motivée par la connaissance serait motivée pour agir cognitivement d'une manière qui favorise la vérité dans ce sens

La personne motivée par la connaissance voudra avoir les vertus de la créativité dans la mesure où elle en est capable, et cela nous donne une autre raison pour laquelle le motif de connaître comprend plus que le motif de suivre des procédures connues pour être fiables.

Conclusion

Linda Zagzebski a donc proposé une théorie de la vertu et du vice qui inclut les vertus intellectuelles en tant que formes de vertu morale et a montré comment les principaux concepts d'évaluation des actes et des croyances peuvent être définis en termes de concept de vertu, y compris celui de devoir moral ou épistémique et d'acte juste ou de croyance justifiée.

À l'en croire, cela montre qu'une théorie pure de la vertu peut servir de fondement à l'évaluation épistémique et morale. L'unification de l'évaluation morale et épistémique est donc un avantage bienvenu. Mais alors, que devient la connaissance dans le contexte d'une épistémologie fondée sur les vertus intellectuelles ?

CHAPITRE TROISIEME :

LES FONDEMENTS ETHIQUES DE LA CONNAISSANCE

Introduction

Une théorie épistémique quelle qu'elle soit doit répondre à la question principale de l'épistémologie : « quand une personne est-elle en état de connaissance ? »¹²⁶. Dans ce troisième et dernier chapitre de notre travail, nous accomodons la conception de la vertu intellectuelle de Linda Zagzebski aux fins de ressortir une réponse à cette question fatidique.

Dans ce chapitre, Zagzebski tente de défendre qu'étant donné que les vertus intellectuelles sont des formes de vertus morales, il s'ensuit que la connaissance est intimement liée aux concepts moraux¹²⁷. C'est pourquoi, elle commence par situer le concept de connaissance dans le domaine de l'éthique avant de proposer une définition de la connaissance apte à surpasser les problèmes de Gettier. À l'en croire, sa théorie est externaliste selon la définition la plus courante de l'externalisme mais a un aspect internaliste plus fort que les théories externalistes les plus courantes. Pour la clarifier, elle la distingue de deux versions populaires de l'épistémologie dite de la vertu – le reliabilisme et la théorie de la fonction propre de Plantinga et répond aux objections anticipées à l'égard de sa théorie. Ce cheminement aboutit par l'affirmation des liens entre les disciplines de l'éthique, de l'épistémologie et de la psychologie¹²⁸.

III.1. Comment définir la connaissance ?

Pour Zagzebski, la place de la connaissance dans l'épistémologie normative est en perpétuelle évolution. D'une part, la connaissance est souvent reléguée à l'arrière-plan lorsque l'accent est mis sur les questions normatives. Ces discussions impliquent généralement des concepts tels que la responsabilité épistémique, le devoir épistémique, la vertu épistémique et la justifiabilité ou la rationalité des croyances¹²⁹.

¹²⁶ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. XV.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 259.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 260.

Bien sûr, le concept de connaissance peut être lié à ces concepts, mais il n'est généralement pas le premier à apparaître dans une discussion proprement éthique, et certains épistémologues refusent même de les relier¹³⁰.

D'autre part, la connaissance a traditionnellement été la préoccupation centrale de l'épistémologie, même lorsque sa place était celle, négative, que lui conférait la crainte du scepticisme.

Afin d'éviter une épistémologie éclatée, l'auteure aborde l'analyse de la connaissance en se penchant d'abord sur sa dimension éthique. Elle continue à croire qu'une théorie unitaire de l'épistémologie normative est souhaitable, et si une telle théorie est capable de donner à la connaissance une place centrale, c'est tant mieux¹³¹.

La valeur de la connaissance pour Zagzebski est plus que de la valeur de la vérité. La connaissance a de la valeur non seulement parce qu'elle implique la possession d'un bien précieux - la vérité - mais aussi parce qu'elle implique une relation précieuse entre le connaisseur et la vérité. Cette relation est à l'honneur du connaisseur. Cela suggère que la connaissance n'est pas simplement quelque chose qui nous arrive, mais quelque chose à laquelle nous contribuons par nos propres efforts et compétences, ce qui nous amène, au moins dans certains états d'esprit, à penser que nous portons la responsabilité de l'avoir ou de ne pas l'avoir¹³².

Le sens de la responsabilité de notre propre connaissance est aussi important pour le sentiment d'identité de soi que le sens de la responsabilité de nos propres actes. Nous revendiquons nos états de connaissance putatifs comme étant les nôtres et nous nous en attribuons le mérite ou le discrédit, tout comme nous revendiquons nos actes comme étant les nôtres et nous nous en attribuons les louanges ou le blâme.

Étant donné que la connaissance a une dimension normative, nous devrions essayer de lier son analyse à l'analyse d'autres concepts normatifs de l'épistémologie. Et tant que nous considérons la connaissance comme quelque chose que nous pouvons viser de manière réaliste, nous pouvons nous attendre à ce que sa dimension normative ne soit pas trop éloignée de

¹³⁰ Plantinga et Foley en sont tous deux des exemples, mais de manière différente.

¹³¹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 260.

¹³² *Ibidem*, p. 261.

l'ensemble des notions épistémologiques éthiques abordés. Mais alors, comment définir la connaissance ?

L'une des difficultés de la définition de la connaissance réside dans la diversité des points de vue sur la rigueur de ses exigences. Selon certaines théories, les conditions pour être dans un état de connaissance sont étroites et strictes, alors que selon d'autres, elles sont larges et souples. Selon Zagzebski, la tradition penche vers le rigorisme, bien que la tendance contemporaine soit à l'opposé¹³³. La lignée du rigorisme est impressionnante et commence avec Platon. Dans le *Ménon*, Platon affirme que les vraies croyances deviennent des connaissances lorsqu'elles ont été rattachées à un récit explicatif (*aitias logismos*)¹³⁴.

Zagzebski pense que depuis Platon, une longue liste de philosophes ont adopté des notions rigoristes de la connaissance, y compris des penseurs aussi divers que Augustin, al-Ghazali, Maïmonide, Roger Bacon, Ockham, Francis Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume et Prichard¹³⁵.

A en croire Linda Zagzebski, les philosophes dont les exigences en matière de connaissance sont plus souples sont résolument l'exception, Thomas Reid ayant ouvert la voie au XVIIIe siècle en rejetant ce qu'il considérait comme les exigences déraisonnables des rigoristes¹³⁶. L'effet contemporain de la rébellion contre le rigorisme est largement répandu, et l'on pense aujourd'hui que tant que l'on peut dépasser le défi sceptique et avoir une connaissance, il n'est pas difficile de l'atteindre, et le terme "connaissance" est utilisé pour couvrir une multitude d'états, depuis les cas les plus simples de contact perceptif ordinaire avec le monde physique, ne nécessitant aucun effort cognitif ou compétence, jusqu'aux réalisations cognitives les plus impressionnantes.

La connaissance étant précieuse et importante, pour Zagzebski un état acquis aussi facilement (à trop bon compte) ne mérite pas vraiment le titre de « connaissance » ; ce qui favorise l'idée que la connaissance devrait être définie de manière relativement stricte. Sans doute pour l'auteur, la connaissance mérite beaucoup d'efforts, et on peut supposer que des efforts sont nécessaires.

¹³³ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 262.

¹³⁴ PLATON, *Ménon*, 98a.3 ; voir également *Phédon* y6d et *République* 531e, 534b.

¹³⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 262.

¹³⁶ *Ibidem*.

Par ailleurs, Linda Zagzebski estime que « nous devons tenir compte du fait que si les exigences en matière de connaissance sont trop strictes, la connaissance perd de son importance d'une autre manière »¹³⁷. Car pour elle, les gens adaptent automatiquement leur vision à ce qui est réalisable. Du moins, si une chose est considérée comme inaccessible, elle tend à perdre de son importance. Cela ne veut pas dire que la désirabilité et l'importance sont proportionnelles à l'accessibilité ; ce n'est certainement pas le cas. Néanmoins, il est probable qu'à un certain niveau critique d'inaccessibilité, l'objet inaccessible perde son intérêt pour nous.

C'est pourquoi, l'auteure entend redéfinir l'élément normatif de la connaissance, afin de la rendre plus facile à atteindre. Pour l'auteure, la connaissance doit être définie d'une manière relativement rigoureuse, mais qu'elle doit rester quelque chose de raisonnablement accessible. Il s'agit d'une définition contemporaine, mais elle a des racines classiques évidentes.

III.2. Définition de la connaissance

Le but de l'auteur en définissant la connaissance est de donner des conditions nécessaires et suffisantes pour avoir une connaissance qui soient à la fois éclairantes sur le plan théorique et utiles sur le plan pratique. Lorsque Zagzebski dit que qu'une définition doit être éclairante sur le plan théorique, elle veut dire qu'elle doit donner un sens à autant de données que possible et mettre fin à autant de questions sans réponse que possible entre autres les cas de Gettier.

Zagzebski entend proposer une définition qui clarifie et éclaire la nature du *definiendum* (Mot ou phrase défini dans une définition), mais que sa formulation ne soit pas une simple réponse à une attaque. Il s'agit d'une définition qui aurait été plausible même si personne n'avait jamais pensé aux cas de Gettier. L'auteure attend alors donner une définition qui soit immunisée contre les problèmes de Gettier¹³⁸.

Outre le fait d'être éclairante sur le plan théorique, l'auteure a affirmé qu'une définition de la connaissance devait être utile sur le plan pratique. Le rôle de cette définition de la connaissance est de fournir une explication de la manière d'obtenir les connaissances ou, au moins, une explication de la manière de reconnaître quand on les a et quand on ne les a pas¹³⁹.

¹³⁷ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 263.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 264.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 267.

L'auteure commence par passer en revue quelques-unes des caractéristiques qui devraient apparaître dans la définition de la connaissance. La connaissance met le connaisseur en contact cognitif avec la réalité ou le relie cognitivement à la vérité, et ce d'une manière que l'on pourrait qualifier de bonne, de souhaitable ou d'importante.

Le fait d'avoir ou de ne pas avoir une connaissance répond à notre effort, mais il est clair que ce n'est pas uniquement une question d'effort ou de contrôle de la part de celui qui connaît (l'ambivalence sur la question de la responsabilité de nos connaissances).

La manière traditionnelle de définir la connaissance comme une " croyance vraie justifiée " a été attaquée depuis un certain temps, non seulement à cause des contre-exemples de Gettier, mais aussi parce que les épistémologues ont commencé à s'inquiéter du statut du concept de justification

Une série de considérations issues à la fois de l'éthique et de l'épistémologie ont conduits à déplacer le centre d'analyse de la croyance vers les caractéristiques de l'agent, ce qui a conduit à rendre la justification secondaire, dérivée de la vertu intellectuelle. Cela suggère que le concept de vertu intellectuelle effectue la majeure partie du travail normatif dans l'évaluation des processus et des états cognitifs, et qu'il est donc le premier endroit où chercher un moyen de comprendre la nature de la connaissance.

Une différence essentielle entre la connaissance et la justification est que cette dernière est une qualité qui, même dans le meilleur des cas, ne fait que rendre probable la vérité d'une croyance. La justification est une propriété qu'une croyance possède en vertu de son appartenance à un ensemble de croyances d'un certain type. De même, nous disons d'une personne qu'elle est justifiée d'avoir une croyance parce qu'elle possède une propriété qui (entre autres choses) tend à la conduire à des croyances vraies. La connaissance, en revanche, n'est pas essentiellement une question de ressemblance ou de tendance à quelque chose, et nous ne disons pas non plus qu'une personne a une connaissance parce qu'elle a une propriété qui tend vers quelque chose¹⁴⁰. Il ne s'agit pas de nier qu'il existe une composante de la connaissance qui s'apparente à la justification, mais ce qui est crucial pour distinguer les états de connaissance d'autres états épistémiques bons mais moindres, c'est que l'état de connaissance possède une

¹⁴⁰ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 267.

propriété normative que cet état possède en particulier, et pas simplement en tant que membre d'un ensemble d'états d'un certain type¹⁴¹.

En d'autres termes, nous pourrions considérer la différence entre la connaissance et la croyance justifiée comme analogue à la différence entre l'utilitarisme d'acte et l'utilitarisme de règle. Dans l'utilitarisme des règles, un acte est juste parce qu'il suit une règle dont l'application tend à avoir de bonnes conséquences. De même, une croyance peut être justifiée parce qu'elle suit des règles épistémiques dont le respect tend à conduire à la vérité ou parce qu'elle est un exemple de processus fiable de formation de croyances (reliabilisme) ou, selon Zagzebski, parce qu'il s'agit d'une croyance qu'une personne intellectuellement vertueuse pourrait avoir dans ces circonstances. Autrement dit, elle fait partie de la classe de croyances qu'une personne ayant des motivations vertueuses et fiable dans la réalisation de ces motivations pourrait avoir dans des circonstances similaires. Dans le cas de chaque théorie de la croyance justifiée, l'atteinte de la vérité est probable, ou aussi probable que possible dans les circonstances, mais elle n'est pas garantie. Dans l'utilitarisme de l'acte, en revanche, un acte est bon parce qu'il entraîne de bonnes conséquences, non pas en raison d'une caractéristique accidentelle et étrangère à la situation, mais en raison des propriétés de l'acte lui-même. De même, un état de connaissance est un état dans lequel la vérité est atteinte, non pas accidentellement, mais en raison de certaines propriétés de la croyance elle-même. Cette croyance particulière doit réussir à atteindre la vérité grâce à ses propriétés qui lui confèrent une valeur épistémique. Un acte de vertu a été défini comme un acte qui est non seulement vertueusement motivé et fiable, mais qui réussit dans le cas particulier à atteindre le but de la vertu grâce à ces caractéristiques de l'acte. Ainsi, un acte de vertu intellectuelle est non seulement motivé par la vertu particulière et exprime la possession par l'agent de la composante motivationnelle de la vertu, mais il réussit à atteindre à la fois le but immédiat et le but ultime de cette vertu, c'est-à-dire qu'il doit conduire à la vérité en raison de l'opération de la vertu.

Nous avons vu que toutes les vertus intellectuelles découlent de la motivation pour la connaissance et comprennent un objectif interne d'opérer cognitivement d'une manière que l'on estime propice à la connaissance, une manière qui est propre à chaque vertu. Ainsi, l'objectif de l'ouverture d'esprit est d'être réceptif aux nouvelles idées et aux nouveaux arguments, même s'ils sont en conflit avec les siens, afin d'obtenir en fin de compte des connaissances. L'objectif de la rigueur intellectuelle est d'étudier de manière exhaustive les preuves relatives à une

¹⁴¹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 267.

croissance particulière ou à une série de questions afin d'obtenir en fin de compte des connaissances. L'objectif du courage intellectuel est de défendre sa croyance ou une ligne de recherche lorsqu'on a de bonnes raisons d'être convaincu qu'elle est sur la bonne voie, et de répondre sans crainte aux objections des autres afin d'obtenir en fin de compte des connaissances¹⁴². L'acquisition de connaissances peut consister à atteindre davantage de vérités ou à mieux comprendre les vérités auxquelles on croit déjà. Il peut donc s'agir d'un moyen d'accroître soit la qualité de la croyance véritable (contact cognitif avec la réalité), soit la quantité. Chaque vertu intellectuelle a donc une fin qui lui est propre, mais comme chaque vertu intellectuelle découle de la motivation générale, sa fin ultime est la même.

Le concept d'acte de vertu combine tous nos objectifs moraux en un seul concept. L'agent a une motivation vertueuse (disposition à avoir une motivation vertueuse), l'acte est motivé par une telle motivation, l'agent agit de la manière dont une personne vertueuse agirait (probablement) dans les mêmes circonstances, l'agent réussit à provoquer l'état de choses qu'une personne vertueuse désire, et l'agent a le mérite d'avoir provoqué un tel état de choses parce qu'il a été provoqué par l'opération de sa motivation et de ses activités vertueuses.

L'auteure entend définir la connaissance en termes de vertu intellectuelle. Puisque la motivation pour la connaissance consiste en la motivation pour la vérité et d'autres formes de motivation pour le contact cognitif avec la réalité, la définition d'un acte de vertu intellectuelle peut être reformulée sans utiliser le concept de connaissance comme suit : un acte de vertu intellectuelle A est un acte qui découle de la composante motivationnelle de A, est quelque chose qu'une personne ayant la vertu A ferait (probablement) dans les circonstances, réussit à atteindre la fin de la motivation A, et est tel que l'agent acquiert une croyance vraie (contact cognitif avec la réalité) grâce à ces caractéristiques de l'acte. L'auteure interprète le contact cognitif avec la réalité dans un sens suffisamment large pour inclure la compréhension et la certitude.

En effet, la première définition que Zagzebski propose est la suivante : « la connaissance est un état de contact cognitif avec la réalité résultant d'actes de vertu intellectuelle » (Déf. 2)¹⁴³. Alternativement, « la connaissance est un état de croyance véritable résultant d'actes de vertu intellectuelle » (Déf. 2.)¹⁴⁴. Puisque le fait qu'une croyance découle

¹⁴² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 270.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 271.

d'actes de vertu intellectuelle implique qu'elle est vraie, la seconde définition peut être formulée sans redondance comme suit : « la connaissance est un état de croyance résultant d'actes de vertu intellectuelle » (Déf. 3)¹⁴⁵.

Selon l'auteure, la seconde définition suit la convention contemporaine qui consiste à définir la connaissance comme une croyance vraie plus quelque chose d'autre, mais son élément redondant la rend trompeuse¹⁴⁶. La première définition est peut-être préférable car elle ne s'engage pas sur des questions telles que l'objet de la connaissance, la nature de la vérité et l'existence des propositions, qui ne sont pas abordées dans l'ouvrage de Linda Zagzebski sous examen. Elle permet également une interprétation plus large de la connaissance, puisque celle-ci peut inclure un contact cognitif avec des structures de la réalité autres que propositionnelles.

Un acte de vertu morale possède toutes les caractéristiques moralement souhaitables liées à un acte - dans l'acte, dans l'agent et dans la relation entre l'agent et l'acte et ses conséquences. De même, un acte de vertu intellectuelle possède toutes les caractéristiques moralement/épistémiquement souhaitables qu'un acte intellectuel peut avoir, mais, estime l'auteure, notre intérêt principal dans le cas épistémique n'est pas dans l'acte lui-même mais dans l'état produit par l'acte¹⁴⁷.

L'auteure définit la connaissance comme un état qui découle d'actes de vertu intellectuelle en suivant le schéma suivant : X est un état de Y découlant d'actes de vertu morale. Dans la définition de la connaissance, ce qui a la position de Y est le but ultime des vertus intellectuelles, et la connaissance est définie en partie par la manière dont nous y parvenons¹⁴⁸.

III.2.2. Connaissances de haut niveau et de bas niveau

Zagzebski estime que sa définition de la connaissance est assez rigoureuse car elle exige que le connaisseur ait une motivation intellectuellement vertueuse dans la disposition à désirer la vérité, que cette disposition donne lieu à des actes conscients et volontaires dans le processus menant à l'acquisition d'une croyance vraie (ou contact cognitif avec la réalité), et que le connaisseur parvienne à atteindre la vérité par l'opération de cette motivation et de ces

¹⁴⁵ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 271.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibidem.*

actes¹⁴⁹. Pour elle, une telle définition présente un avantage pour le haut niveau de connaissance, mais un inconvénient pour le bas niveau. Nous examinons les deux aspects de la question.

Les avantages de l'intégration : une personne intègre sur le plan cognitif a des attitudes positives d'ordre supérieur à l'égard de son propre caractère intellectuel et de la qualité de ses états épistémiques. Non seulement elle sait, mais elle est en mesure de savoir qu'elle sait. En outre, sa structure de croyances est cohérente et elle est consciente de sa cohérence ; elle a une idée de la valeur relative des différentes vérités ou des différents aspects de la réalité auxquels elle est liée. En bref, elle a un bon caractère intellectuel¹⁵⁰.

La définition de la connaissance de Linda Zagzebski est étroitement liée au fait d'avoir un bon caractère intellectuel. Bien qu'elle n'exige pas que l'on sache que l'on sait P pour savoir P (ce qui est un avantage), elle définit néanmoins la connaissance de telle sorte que le connaisseur est en bonne position pour découvrir qu'il a une connaissance lorsqu'il l'a, ce qui est également un avantage.

De plus, un connaisseur selon sa définition est bien placé pour évaluer la cohérence de sa propre structure de croyance, et tant qu'il possède de multiples vertus intellectuelles, y compris la vertu de *phronesis*, il est également bien placé pour déterminer la valeur relative de ses éléments de connaissance individuels, ainsi que le statut de sa connaissance prise dans son ensemble¹⁵¹. Ce sont là autant d'avantages d'une définition de la connaissance fondée sur la vertu intellectuelle alors que les théories de la connaissance fondées sur les croyances n'associent pas la connaissance à la compréhension et à la sagesse, à l'intégration et à la cohérence cognitives et au caractère intellectuel du connaisseur.

Pour Zagzebski, une définition de la connaissance est donc vertueuse si elle permet une extension naturelle aux définitions de la compréhension, de la sagesse, de l'intégration cognitive et d'autres valeurs épistémiques d'ordre supérieur.

L'auteure a défini un acte de vertu intellectuelle de telle sorte que pour accomplir un tel acte, il n'est pas nécessaire de posséder réellement la vertu en question. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire, pour accomplir un acte de courage intellectuel par exemple, d'avoir

¹⁴⁹ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 278.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

l'habitude bien ancrée que le courage exige. La même remarque peut être faite pour chacune des autres vertus intellectuelles. Les actes de vertu V requièrent la possession de la composante motivationnelle de V et que l'on agisse comme une personne dotée de V agirait ou pourrait agir dans les mêmes circonstances, mais il n'est pas nécessaire que l'agent possède réellement V. Ceci est important car la vertu intellectuelle nécessite probablement un certain temps pour se développer et mûrir chez un agent, et pourtant il est probable que de tels agents puissent avoir des connaissances bien avant d'être pleinement vertueux. Cela conduit naturellement à la question de savoir comment décrire l'état d'un agent qui non seulement satisfait à la définition de la connaissance dans des cas particuliers, mais qui a atteint le point de posséder réellement les différentes vertus intellectuelles. La pleine possession des vertus intellectuelles, par opposition à la simple capacité d'accomplir de temps à autre des actes de vertu intellectuelle, est certainement un état épistémique supérieur¹⁵².

Rappelons que dans la définition d'un acte de vertu, il n'est pas nécessaire que l'agent possède réellement la vertu. Mais il doit être motivé par la vertu, il doit agir comme une personne vertueuse le ferait dans les mêmes circonstances, et il doit réussir grâce à ces caractéristiques de son acte. Ce qui peut lui manquer, c'est l'habitude bien ancrée qui lui permet d'être généralement fiable dans la réalisation de la fin vertueuse. Cette définition permet aux personnes qui ne possèdent pas encore pleinement une vertu, mais qui sont vertueuses en formation, d'accomplir des actes de la vertu en question.

III. 3. Problèmes de Gettier

Zagzebski nous renseigne que les problèmes de Gettier surviennent lorsqu'une croyance vraie justifiée n'est vraie que par hasard. Comme la croyance aurait pu facilement être fausse dans ces cas, on en conclut normalement qu'il ne s'agit pas de cas de connaissance. Il en ressort que « soit la croyance vraie justifiée n'est pas suffisante pour la connaissance, auquel cas la connaissance doit avoir une composante "supplémentaire" en plus de la croyance vraie justifiée, soit la justification doit être repensée pour qu'elle soit suffisante pour la connaissance »¹⁵³.

Pour Zagzebski, étant donné l'hypothèse commune et raisonnable que la relation entre la justification et la vérité est étroite mais pas inviolable, il n'est pas possible pour l'un ou

¹⁵² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 282.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 283.

l'autre mouvement d'éviter les contre-exemples de Gettier. De plus, cela ne fait aucune différence si la composante de la connaissance en plus de la croyance vraie est identifiée comme quelque chose d'autre que la justification, par exemple, le mandat ou le bien-fondé. Zagzebski estime que les problèmes de Gettier sont inéluctables pour pratiquement toutes les analyses de la connaissance qui soutiennent que la connaissance est une croyance vraie plus quelque chose d'autre qui n'implique pas la vérité. Les problèmes de Gettier se posent à la fois pour les notions internalistes et externalistes de la justification. Selon les théories internalistes, les motifs de justification sont accessibles à la conscience du croyant, et les problèmes de Gettier surviennent lorsqu'il n'y a pas de problème avec les aspects accessibles de la situation cognitive, mais qu'il y a un problème dans quelque chose d'inaccessible pour le croyant. Étant donné que la justification ne garantit pas la vérité, il est possible que le lien entre la justification et la vérité soit rompu, mais que ce lien soit rétabli par hasard.

Les théories internalistes ne sont pas les seules à être affligées par les problèmes de Gettier. Considérons comment le problème se pose pour le reliabilisme. Dans ce groupe de théories, un croyant est justifié lorsque sa croyance est formée d'une manière fiable, ou conforme à la vérité, mais il n'y a aucune garantie que les croyances justifiées soient vraies, et une rupture du lien entre un processus de formation de croyance fiable et la vérité est possible. Dans ce cas, même si vous parvenez à trouver la vérité, vous n'avez pas de connaissance.

Pour Zagzebski, les problèmes de Gettier peuvent donc être évités s'il n'existe aucun degré d'indépendance entre la vérité et la justification. Mais comment résoudre les problèmes de Gettier dans une théorie de la vertu ?

La distinction entre la démonstration de la vertu et l'accomplissement d'un acte de vertu peut nous aider à résoudre les cas de type Gettier dans une théorie de la vertu¹⁵⁴. Un acte de vertu est motivé par la vertu, est un acte qu'une personne vertueuse est susceptible de faire dans les circonstances, et mène avec succès aux fins de la vertu en question grâce à l'exploitation de ces caractéristiques de l'acte. La production des biens que la personne vertueuse vise à produire augmente le mérite moral de l'agent, et la production des maux que la personne vertueuse vise à prévenir diminue le mérite de l'agent, en dépit du fait que le niveau de vertu de l'agent peut ne pas être différent de ce qu'il est dans le cas où ses actes sont moralement réussis. Comme nous l'avons dit, c'est parce que le but de la vie morale n'est pas simplement d'être

¹⁵⁴ L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 284.

vertueux, mais de produire les biens que la vertu vise par le biais du type d'actions qui résultent habituellement de la vertu.

Les problèmes de Gettier dans l'épistémologie de la vertu peuvent être résolus par une démarche analogue. Les problèmes de Gettier peuvent être évités si nous utilisons le concept d'acte de vertu intellectuelle. Les actes de vertu intellectuelle sont strictement analogues aux actes de vertu morale. Un acte de vertu morale est moralement juste dans un sens très fort parce qu'il possède toutes les caractéristiques moralement souhaitables d'un acte. Il est motivé par la vertu, c'est ce qu'une personne moralement vertueuse pourrait faire, et le bien externe de la vertu (s'il y en a un) est atteint avec succès par l'opération de ce motif et l'acte auquel il donne lieu. De même, un acte de vertu intellectuelle est justifié ou épistémiquement juste dans un sens très fort. Il est motivé de manière vertueuse, il conduit à une croyance qui est acquise et maintenue de la manière dont une personne intellectuellement vertueuse pourrait le faire, et le bien de la vérité ou du contact cognitif avec la réalité est atteint avec succès grâce à cette motivation et à ce processus. Les vertus intellectuelles, comme les vertus morales telles que la justice ou la compassion, comprennent un objectif partiellement externe. Nous nous intéressons, d'un point de vue éthique, à la réussite, ainsi qu'à la bonté du cœur, et nous sommes particulièrement intéressés par l'existence d'un lien entre ces deux aspects de la valeur éthique. Nous nous intéressons donc aux motifs justes et à l'obtention d'un état de choses juste par le biais de ces motifs, et pour la même raison, nous nous intéressons aux motifs intellectuellement vertueux et à l'obtention d'un contact cognitif avec la réalité par le biais de ces motifs. Nous honorons l'état qui en résulte en l'appelant "connaissance". En d'autres termes, la connaissance est un état de contact cognitif avec la réalité résultant d'actes de vertu intellectuelle. Cette définition de la connaissance est à l'abri des problèmes de Gettier.

Conclusion

Trois éléments entrent en ligne de compte dans ce troisième et dernier chapitre de notre travail. Le premier détermine l'état de connaissance d'une personne dans le cadre d'une épistémologie des vertus.

Le deuxième élément est la distinction entre la connaissance de haut niveau et la connaissance de bas niveau.

Et le troisième élément est la résolution du problème de Gettier par l'approche de l'épistémologie des vertus. Qu'en est-il des limites de l'épistémologie des vertus ?

Il n'existe pas de théorie parfaite en philosophie. Toute théorie est teintée des limites. Pour ce qui est de l'épistémologie des vertus qui entend enrichir notre compréhension de la connaissance et la manière dont elle est acquise, voici quelques-unes :

L'introduction des vertus en épistémologie peut conduire à des interprétations subjectives de ce qui constitue les vertus en épistémologie, ce qui peut amener à un relativisme épistémologique. Pour s'en convaincre, là où Zagzebski voit la vertu comme excellence de l'âme, acquise dans un sens profond et durable, Ernest Sosa voit les sens et autres facultés cognitives¹⁵⁵.

En outre, il est difficile d'évaluer de manière objective les vertus intellectuelles de prudence épistémique, de persévérance intellectuelle ou de rigueur logique chez un individu ou communauté épistémique.

En fin, les individus peuvent être enclins à favoriser certaines vertus au détriment des autres en fonction de leurs propres préférences ou affiliations.

¹⁵⁵ J. DUTANT et P. ENGEL (Dir.), *Philosophie de la connaissance : croyance, connaissance, justification*. Paris, J.Vrin, 2005, p. 391.

CONCLUSION GENERALE

Au moment où l'épistémologie contemporaine se questionne sur : « nos croyances doivent-elles être justifiées pour être légitimes ? »¹⁵⁶, avec l'épistémologie des vertus, nous posons la question de savoir si et en quoi, notre vie intellectuelle est bonne ou mauvaise. Cette épistémologie pensée comme une éthique intellectuelle, est considérée comme une partie de la morale¹⁵⁷, celle qui concerne notre vie intellectuelle¹⁵⁸.

Dans ce sens, l'épistémologie des vertus est une épistémologie faisant grand cas des vertus ; et non que l'épistémologie porte sur les vertus. Il s'agit de penser notre vie intellectuelle comme manifestant des vertus, et des vices. Cette épistémologie montre que la vie intellectuelle n'est pas seulement affaire de normes (règles, principes), mais de valeurs (vertus, préférences, attraction, amour même, sagesse)¹⁵⁹.

Sans ambages, Zagzebski a soutenu que l'épistémologie a toujours recouru à la morale. Ce recourt se constate déjà par rapport à son usage du vocabulaire moral : louer, blâmer, être coupable, être justifié, devoir, avoir le droit, avoir de bonnes ou mauvaises raisons. Pour l'auteure, le recourt à un tel vocabulaire n'est pas accidentel mais correspond aux théories morales existantes, soit conséquentialistes ou déontologistes. Cette argumentation se trouve exposée dans le premier chapitre où l'auteur marque sa préférence pour la théorie morale basée sur les vertus à partir de laquelle elle attend fonder l'épistémologie.

Selon elle, avec une telle approche, nous sortirons des problèmes insolubles occasionnés par la notion de la justification, la négligence des valeurs épistémiques de compréhension et de sagesse ainsi que la séparation entre croire et ressentir. C'est pour autant dire que la meilleure éthique intellectuelle est celle des vertus et non des obligations. Dans ce contexte, dans notre vie intellectuelle, c'est ce qu'il est bon d'être qui importe, plutôt que ce qu'il faut faire¹⁶⁰. Or, les vertus, intellectuelles et morales, sont des manières pour une personne d'être ce qu'elle est, un être rationnel. La vie intellectuelle n'est bonne que par notre attirance

¹⁵⁶ R. POUIVET, *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*. Paris, J.Vrin, 2020, p. 11.

¹⁵⁷ Dans *Les vices du savoir*, Pascal Engel présente une position inclusive montrant que l'épistémologie faisait partie de l'éthique, ou en était un sous-domaine. Pour lui, « nos évaluations épistémiques sont toujours, au moins partiellement, des évaluations éthiques » (P. ENGEL, *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*. Marseille, Argone, 2019, p. 37).

¹⁵⁸ R. POUIVET, *op.cit.*, p.12.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 15.

pour les biens épistémiques, la vérité, la connaissance, la rationalité. Nous devons être attirés, et donc aimer, ce qui a la plus grande valeur. Notre vie intellectuelle n'est bonne que par amour bien ordonné »¹⁶¹.

De manière plus succincte, le premier chapitre a étudié l'utilisation de la théorie éthique en épistémologie, a montré les avantages d'une théorie de la vertu pure et a distingué cette approche de celle typiquement utilisée dans l'épistémologie contemporaine et d'autres formes d'"épistémologie de la vertu"¹⁶².

C'est dans le second chapitre destiné à l'analyse de la nature de la vertu que Zagzebski met en évidence les composantes motivationnelles et de succès pour la connaissance. Avant d'en arriver là, Zagzebski prend le soin de développer une théorie de la vertu et du vice suffisamment large pour traiter l'évaluation épistémique aussi bien que morale. Cinq traits caractérisent le concept de vertu, à savoir :

- La vertu est une excellence acquise dans un sens profond et durable,
- La vertu s'acquiert par un processus qui implique une certaine quantité de temps et de travail de la part de l'agent,
- La vertu est bien plus qu'une compétence,
- La vertu a une composante de motivation,
- La vertu est un terme de réussite.

Nous avons vu que la motivation pour la connaissance est le constituant le plus fondamental de toute vertu intellectuelle, et que chaque vertu intellectuelle est construite de manière à mener régulièrement à sa fin, qui est d'atteindre la connaissance.

Les vertus intellectuelles et morales faisant partie d'un grand ensemble, elles se distinguent à partir de la composante motivationnelle qui est pour la vertu intellectuelle la connaissance alors que pour la vertu morale le bien.

Dans le troisième et dernier chapitre, il a été question de situer le concept de connaissance dans le domaine de l'éthique avant de s'atteler à la définition de la connaissance de l'auteur, dépassant les problèmes de Gettier. Ce chapitre prend en considération le

¹⁶¹ R. POUIVET, *op.cit.*, p. 15.

¹⁶² L. ZAGZEBSKI, *op.cit.*, p. 259.

développement précédent pour tirer de conclusions sur la notion même de "connaissance" dans le cadre de l'épistémologie des vertus. L'acquisition et/ou la production de la connaissance a quelque chose à avoir avec l'exercice d'une ou plusieurs vertus¹⁶³ telles que l'ouverture d'esprit, la curiosité intellectuelle, la persévérance, l'esprit critique, l'originalité dans la pensée, l'autonomie, la rigueur intellectuelle, la prudence, etc.

Dans ce cadre, la connaissance n'est pas un ensemble des propositions justifiées et vérifiées émanant d'un sujet connaissant, mais plutôt de la vertu adéquate. Connaître, c'est ainsi exercer une vertu. Il y a donc une relation étroite entre la qualité de la connaissance et les qualités du sujet qui l'acquiert ou la produit.

Nos prochaines recherches s'inscrivent dans le cadre de la continuation de cette thématique : cette fois-ci, l'épistémologie des vertus n'est pas seulement vue comme une théorie de la connaissance mais aussi et surtout comme une théorie de l'apprentissage dans un contexte sociétal marqué par les innovations technologiques. Nous nous proposons d'étudier les enjeux épistémiques et pédagogiques des intelligences artificielles génératives pour l'éducation, puis plaider pour une approche d'éducation axée sur les vertus intellectuelles.

¹⁶³ J. DUTANT et P. ENGEL (Dir.), *op.cit.*, p. 391.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*. Tr. fr. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.
- BONJOUR, L., *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- CODE, L., *Epistemic Responsibility*. Honover, N.H.: University Press of New England for Brown University Press, 1987.
- DUTANT J. et ENGEL P. (Dir.), *Philosophie de la connaissance : croyance, connaissance, justification*. Paris, J.Vrin, 2005.
- G. RYLE, *The concept of mind*. London, Hutchinson, 1949.
- HOBBS, T., *Léviathan. Traité de la nature de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*. Trad. Fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- HUME, D., *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. J.B. Schneewind, Indianapolis, Hackett Publishing, 1983.
- WALLACE, J. D., *Virtues and vices*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- DEWEY, J., *Comment nous pensons*. Trad. Ovide Decroly, Paris, Les Empêcheurs de penser rond, 2004.
- KVANVIG, J., *The intellectual virtues and the life of the mind*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1992.
- MACLNTYRE, A., *After virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- MAYO, B., *Ethics and the moral life*, London, Macmillan; New York, St. Martin's Press, 1958.
- MONTMARQUET, J., *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Lanham, Md.: Rowman et Littlefield, 1993.
- NEWMAN, J. H., *An essay in aid of a Grammar of assent*. Introduction by N. Lash, Notre dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- NUSSBAUM, M.C., *La connaissance de l'amour : essais sur la philosophie et la littérature*. Tr. Fr. S. Chavel, Paris, Cerf, 2010.
- PETRI, H. L., *Motivation: Theory, research, and applications*. California, Pacific Grove, 1991.
- PLATON, *Ménon*. Tr. fr. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- PLATON, *Phédon*. Tr. fr. M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- PLATON, *République*. Tr. fr. G. Leroux, Paris, GF- Flammarion, 2016.
- R. POUIVET, *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*. Paris, J.Vrin, 2020.
- SHER, G., (1992)
- SOSA, E., *Knowledge in perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- SPINOZA, B., *Ethique*. Trad. R. Misrahi, Paris, Puf, 1990.
- TILES M. et TILES, J., *An introduction to historical epistemology*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1993.
- VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, New York, Humanities Press, 1963
- VON WRIGHT, G.H., *The varieties of goodness*. New York, Humanities Press, 1963.
- WAINWRIGHT, W.J., *Reason and the heart: A prolegomenon to a critique of passionate reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- WISDO, D., *The life of irony and the ethics of belief*. Albany, State University of New York Press, 1993.
- ZAGZEBSKI, L., *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Articles

- ANSCOMBE, G.E.M., "Modern moral philosophy" dans *Philosophy* 33 (Jan.), 1958, 1-19.
- SOSA, E., "The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the Theory of Knowledge" dans *Studies in Epistemology*. Midwest Studies in Philosophy, vol. 5. Notre dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1980.
- FELDMAN R. et CON, E., "Evidentialism", dans *Philosophical studies* 48: 15-34, 1985.
- FIRTH, R., "Are Epistemic concepts reducible to ethical concepts?" dans *Values and morals*, ed. A.I. Goldman and J. Kim, Dordrecht: D. Reidel, 1978.
- J. BENSON, "Who is the autonomous man?" dans Kruschwitz and Roberts, 1987.
- KORNBLITH, H., "Justified belief and epistemically responsible action" dans *Philosophical review* 92, 33-48, Janv. 1983.
- FOOT, P., "Virtues and vices" dans *Virtues and Vices and other essays in moral philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
- PLANTINGA, A., "Positive epistemic status and proper function" dans *Philosophy* 4 *Perspectives*, vol.2, *Epistemology*, ed. James Tomberlin. Atascadero, Calif.: Ridgeview Press, 1988.
- SLOTE, M., « Virtue ethics and democratic values » dans *Journal of social philosophy* 24, n°2; 5-37, 1993.
- SOSA, E., "Knowledge and Intellectual virtue". *Monist* 68, n°2, 226-45, Avril 1985.
- TRIANOSKY, G., "Virtue, action, and the good life: towards a theory of the virtues" dans *Pacific philosophical quarterly* 68, n°2 (Juin): 124-147, 1987.
- GRECO, J., "Virtue epistemology" dans Dancy and Sosa, *A companion to epistemology*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.
- STOCKER, M., "The Schizophrenia of modern ethical theories" dans *Journal of Philosophy* 73, n°14 (12 Aug.): 453-66, 1976 et L.A. BLUM, *Friendship, altruism and morality*. London, Routledge et Kegan Paul, 1980.

TABLE DES MATIERES

Epigraphe.....	I
Dédicace.....	II
Remerciements.....	III
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
Problématique	5
Intérêt et choix du sujet.....	6
Méthodes	6
Limites et subdivision du travail	7
CHAPITRE PREMIER :	8
POURQUOI CENTRER L'ÉPISTEMOLOGIE SUR LES VERTUS ?	8
Introduction	8
I.1. L'utilisation de la théorie morale en épistémologie	8
I.2. Quelques avantages des théories fondées sur la vertu.....	15
I.3. Les raisons de fonder l'épistémologie sur les vertus intellectuelles.....	23
I.3.1. Le problème lié à la notion de la justification	23
I.3.2. La négligence de l'intelligence et de la sagesse.....	24
I.3.3. Les relations entre croire et ressentir	25
Conclusion	26
CHAPITRE DEUXIEME :	27
L'ANALYSE DE LA NATURE DE LA VERTU	27
Introduction	27
II.1. Les types de théorie de la vertu	28
II.2. La nature d'une vertu	30
II.2.1. Les nombreuses notions de vertu	30
II.2.2. Rapport entre la vertu et les autres aspects.....	31
II.3. Présentation générale d'une vertu.....	40
II.3.1. Les caractéristiques de la vertu	40
II.3.2. Vertus intellectuelles et morales.....	42
II.3.3. Les deux composantes des vertus intellectuelles	45
Conclusion	50
CHAPITRE TROISIEME :	51
LES FONDEMENTS ETHIQUES DE LA CONNAISSANCE	51
Introduction	51
III.1. Comment définir la connaissance ?	51
III.2. Définition de la connaissance	54
III.2.2. Connaissances de haut niveau et de bas niveau	58
III. 3. Problèmes de Gettier.....	60
Conclusion	62
CONCLUSION GENERALE.....	64
BIBLIOGRAPHIE	67
TABLE DES MATIERES	69