

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction de la publication tiennent à remercier cordialement leurs partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM).**
- **Le département de philosophie de l'Université de Montréal.**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ).**
- **Le Fonds d'Investissement des Cycles Supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM).**



Les Cahiers d'Ithaque

www.revueithaque.org/cahiers

Département de philosophie

revue.ithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISSN 1703-1001

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2013).

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada (2013).

Les textes de ce recueil sont publiés sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Caïus du livre inc. (Montréal).

Pour citer cet ouvrage :

É. Litalien et al. (dir.), *Peut-on tirer une éthique de l'observation de la nature ?*, Montréal, Les Cahiers d'Ithaque, 2013.

Peut-on tirer une éthique de l'observation de la nature ?

Sous la direction de :

Éliot Litalien

Cléa Benoliel

Simon-Pierre Chevarie-Cossette

Emmanuelle Gauthier-Lamer

Thiago Hutter

Thomas Mekhaël

Louis Sagnières

Comité de lecture :

L'équipe des Cahiers d'Ithaque et le comité de direction de la publication tiennent à remercier les professeurs et doctorants qui ont accepté de former, de manière anonyme, son comité de lecture.

Mise en page :

Arthur Lacomme

Correction :

Léa Derome

Marie-Claire Litalien

Olivier Massé

Joannie Roberge

Table des matières

- 1** Introduction
Simon-Pierre Chevarie-Cossette et Éliot Litalien
- 7** La neutralité axiologique, une exigence épistémologique ou éthique ?
Marc-Kevin Daoust
- 25** L'expressivisme moral : une conclusion de la critique darwinienne de Sharon Street ?
David Rocheleau-Houle
- 43** L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature : sont-ils nécessairement fallacieux ?
Antoine C.-Dussault
- 77** L'argumentation fallacieuse de Spencer : une étude du sophisme naturaliste selon Hume, Moore et Frankena
Thiago Hutter
- 91** La notion de chaos dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* : un art de vivre à l'unisson avec le devenir cosmique
Marion Avarguès
- 103** Deux formes de naturalisme antique : la nature comme fondement d'éthiques contradictoires
Simon-Pierre Chevarie-Cossette
- 113** La béatitude selon Maître Eckhart : exposition d'une négation de la nature
Pierre-Luc Desjardins
- 129** La critique de la normativité dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit*
Jeanne Allard

Introduction

Simon-Pierre Chevarie-Cossette et Éliot Litalien

Les textes réunis dans ce recueil posent une question lourde de tradition – sa réponse permet de séparer Socrate des philosophes présocratiques – : quelle aide l’observation de la nature nous apporte-t-elle pour la construction d’une éthique ou, plus fondamentalement, pour la construction d’un discours normatif ? Le terme « construction » n’est pas anodin puisque la diversité des éthiques qu’ont proposées les différents auteurs « naturalistes » dans l’histoire de la philosophie semble témoigner du fait qu’il y a plusieurs façons de mener l’observation de la nature et que cette dernière peut être définie de toutes sortes de manières. Cela ne fait pas d’emblée de l’entreprise de l’observation de la nature une entreprise inutile pour le discours éthique : l’arrimage des théories de la justice ou du bien à la réalité en augmente bien souvent la portée, sinon la qualité. Il reste à savoir dans quelle mesure elle peut influencer notre manière de penser le discours prescriptif ; dans quelle mesure également elle permet de corroborer certaines de nos intuitions éthiques.

Le colloque à l’origine de cette publication – qui en portait le nom et qui a eu lieu au département de philosophie de l’Université de Montréal les 28 et 29 mars 2013 – a été l’occasion pour plusieurs panélistes d’apporter des réponses originales ou celles de plusieurs philosophes à cette question, qu’il s’agisse de penseurs antiques, comme Zhuangzi, Calliclès ou Diogène ou de penseurs contemporains comme Sharon Street ou J. B. Callicott. Les présentations et les échanges qui les ont suivis ont démontré deux choses : d’abord, la question du naturalisme est bel et bien présente dans toutes les époques et sur tous les continents ; ensuite, tenter d’y répondre aujourd’hui constitue un exercice d’une difficulté marquée. Il ne fait aucun doute qu’il faut pourtant s’y attarder, ne serait-ce qu’en vertu de la place croissante des sciences naturelles dans la recherche universitaire et dans la popularisation de plusieurs formes de scientismes. Le philosophe aujourd’hui ne peut plus, lorsqu’on lui demande s’il n’est pas dépassé par la science, répondre simplement

qu'il se penche sur des questions différentes. Que ce soit par la place croissante de la physique quantique dans le débat sur la liberté, que ce soit par l'impact encore actuel qu'entraîne une réflexion sur l'évolution sur la nature humaine et sur la contingence, la philosophie est décidément transformée par l'observation de la nature et il s'agit de savoir si cela est pour le mieux !

L'organisation du colloque s'est faite en fonction d'un regroupement thématique – plutôt lâche ou, du moins, accommodant – des présentations que nous avons essayé de conserver dans l'organisation des textes de cette publication. Le premier texte du recueil, celui de Marc-Kevin Daoust, se penche sur la question épineuse, et qui semble ouvrir naturellement sur celle, plus générale, du rapport entre nature et éthique, du rapport entre le chercheur et les jugements normatifs qu'il peut porter sur l'objet de son travail ou sur son travail même. Dans son analyse du concept wébérien de neutralité axiologique, l'auteur montre que, malgré le fait que cette notion a souvent été interprétée comme signifiant que le descriptif et le normatif doivent s'exclure mutuellement ou être étanches l'un par rapport à l'autre, la signification qui doit lui être effectivement donnée ne relève pas d'une exigence épistémologique, ce qui nierait le rapport entre « nature » et normativité, mais d'une prise de position éthique du chercheur ou du professeur dans son rapport à ses étudiants. Si la question soulevée dans ce premier texte est fondamentale, c'est tout autant le cas de celle traitée par David Rocheleau-Houle dans sa contribution à ce recueil. Nous quittons toutefois le champ de l'épistémologie pour plonger dans celui, tout aussi primordial, de la métaéthique. L'auteur y aborde la question du rapport entre nature et éthique en arguant que le réalisme moral doit être rejeté au profit d'une conception morale antiréaliste comme celle portée par Sharon Street. Plus précisément, il soutient que la critique darwinienne de la théorie de Street permet de conclure que l'expressivisme moral est la position métaéthique la plus intéressante.

Les deux textes suivants traitent tous deux du rapport entre nature et normativité en abordant la notion de sophisme naturaliste. Dans sa contribution, Antoine C.-Dussault montre que les accusations de sophisme naturaliste à l'endroit de l'écocentrisme (une éthique naturaliste) sont infondées. L'auteur ne se contente pas de s'attaquer à cette objection, mais démontre également qu'un autre type

d'objection à l'écocentrisme souvent invoqué, l'objection des maux naturels, ne tient pas davantage la route. Cette analyse permet à l'auteur de conclure que dans le cas de l'écocentrisme, il semble tout à fait possible de « tirer une éthique de l'observation de la nature » sans tomber dans certains pièges qui mineraient la crédibilité d'une telle théorie éthique. Cependant, Antoine C.-Dussault ne conclut pas, péremptoirement, que l'écocentrisme évite toutes les critiques, mais plutôt que certaines critiques qui lui sont souvent adressées n'ont pas lieu d'être. De façon similaire, le but de Thiago Hutter dans le chapitre qu'il a écrit pour ce recueil est de montrer que les reproches, fondés sur la notion de sophisme naturaliste, adressés à Herbert Spencer ne sont pas toujours consistants. Ainsi, l'auteur démontre que si les écrits de jeunesse de Spencer étaient effectivement taxables de ce défaut, ses écrits plus tardifs, grandement influencés par la théorie évolutionniste de Darwin, ne commettent pas la même erreur. Il semble donc encore une fois légitime de conclure qu'il est possible de « tirer une éthique de l'observation de la nature » sans user de formes sophistiquées fallacieuses. Évidemment, cela ne signifie pas que l'appel à la nature dans le fondement d'une éthique, qu'elle soit celle de l'écocentrisme ou celle de Spencer, ne puisse poser problème. Toutefois, ces deux textes montrent que les accusations de ce type les plus fréquentes sont loin d'être aussi solides qu'elles en ont l'air de prime abord.

Les quatre derniers textes du recueil traitent la question du rapport entre la « nature » et l'éthique ou la normativité à partir d'un corpus historique particulier. Ainsi, le texte de Marion Avarguès a pour objectif d'exposer le lien qui existe entre la nature et l'art de vivre – une philosophie, donc – que soutient le *Zhuangzi*, œuvre chinoise millénaire. Pour le *Zhuangzi*, la seule manière de s'assurer la possibilité de l'exercice d'une liberté absolue, mais aussi d'une certaine forme de joie de vivre, est de s'harmoniser au chaos cosmique, c'est-à-dire de se « conformer » ou de s'accorder à sa nature. De son côté, Simon-Pierre Chevarie-Cossette s'attache à comparer les éthiques de Calliclès et de Diogène, penseurs à peu près contemporains du *Zhuangzi*, pour en conclure que, malgré leurs divergences importantes – l'un prône l'hédonisme et la domination, l'autre l'anti-hédonisme et l'adaptation –, les éthiques de ces deux penseurs de la Grèce antique trouvent leur fondement dans un

naturalisme en opposition radicale à l'antinaturalisme de Socrate. L'auteur montre ainsi que, bien que les figures les plus emblématiques de la philosophie grecque, Socrate, et Platon qui le met en scène, aient rejeté cette possibilité, la pensée grecque a donné naissance à des éthiques « tirées de l'observation de la nature ». Cependant, la question de savoir comment il est possible de tirer des éthiques aussi divergentes que celles de Calliclès et de Diogène de l'observation de la « même » nature reste ici entière. Le texte de Pierre-Luc Desjardins nous fait faire un saut considérable – plus d'un millénaire – dans le temps : il nous invite à entrer dans la pensée de Maître Eckhart, théologien allemand du XIII^e siècle. Bien plus qu'un changement d'époque, l'exposition de la pensée de Maître Eckhart représente un changement de paradigme philosophique. La conception de la nature véhiculée par le théologien, et que l'auteur fait ressortir, s'oppose assez radicalement à celle qui semble être à l'œuvre dans les pensées de Calliclès et de Diogène, mais aussi du *Zhuangzi*. Dans sa contribution, Pierre-Luc Desjardins montre que l'éthique eckhartienne se fonde, suivant en cela la tradition augustinienne et néoplatonicienne, sur le détachement de l'homme d'avec le monde créé puisque ce n'est que dans l'union immédiate avec Dieu que l'âme humaine trouve sa fin. Si la position de Maître Eckhart semble en opposition frontale avec toute forme de naturalisme, l'auteur soutient toutefois que cela ne signifie pas que l'éthique eckhartienne n'est pas « tirée » de la nature : elle se fonde en effet sur la nature « spirituelle » de l'homme, nature qui cohabite avec celle appartenant au monde créé dont elle doit se détacher. Le texte de Jeanne Allard, qui clôt ce panorama historique du rapport entre nature et éthique, et qui clôt également le recueil, s'intéresse à une pensée encore plus récente, soit celle de G. W. F. Hegel. D'une certaine manière, cette contribution revient, mais d'une manière bien différente, sur les termes du débat posés par celle, la première du recueil, de Marc-Kevin Daoust : elle s'intéresse au lien qui doit exister entre l'*être* et le *devoir-être*. L'auteure montre que la critique hégélienne du *devoir-être* n'a pas un sens général, mais ne s'applique que dans un contexte particulier. Plus précisément, elle défend deux thèses quant à la compréhension de la critique de la normativité chez Hegel : la critique du *devoir-être* dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit* ne s'applique qu'à la réflexion spéculative concernant l'État et cette critique ne peut être considérée

comme directement correspondante aux thèses soulevées par Hegel dans son exposition des deux sens du concept de *Sollen* dans la *Science de la logique*. Encore ici, il semble donc possible de conclure que le rapport conflictuel qui apparaît entre les notions de « nature » et de « normativité » est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord.

C'est avec fierté que nous publions les articles, tous soumis à une révision scientifique à l'aveugle, issus du colloque « Peut-on tirer une éthique de la nature ? », qui démontrent la complexité, certes, mais surtout la portée conceptuelle et historique de la question à l'origine de ces réflexions. Nous espérons que vous trouverez à la fois des perspectives nouvelles sur la question, mais aussi des réflexions qui vous paraîtront conformes à vos intuitions.

La neutralité axiologique, une exigence épistémologique ou éthique ?

Marc-Kevin Daoust*

Résumé

L'objectif de cette conférence est de comprendre la neutralité axiologique non pas comme une exigence épistémologique, mais plutôt comme un idéal éducationnel. Max Weber propose une science basée sur la description factuelle, de laquelle on exclut la formulation de jugements de valeur. Or, il faut démontrer pourquoi il est préférable de séparer les jugements descriptifs des jugements évaluatifs. L'objectif de Weber est de préserver l'autonomie intellectuelle des étudiants. Pour Weber, la classe et l'académie en général sont des lieux politiques. Ces rapports au sein de la classe sont nécessaires pour transmettre des connaissances, des méthodes et le goût de l'autonomie intellectuelle. Or, il serait contraire au principe d'autonomie de laisser le professeur influencer et convaincre ses étudiants, de façon partisane, d'adhérer à certaines thèses normatives. Weber propose ainsi un mécanisme pour éviter que le professeur n'influence ses étudiants de manière illégitime.

De nombreux chercheurs en sciences sociales prennent leurs distances par rapport à la neutralité axiologique – ou plus précisément de la neutralité éthique – et mènent plutôt des travaux à caractère prescriptif. Par exemple, des politologues publient des recherches dont l'objectif avoué est de renforcer le sentiment de confiance au sein de la population, d'assurer une plus grande efficacité des institutions publiques ou, tout simplement, de permettre une société plus juste¹. « It is entirely unproblematic for [political scientists] researchers to influence and participate in the political discussion of the design of government² ». Ingénierie sociale, designs

* L'auteur est candidat à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Gerring, J. et J. Yesnowitz (2006), « A normative turn in political science ? », p. 104-107.

² Rothstein, B. (2005), *Social Traps and the Problem of Trust*, p. 204.

institutionnels, études de cas prescriptives, évaluations de programme, les recherches aux conclusions prescriptives abondent. Mais quel critère ces auteurs violent-ils au juste, et sur quelle base ? Mener une recherche au caractère prescriptif implique-t-il forcément de ne pas respecter un certain « devoir de réserve » ?

L'objectif de cette conférence est de clarifier et de schématiser ce qu'est la neutralité axiologique, en proposant une lecture critique de l'argumentaire proposé par Max Weber. L'auteur propose une science basée sur la description factuelle, de laquelle on exclut la formulation de jugements de valeur. Pour Weber, les faits ne doivent pas varier en fonction de nos convictions morales, de nos croyances, ou de tout autre facteur culturel. Le fait qu'il existe une distinction entre les faits et les valeurs nous permet de séparer ces deux niveaux de discours.

S'il est établi qu'il *existe* une distinction entre ces deux niveaux de discours, il reste à savoir pourquoi il est *préférable* de séparer les jugements descriptifs des jugements évaluatifs. Ultimement, l'objectif de Weber est de préserver l'autonomie intellectuelle des étudiants. Pour Weber, la classe et l'académie en général sont des lieux politiques. L'université correspond en quelque sorte à une aristocratie, où les professeurs forment une élite ayant une forte autorité morale et fonctionnelle sur leurs étudiants. Dans l'aristocratie universitaire, la classe est le lieu politique privilégié du professeur : en outre, il y contrôle le message, les interventions, détient une tribune privilégiée et détermine les modalités d'évaluation.

Ces rapports au sein de la classe sont nécessaires pour transmettre des connaissances, des méthodes et le goût de l'autonomie intellectuelle. Or, il serait contraire au principe d'autonomie de laisser le professeur influencer et convaincre ses étudiants, de façon partisane, d'adhérer à certaines thèses normatives. Weber propose ainsi un mécanisme pour éviter que le professeur n'influence ses étudiants de manière illégitime. En ce sens, il faut comprendre la neutralité axiologique non pas comme une exigence épistémologique, mais plutôt comme un idéal éducationnel.

1. Weber et le contexte institutionnel allemand

Les travaux de Weber sur l'objectivité des sciences sociales prennent place dans un contexte social crucial. Weber répond en

quelque sorte à Schmoller et l'école historique allemande quant aux controverses du Methodenstreit et de la « Question sociale³ ». L'école historique allemande vise à offrir une explication culturelle et sociale de l'économie nationale, notamment par comparaison avec d'autres États. En particulier, on y déduit des orientations éthiques en analysant les caractéristiques historiques des institutions allemandes⁴. Ainsi, une politique publique est souhaitable si ses effets sont cohérents avec l'évolution historique des institutions nationales. Pour Schmoller, le discours normatif doit tenir compte des traits distinctifs propres aux institutions allemandes, et non simplement calquer une théorie sociale ou économique abstraite.

Tout comme Schmoller, Weber porte un grand intérêt aux questions touchant le développement socio-historique de l'économie. Toutefois, aux yeux de Weber, Schmoller néglige la distinction entre l'économie historique et normative. « [Schmoller] derived ideals from its subject matter and produced concrete norms by applying general ethical imperatives⁵ ». Il est vrai que les travaux de l'école historique allemande consistent en un mélange de descriptions sur les origines et le développement des institutions, ainsi que de jugements normatifs sur ces mêmes institutions. Bien sûr, on peut motiver une recherche parce qu'elle donnera des résultats fructueux en vue d'une analyse normative. Ce que Weber n'apprécie pas, c'est que l'on juxtapose deux niveaux d'analyse hétérogènes. Mélanger faits et valeurs constitue, comme le fait Schmoller, un obstacle à la clarté du discours scientifique⁶.

C'est face à l'école historique allemande et son discours normatif que Weber développe une théorie de la neutralité axiologique. Alors, pour quelles raisons devrions-nous rejeter l'approche à la fois descriptive et normative de l'école historique allemande ? Avant

³ Yamawaki, N. (2007), « Rethinking Weber's Ideal-Types of Development, Politics, and Scientific Knowledge », p. 207.

⁴ Hennis, W. (1994), « The Meaning of "Wertfreiheit" on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate" », p. 124 ; Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, p. 133.

⁵ Yamawaki, N. (2007), *Rethinking Weber's Ideal-Types of Development, Politics, and Scientific Knowledge*, p. 207.

⁶ *Ibid.*, p. 208.

d'exposer les raisons à l'origine de la neutralité axiologique, il y a lieu de préciser le sens de cette neutralité chez Max Weber.

2. La neutralité axiologique : portée et limites du critère

Que signifie le fait d'éviter la formulation de jugements de valeur dans les résultats de recherche ? D'abord, il y a un sens faible quant à ce que signifie *minimalement* la neutralité axiologique. Pour Weber, le chercheur ne peut pas fausser ses données, modifier ses résultats de recherche pour accommoder ses propres idéaux normatifs⁷. « [O]ne does not prejudice the outcome of inquiry before the results are in⁸ ».

Le critère proposé par Weber va toutefois beaucoup plus loin. La neutralité axiologique interdit l'enseignement, sur la base de travaux de recherche, des jugements de valeur. Pour Weber, le chercheur doit s'en tenir à une description des faits et éviter les jugements évaluatifs⁹. L'effet immédiat de la neutralité axiologique est d'exiger du chercheur qu'il agisse comme s'il était sceptique ou apolitique, distant face à toute thèse normative¹⁰. « If we take the sphere of scientific inquiry as our focal point, the first of these asymmetrical demands emphasizes the possibilities of scientific activity, when it is conducted without being disturbed by practical value judgments¹¹ ».

La neutralité axiologique ne concerne pas les débats publics. Le lieu où s'exprime le professeur est donc très important. L'exigence de neutralité de Weber concerne uniquement le domaine académique, en l'occurrence l'enseignement et la recherche¹². Dans les lieux politiques où les intervenants peuvent exprimer librement leur pensée à un public large, les chercheurs peuvent jouer un rôle important. Le professeur doit s'abstenir de toute évaluation normative en classe,

⁷ Bowen, D. R. (1977), « Objectivity as a Normative Standard », p. 201.

⁸ *Ibid.*, p. 205.

⁹ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 494-498.

¹⁰ Miller, R. (1979), « Reason and Commitment in the Social Sciences », p. 242.

¹¹ Bruun, H. H. (2007), *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, p. 75.

¹² McCarthy, G. (2001), *Objectivity and the Silence of Reason : Weber, Habermas and the Methodological Disputes in German Sociology*, p. 148 ; Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 478.

mais sur la « place publique », il peut intervenir et alimenter le débat. « Il [Weber] souligne tout d'abord [...] que cette interprétation de la "vertu" professorale présuppose un cadre institutionnel bien précis. C'est du cours magistral qu'il est question¹³ ».

Le spécialiste établit ce qui est possible par rapport à ce qui est impossible, les répercussions d'une action ou ce qui est nécessaire à une action. Ces éléments sont cruciaux pour mener une discussion politique collective éclairée. Invoquer le devoir de neutralité pour assigner les professeurs à résidence pendant des mouvements sociaux, c'est faire une erreur interprétative importante de ce qu'est la neutralité axiologique. « Weber is not recommending that people should suppress their own value-commitments [...]. Weber sometimes ridicules such recommendations as bureaucratic and inhuman¹⁴ ».

La neutralité axiologique exige du chercheur qu'il n'impose pas ses valeurs à ses étudiants ou dans ses travaux scientifiques. Weber n'exclut toutefois pas une forme de rapport aux valeurs comme l'impératif hypothétique. L'impératif hypothétique est un principe lié à la rationalité instrumentale, une recommandation faite en vue d'un objectif défini. Son caractère hypothétique ne suppose toutefois pas qu'on doive atteindre l'objectif en question. Supposons que, pour atteindre l'objectif Y, on doive nécessairement adopter la politique X. Le professeur peut alors souligner le lien de nécessité entre un objectif et la politique publique qui lui correspond¹⁵.

La différence entre discours normatif et impératifs hypothétiques peut paraître subtile, et c'est pourquoi nous verrons plus loin les arguments nous permettant de différencier ces deux énoncés. Quels sont les arguments en faveur de la neutralité axiologique ? Pour soutenir cette dernière, nous pouvons concevoir un argument épistémologique, lié aux conditions de validité de la science, ainsi qu'un argument éthique, lié à la notion d'autonomie dans le milieu universitaire.

¹³ Colliot-Thélène, C. (2003), « Préface », p. 33.

¹⁴ Miller, R. (1979), *Reason and Commitment in the Social Sciences*, p. 256.

¹⁵ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 478.

3. L'argument épistémologique

Par argument épistémologique, on fait référence à l'argument basé sur la distinction entre les faits et les valeurs chez Weber. Étant donné que les jugements évaluatifs et les jugements factuels sont hétérogènes quant à leurs conditions de validité, Weber en conclut que l'entrelacement des faits et des valeurs mène à un discours confus.

3.1. *La distinction fait/valeur*

Pour soutenir la neutralité axiologique, Weber souligne d'abord qu'il existe une distinction entre les jugements factuels et les jugements évaluatifs. Weber souligne que les conditions pour déterminer la validité d'un jugement de fait ne sont pas les mêmes que pour déterminer la validité d'un jugement évaluatif¹⁶. Par exemple, pour déterminer si A entraîne B, il n'est pas nécessaire de déterminer si A ou B sont justes¹⁷. De plus, supposons que nous détenions une information factuelle illimitée et valide sur l'objet X. Par exemple, supposons que on connaisse les coûts, la durée, ainsi que tous les effets directs et indirects d'une politique publique. Toute autre information pertinente est aussi connue du chercheur. Face à l'ensemble de ces données, et seulement de ces faits, le chercheur peut-il déterminer si la politique publique en question est juste ?

Même avec un flot illimité de données, le chercheur ne pourra accorder un sens normatif à la politique publique en question. Pour y arriver logiquement, le chercheur aura besoin d'une orientation éthique claire, de jugements de valeur sur la primauté accordée, par exemple, à l'égalité, l'équité, la liberté, ou tout autre valeur intrinsèque¹⁸. « More important, the need for extra-scientific value judgments would persist even if all technical questions were fully resolved¹⁹ ». Ainsi, Weber en déduit que les jugements descriptifs et

¹⁶ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 486-488.

¹⁷ Lawrence, P. K. (1987), « Strategy, the State and the Weberian Legacy », p. 296.

¹⁸ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 486.

¹⁹ Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, p. 137.

les jugements évaluatifs sont deux niveaux de discours distincts, ou encore, qu'il existe une distinction essentielle entre les jugements descriptifs et les jugements évaluatifs²⁰. Pour Weber, les valeurs se forment à l'extérieur des sciences, des disciplines empiriques basées sur l'observation. Elles collaborent au travail scientifique, mais de manière extrinsèque²¹.

Cela ne signifie pas, comme le croit Strauss, que Weber adhère au nihilisme des valeurs²². « [J]e voudrais m'élever contre la prétention des partisans de la neutralité axiologique qui voient dans le simple fait des variations historiques et singulières [...] une preuve en faveur du caractère inévitablement "subjectif" de la morale²³ ». Loin d'associer les jugements factuels à l'objectivité et les jugements évaluatifs à la subjectivité, Weber accorde plutôt une pertinence fondamentale au discours normatif. « Of all the major misunderstandings claim that Weber's of his postulate, one finds at its core the issue of a "methodological" postulate leads to indifference and value nihilism, that his concept of science proves itself to be a purely technical one²⁴ ».

Weber reconnaît simplement qu'il existe plusieurs types de discours rationnels, dont la philosophie éthique et politique fait partie. En d'autres termes, la science ne détient pas le monopole de la connaissance objective. Bien qu'il relève d'un autre type de discours, le travail philosophique entourant les valeurs n'est pas réduit à la subjectivité. Non seulement Weber craint pour la clarté du discours scientifique, mais il craint aussi pour la clarté du discours éthique. En effet, comme ces deux discours n'ont pas les mêmes exigences de validité, il est possible de confondre l'éthique avec des résultats scientifiques. C'est le cas, notamment, du sophisme naturaliste, où un chercheur dérive ce qui *devrait être* de ce qui *est*.

²⁰ Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, p. 130.

²¹ Segady, T. W. (1987), *Values, Neo-Kantianism, and the Development of Weberian Methodology*, p. 35.

²² Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*, p. 42.

²³ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 487.

²⁴ Hennis, W. (1994), « The Meaning of "Wertfreiheit" on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate" », p. 113.

En outre, les recherches sur l'influence que certaines convictions éthiques ou religieuses données effectivement ont exercée causalement sur la vie économique [...] ne sauraient nullement nous amener à adopter ces croyances tout simplement parce qu'elles ont peut-être eu une très grande influence causale, ni même nous obliger à leur accorder une haute « valeur »²⁵.

Outre des exemples comme le sophisme du naturaliste, pourquoi l'entrelacement des discours crée-t-il une confusion ? Pour Weber, cet entrelacement suppose qu'une seule démonstration – de type logique ou empirique – est suffisante pour prouver deux types de discours. Prenons l'exemple classique de Putnam et Sen, soit l'hypothèse que Caligula était un homme cruel²⁶. Cette hypothèse englobe deux sous-hypothèses, soit que 1) Caligula a fait souffrir au moins un individu, et que 2) la souffrance causée était injuste. Deux démonstrations distinctes – soit la démonstration de chacune des sous-hypothèses – sont donc nécessaires pour prouver la cruauté de Caligula.

Weber constate toutefois que de nombreux scientifiques, en particulier ceux de l'école historique allemande, confirment simplement l'hypothèses descriptive. Celle-ci étant confirmée, ces chercheurs laissent « parler les faits »²⁷, et supposent que la seconde hypothèse est confirmée par le même mode de démonstration. Le scientifique propose alors une démonstration au mieux confuse, et au pire, fallacieuse²⁸. Ultimement, ce manque de clarté mène à une compréhension inadéquate des faits.

²⁵ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 488.

²⁶ Putnam, H. (2011), *Le Réalisme à visage humain*, p. 334-335.

²⁷ Weber, M. (2003), *Le Savant et le Politique*, p. 94.

²⁸ Bruun, H. H. (2007), *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, p. 101 ; Hennis, W. (1994), « The Meaning of "Wertfreiheit" on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate" », p. 121.

3.2. *L'argument épistémologique : deux problèmes*

La distinction entre les faits et les valeurs constitue donc un aspect essentiel de la neutralité axiologique²⁹. Mais est-elle suffisante pour défendre la neutralité axiologique ?

Deux problèmes surgissent de l'argumentaire proposé par Weber. Soulignons d'abord que plusieurs hypothèses scientifiques nécessitent deux modes de démonstration distincts. À titre d'illustration, l'observation empirique des phénomènes et l'analyse mathématique n'ont pas les mêmes critères de validité. Les mathématiques reposent sur des axiomes, des énoncés vrais pour lesquels aucune démonstration n'est demandée. À partir de ces axiomes, on établit ensuite des théorèmes selon une méthode logique, déductive et *a priori*. À l'inverse, une science comme la sociologie fait appel à l'observation empirique *a posteriori*. Ainsi, lorsqu'un sociologue procède à une analyse quantitative d'un phénomène, il entrelace un discours probabiliste et un discours empirique. La démonstration qui en résulte fait appel à deux niveaux de discours distincts.

L'hypothèse selon laquelle Caligula est cruel est fautive si 1) Caligula n'a pas fait souffrir au moins un individu, ou 2) la souffrance causée était juste. En comparaison, l'analyse quantitative d'un sociologue sera fautive si 1) les fondements probabilistes de sa méthode sont réfutés, ou si 2) de nouvelles observations empiriques falsifient l'analyse initiale. Pour être cohérent avec l'analyse wébérienne de la neutralité axiologique, il faudrait donc s'abstenir d'entrelacer tous les discours dont les modes de démonstration diffèrent. En particulier, la science ne pourrait pas se réclamer de la logique, puisque l'observation empirique et la déduction logique ne répondent pas aux mêmes exigences. « [L]ogical truth is in itself based on norms which cannot be falsified and therefore cannot be verified either³⁰ ».

Nous constatons, de plus, que l'entrelacement entre différents niveaux de discours ne mène pas nécessairement à la confusion attendue. Les modèles statistiques employés en sociologie constituent

²⁹ Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, p. 134.

³⁰ Bruun, H. H. (2007), *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, p. 84.

des outils pertinents, simples et clairs. L'analyse d'observations empiriques selon un modèle mathématique n'est donc pas considérée comme une confusion du discours. Bien au contraire, les statistiques peuvent clarifier les données observées. De plus, cela ne signifie pas que le sociologue prétend être un mathématicien. Il utilise un modèle développé par des statisticiens qualifiés. Sa confiance envers d'autres disciplines lui permet cet entrelacement du discours. S'il est toléré de mener une analyse à la fois sociologique et mathématique, pourquoi empêcher le chercheur des sciences sociales de mener une analyse à la fois éthique et sociologique ? À elle seule, la distinction entre les faits et les valeurs ne nous permet pas de répondre à cette question.

L'autre lacune apparente dans l'argumentaire de Weber concerne le lieu précis d'application de la neutralité axiologique. Pourquoi limiter la neutralité axiologique aux salles de classe et aux groupes de recherche ? Si l'entrelacement des faits et des valeurs crée une confusion inutile, n'est-il pas aussi valable d'appliquer la neutralité axiologique dans les médias, sur la place publique, dans le débat politique, ainsi que dans tout autre lieu ?

Seul, l'argument épistémologique laisse plusieurs questions en suspens, et n'est pas suffisant pour justifier la neutralité axiologique. C'est pourquoi l'argument éthique de Weber est fondamental pour comprendre le critère de neutralité en sciences sociales.

4. De l'argument épistémologique à l'argument éthique

Il est clair que l'argument épistémologique est une condition nécessaire à la neutralité axiologique. De façon complémentaire, c'est la défense de l'autonomie des étudiants qui poussent Weber à formuler le critère de neutralité axiologique. Ainsi, la neutralité axiologique n'est pas la conséquence de considérations épistémologiques, mais plutôt d'un idéal éducationnel.

[T]he context of Weber's demand for the Wertfreiheit science is of a moral nature. Logic requires only the acknowledgement that factual statements and practical value judgements lie on « heterogeneous levels ». [...] But

that is already the end of the « logical » problem, and the decisive, scientific-philosophical then begins³¹.

4.1. *La classe, lieu d'influence et de contrôle*

L'enseignement et l'entreprise scientifique en général révèlent des relations sociales. Pour Weber, l'université allemande correspond, par analogie, à une forme d'aristocratie. Une élite – le corps professoral – dispose d'une foule de pouvoirs de contrainte sur un groupe social, en l'occurrence les étudiants et les apprentis. Par exemple, on s'attend à ce qu'une salle de classe soit silencieuse, à l'écoute du professeur³². De plus, le professeur dispose de plusieurs instruments pour s'assurer que l'étudiant apprenne et retienne la matière. On peut citer, en particulier, le contrôle des modalités d'évaluation, un statut d'expert érudit et une tribune privilégiée. Enfin, le professeur détient une grande autorité morale sur les étudiants et les apprentis. Toutes les conditions sont réunies pour qu'une relation sociale aristocratique³³ se forme entre l'étudiant et son professeur³⁴.

Bien sûr, un professeur qui présenterait des « perspectives alternatives » et encouragerait l'évaluation critique favoriserait la formation de ses étudiants à l'autonomie. Ce professeur délaisserait alors le « paternalisme » de la salle de cours décrit par Weber. Ce que Weber souligne, c'est que le professeur dispose d'une foule de moyens suffisants pour hiérarchiser la classe. Le professeur décide seul des conditions d'apprentissage. Ainsi, un professeur peut décider, sans consultation, de couper court au débat et d'imposer ses vues. Sans que la classe soit nécessairement un lieu de soumission, il est clair que le professeur détient tous les instruments et toutes les règles institutionnelles pour créer de telles conditions. Ainsi, ce qui existe, ce sont toutes les conditions pour qu'émerge une forme d'aristocratie au

³¹ Hennis, W. (1994), « The Meaning of "Wertfreiheit" on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate" », p. 124-125.

³² Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 478.

³³ L'aristocratie fait ici référence à une organisation sociale où ce sont les « meilleurs » qui disposent de ressources et de pouvoirs privilégiés.

³⁴ McCarthy, G. (2001), *Objectivity and the Silence of Reason : Weber, Habermas and the Methodological Disputes in German Sociology*, p. 148-149.

sein des amphithéâtres universitaires. C'est précisément ce qu'entend Weber lorsqu'il souligne la structure hiérarchique de l'enseignement³⁵.

Dans quelle mesure l'aristocratie académique est-il justifié ? L'autorité morale d'un chercheur lui vient de sa spécialisation, de ses connaissances approfondies dans un champ de la connaissance. L'apprentissage universitaire permet alors aux étudiants d'acquérir un savoir scientifique provenant de spécialistes reconnus. Ultimement, l'accumulation des savoirs permet à l'étudiant d'apprendre par lui-même, d'être autonome³⁶. Pour Weber, il est donc justifié que le chercheur use de cette relation sociale – la relation hiérarchique entre l'enseignant et l'enseigné – pour transmettre ses compétences et les connaissances liées à sa spécialisation. Mais qu'en est-il du discours éthique ?

4.2. *La classe et les conditions nécessaires au discours éthique*

La neutralité axiologique de Weber vise la formation d'étudiants autonomes. En évitant les jugements de valeurs, le professeur évite l'aristocratie académique et ouvre une voie vers l'auto-actualisation et l'auto-formation de l'étudiant. Par une utilisation adéquate de la science, le chercheur protège en quelque sorte l'agencialité et l'identité politique des individus³⁷. La citation suivante montre l'importance, chez Weber, de la possibilité d'un discours éthique *critique* et *sans contrainte* :

[J]e considère comme irresponsable d'exploiter cette situation dans laquelle les étudiants sont contraints, pour leur formation, de suivre le cours d'un Professeur et où il n'y a personne qui s'oppose à lui par la critique, afin de marquer ses auditeurs de son opinion personnelle³⁸.

³⁵ Whimster, S. (1980), « The Profession of History in the Work of Max Weber : Its Origins and Limitations », p. 372.

³⁶ *Ibid.*, p. 372.

³⁷ Myers, P. (2004), « Max Weber : Education as Academic and Political Calling », p. 276.

³⁸ Weber, M. (2003), *Le Savant et le Politique*, p. 97.

Quelques précisions touchant cet extrait s'imposent. D'abord, pour Weber, la philosophie politique est analogue au débat politique sur un aspect crucial, soit la possibilité d'un examen libre et critique des thèses proposées. Par examen libre et critique, on entend une réflexion approfondie sur un objet. De plus, cette réflexion doit être menée sans contrainte et selon une procédure logique et rationnelle. Par exemple, lorsque je défends la thèse politique X, les personnes auxquelles je m'adresse doivent avoir la possibilité de ne pas m'écouter, de me poser des questions, de défendre leur propre point de vue, de questionner ma cohérence, bref de mener un examen critique de ma thèse.

L'examen libre et critique des thèses proposées est une étape essentielle à toute philosophie éthique et politique. La philosophie politique vise, entre autres, à émanciper l'individu des opinions reçues, à éviter qu'un ensemble d'individus se soumettent à une norme commune sans examen critique de cette norme. Au contraire du conformisme, le philosophe a comme objectif fondamental d'éviter tout rapport de soumission intellectuelle pour user de sa liberté et de son entendement. En ce sens, la possibilité d'un discours libre et critique constitue une condition de possibilité de la philosophie politique. Ainsi, une thèse normative qu'il est impossible de critiquer, adoptée sous la contrainte, ne peut jamais constituer une véritable philosophie politique. Une telle thèse relèvera plutôt du dogme ou de l'opinion³⁹.

En effet, le doute le plus radical est le père de la connaissance. [...] Si l'on voulait faire de la chaire universitaire un lieu pour discussions pratiques sur des valeurs, il est manifeste qu'on serait obligé d'y tolérer sans entraves la libre discussion des questions de principe fondamentales, à partir de n'importe quel point de vue⁴⁰.

L'aristocratie académique du professeur crée toutes les conditions propices pour convaincre l'auditoire, l'influencer dans le but qu'il accepte une thèse normative. Dans ce type de rapport hiérarchique, le

³⁹ Myers, P. (2004), « Max Weber : Education as Academic and Political Calling », p. 277.

⁴⁰ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 482.

but du professeur n'est pas d'encourager les individus à réfléchir par eux-mêmes de façon autonome, mais simplement de les convertir. C'est tout le contraire de la réflexion rationnelle. Comment pouvons-nous former des penseurs autonomes si nous cherchons simplement à les convaincre ?

Weber porte la philosophie éthique et politique en grande estime. Il adhère à cette recherche fondamentale de normes communes, et rejette à la fois le relativisme et le subjectivisme. Comme la possibilité d'un examen libre et critique des thèses normatives est une condition nécessaire à toute philosophie politique, et que les conditions qui sont celles de l'amphithéâtre font obstacle à cet examen libre et critique, Weber n'a d'autre choix que d'exiger la neutralité axiologique.

En somme, la neutralité axiologique constitue surtout une forme de « déontologie du savant ». Paré affirme qu'un professeur qui respecte la neutralité axiologique ne fait que se « refuser tout privilège » face à ses étudiants⁴¹. Weber condamne les professeurs qui nient l'autonomie de leurs étudiants, que ce soit par des démonstrations passionnées, ou pire, par un mélange de jugements objectifs et personnels, donnant l'illusion d'une démonstration objective⁴². Dans cette situation, la classe devient simplement un autre lieu politique où les détenteurs des instruments de contrôle entretiennent des rapports d'influence⁴³.

Voilà aussi pourquoi Weber privilégie l'impératif hypothétique par rapport au discours normatif. La prescription suppose simplement que l'énoncé éthique est une hypothèse de recherche. C'est à l'étudiant, par son propre entendement, d'accepter l'hypothèse normative comme étant vraie ou fausse. L'étudiant pourra, dans un lieu public et ouvert au discours, procéder à un examen critique de

⁴¹ Paré, J.-R. (1999), *Les visages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber*, p. 106.

⁴² Swatos, W. H. et P. Kivisto. (1991), « Beyond Wertfreiheit : Max Weber and Moral Order », p. 119.

⁴³ Myers, P. (2004), « Max Weber : Education as Academic and Political Calling », p. 277 ; Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, p. 132 ; Yamawaki, N. (2007), *Rethinking Weber's Ideal-Types of Development, Politics, and Scientific Knowledge*, p. 210.

l'hypothèse normative⁴⁴. Weber juge illégitime que certains professeurs utilisent l'amphithéâtre universitaire à d'autres fins et, ce faisant, nient l'autonomie de leurs étudiants.

C'est quand même une situation sans précédent, de voir de nombreux prophètes accrédités par l'État, qui [...] s'arrogent le droit de débiter du haut d'une chaire, au « nom de la science », des verdicts décisifs sur des questions touchant la conception du monde, en profitant de ce que, par un privilège de l'État, la salle de cours [...] les met soigneusement à l'abri de la discussion et par suite de la contradiction⁴⁵.

Conclusion

L'objectif de cette conférence était de montrer que le critère de neutralité axiologique n'est pas une exigence épistémologique, mais plutôt une exigence éthique. L'existence d'une distinction entre les faits et les valeurs n'est pas suffisante pour soutenir que, dans les sciences sociales, une séparation nette entre les jugements de fait et les jugements de valeur est souhaitable. Le discours scientifique entrelace régulièrement différents types de discours, comme le discours logique, probabiliste, empirique *stricto sensu*, etc. Bien que ces discours diffèrent quant à leurs modes de démonstration, nous voyons mal pourquoi il faudrait tracer entre eux une séparation nette.

La justification de la neutralité axiologique ne résulte pas d'une distinction entre les faits et les valeurs, mais plutôt d'un certain idéal éducationnel. Pour Weber, l'autonomie des individus est une condition nécessaire au discours éthique. Or, l'amphithéâtre universitaire ne favorise en rien l'autonomie individuelle, puisqu'il s'agit d'un lieu politique, d'un lieu aristocratique où l'élite professorale domine les étudiants. Ainsi, Weber recommande au professeur, par souci de l'objectivité en éthique, d'adopter face à ses étudiants une position apolitique ou sceptique en ce qui concerne le discours normatif. Cette neutralité constitue, au sein des institutions

⁴⁴ Swatos, W. H. et P. Kivisto. (1991), « Beyond Wertfreiheit : Max Weber and Moral Order », p. 120.

⁴⁵ Weber, M. (1965), *Essais sur la théorie de la science*, p. 478.

universitaires, un mécanisme visant à protéger l'autonomie intellectuelle du corps étudiant.

Bibliographie

- Bowen, D. R. (1977), « Objectivity as a Normative Standard », *The Journal of Politics*, vol. 39, n° 1, p. 201-210.
- Bruun, H. H. (2007), *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd.
- Colliot-Thélène, C. (2003), « Préface », dans M. Weber, *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, p. 9-59.
- Gerring, J. et J. Yesnowitz (2006), « A Normative Turn in Political Science ? », *Polity*, vol. 38, n° 1, p. 101-133.
- Hennis, W. (1994), « The Meaning of "Wertfreiheit" on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate" », trad. U. Brisson et R. Brisson, *Sociological Theory*, vol. 12, n° 2, p. 113-125.
- Lawrence, P. K. (1987), « Strategy, the State and the Weberian Legacy », *Review of International Studies*, vol. 13, n° 4, p. 295-310.
- McCarthy, G. E. (2001), *Objectivity and the Silence of Reason : Weber, Habermas and the Methodological Disputes in German Sociology*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- McFalls, L. (dir.) (2007), *Max Weber's "Objectivity" Reconsidered*, Toronto, University of Toronto Press.
- Miller, R. (1979), « Reason and Commitment in the Social Sciences », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 8, n° 3, p. 241-266.
- Myers, P. (2004), « Max Weber : Education as Academic and Political Calling », *German Studies Review*, vol. 27, n° 2, p. 269-288.
- Paré, J.-R. (1999), *Les visages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber*, Paris, L'Harmattan.
- Putnam, H. (2011), *Le Réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Paris, Gallimard.
- Ringer, F. (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rothstein, B. (2005), *Social Traps and the Problem of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Segady, T. W. (1987), *Values, Neo-Kantianism, and the Development of Weberian Methodology*, New York, Peter Lang Publishing.

- Shionoya, Y. (2005), « Rational Reconstruction of the German Historical School », dans Y. Shionoya (dir.), *The German Historical School. The Historical and Ethical Approach to Economics*, London, Routledge, p. 7-18.
- Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Swatos, W. H. et P. Kivisto (1991), « Beyond Wertfreiheit : Max Weber and Moral Order », *Sociological Focus*, vol. 24, n° 2, p. 117-128.
- Weber, M. (1904 [1965]), « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Librairie Plon, p. 146-214.
- Weber, M. (1917 [1965]), « Essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », dans M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Librairie Plon, p. 475-526.
- Weber, M. (1919 [2003]), *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte.
- Whimster, S. (1980), « The Profession of History in the Work of Max Weber : Its Origins and Limitations », *The British Journal of Sociology*, vol. 31, n° 3, p. 352-376.
- Yamawaki, N. (2007), « Rethinking Weber's Ideal-Types of Development, Politics, and Scientific Knowledge », dans L. McFalls (dir.), *Max Weber's “Objectivity” Reconsidered*, Toronto, University of Toronto Press, p. 206-224.

L'expressivisme moral : une conclusion de la critique darwinienne de Sharon Street ?

David Rocheleau-Houle*

Résumé

Un des objectifs de la critique darwinienne de Sharon Street est de montrer que nous devons opter pour l'antiréalisme – plutôt que le réalisme – comme théorie métaéthique appropriée pour décrire le phénomène moral. Plus encore, parmi les théories antiréalistes, Street cherche à défendre que c'est le constructivisme humien que nous devrions privilégier. Dans cet article, je cherche à évaluer la possibilité que l'expressivisme moral soit également une conclusion de la critique darwinienne. Pour ce faire, j'explique en quoi nous pouvons de manière légitime considérer que le constructivisme humien est une théorie expressiviste, dans la mesure où nous nous limitons aux deux thèses que je considère comme étant constitutives de l'expressivisme : l'internalisme motivationnel et la conception humienne des jugements normatifs. C'est de cette manière qu'il est possible de soutenir que l'expressivisme moral est une conclusion de la critique darwinienne.

Que faisons-nous lorsque nous affirmons qu'il est mal de mentir ? Cherchons-nous à décrire un fait moral indépendant de nos attitudes évaluatives ou cherchons-nous plutôt à exprimer une émotion ou un sentiment ? Ces simples questions divisent grandement les débats métaéthiques sur la nature du jugement normatif et sur l'attitude exprimée par une occurrence de ce dernier. D'un côté, il y a les cognitivistes qui considèrent qu'un jugement normatif exprime une croyance, qu'elle soit descriptive ou évaluative¹. De l'autre côté, il y a

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université York) et était étudiant au doctorat en philosophie à l'Université de Montréal lors de la présentation de ce texte le 29 mars 2013 dans le cadre du colloque « Peut-on tirer une éthique de l'étude de la nature ? ». Je tiens à remercier l'Association des Étudiant(e)s en Philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM) pour l'organisation de ce colloque, le membre du comité scientifique de la

les non-cognitivistes, qui défendent généralement qu'un jugement normatif exprime une attitude conative ou une pro-attitude envers une situation ou une action.

Dans cet article, mon objectif principal est de tirer des conclusions expressivistes quant aux domaines de la psychologie et de la sémantique morale, et ce, en partant de la critique proposée par Sharon Street contre les théories réalistes dans « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value ». Ma thèse est que nous devrions accepter, suite à cette critique, l'expressivisme moral, entendu ici dans un sens très général². Plus précisément, l'idée est de montrer que, si le constructivisme humien est une conclusion de cette critique – ce que défend Street³ – et qu'il est lui-même une théorie

revue et Hugo Tremblay pour leurs précieux commentaires. Bien entendu, toute imprécision ou inexactitude dans le propos m'est complètement attribuable.

¹ Je ne pourrai pas traiter en détail de la thèse selon laquelle les jugements normatifs expriment des croyances évaluatives. Pour une défense de cette thèse, voir Timmons, M. (1999), *Morality without Foundations*, p. 144-145. Toutefois, il semble légitime d'avoir certains doutes quant à la possibilité même que des *évaluations* morales soient réellement des croyances (dans la mesure où ces évaluations ne cherchent pas à décrire le monde), surtout si nous acceptons l'orthodoxie selon laquelle les croyances sont des états de l'esprit qui doivent s'ajuster au monde (voir par exemple Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, p. 56-57 et Majors, B. (2008), « Cognitivist Expressivism and the Nature of Belief », p. 281-289).

² Comme il apparaîtra plus clair dans l'article, j'accepte une conception de l'expressivisme neutre quant aux débats ontologiques en métaéthique, même si les théories expressivistes sont généralement également des théories antiréalistes. Ceci me permet de distinguer l'expressivisme du projet quasi-réaliste et de montrer en quoi, malgré ce que semble en penser Street (voir Street, S. (2010), « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », p. 375-379), sa théorie est compatible avec l'expressivisme moral. De cette manière, lorsque celle-ci cherche à se distancer de l'expressivisme, elle cherche en fait à se distancer du quasi-réalisme, et non de l'expressivisme moral tel que je vais le définir.

³ Street, S. (2006), « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », p. 152-154. Street ne défend pas comme tel le constructivisme *humien* dans ce texte, mais seulement le constructivisme. Toutefois, dans ses articles ultérieurs, il devient clair qu'elle ne défend pas seulement le constructivisme

expressiviste – ce que je chercherai à démontrer –, alors il est possible de défendre que l'expressivisme moral est une conclusion de la critique darwinienne⁴. Mon objectif premier dans cet article est, ainsi, de montrer que le constructivisme humien est une théorie expressiviste.

Mon article sera divisé en deux grandes parties. Je vais d'abord présenter la critique naturaliste contre le réalisme moral proposée par Street : le dilemme darwinien. Cette critique est complexe et importante ; mon objectif n'est pas de justifier cette critique ou de l'évaluer, mais plutôt de la présenter brièvement, en tenant grandement pour acquis que ce que dit Street est valide. Dans la deuxième partie de mon article – qui représente la contribution originale de mon propos –, je chercherai à montrer les liens que nous pouvons établir entre le constructivisme humien et l'expressivisme moral. Je vais donc principalement focaliser mon propos sur la possibilité que le constructivisme humien – la position antiréaliste par excellence pour Street – soit compatible avec l'expressivisme moral, alors que Street nie une telle possibilité. Pour ce faire, je vais expliquer en quoi il est possible de considérer que le constructivisme humien accepte les deux thèses que je considère comme étant constitutives de l'expressivisme moral : l'internalisme motivationnel et la conception humienne des jugements normatifs.

1. Le dilemme darwinien

Le dilemme darwinien débute d'abord avec la thèse selon laquelle les forces évolutives ont joué un rôle primordial dans la formation du contenu de nos attitudes évaluatives. D'après Street, d'un point de vue évolutionniste, le contenu de nos attitudes évaluatives n'est pas accidentel. Par exemple, le fait que nous valorisons notre propre vie et celle de nos enfants nous donne un avantage par rapport à d'autres individus qui auraient des attitudes évaluatives contraires à celles-ci.

de manière générale, mais plutôt une forme bien particulière de cette théorie : le constructivisme humien.

⁴ Ce lien entre la critique darwinienne et l'expressivisme moral pourrait évidemment être plus direct. Pour le moment, je me contente d'une exposition indirecte qui passe nécessairement par le constructivisme humien.

Un individu qui valorise l'existence de ses enfants a plus de chance de laisser de la descendance que, par exemple, celui qui considère que la vie de ses enfants n'a aucune valeur.

Expliquer l'influence des forces évolutives sur le contenu de nos attitudes évaluatives représente toutefois un défi pour le réalisme moral. D'après les théories réalistes, il y a des vérités normatives qui existent indépendamment de nos attitudes évaluatives. Alors, si nous considérons que les forces évolutives ont joué un rôle dans la formation de nos attitudes évaluatives, il est légitime de poser la question suivante aux réalistes : quelle est la relation (s'il y en a une) entre, d'un côté, les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives et, de l'autre côté, l'influence des forces évolutives qui forment nos attitudes évaluatives ? Le réaliste peut nier qu'il y a une relation entre ces deux éléments ou affirmer qu'il existe une telle relation. Le dilemme darwinien porte ainsi sur la nature de la relation entre les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives et l'influence des forces évolutives sur le contenu de nos attitudes évaluatives.

D'après Street, en considérant à quel point notre système normatif est saturé par les forces évolutives, le fait de nier une telle relation met le tenant de la théorie réaliste en position difficile. Le réaliste peut alors prendre une position sceptique, en soutenant que nos jugements normatifs sont tous faux, ayant été formés par des forces évolutives qui n'ont aucune relation avec les vérités normatives. Encore, le réaliste peut défendre que les forces évolutives aient influencé nos attitudes évaluatives d'une telle façon que celles-ci se sont arrimées par hasard aux vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives. Toutefois, ces deux options ne semblent pas respecter l'esprit des théories réalistes. Ces théories cherchent d'abord à préserver la possibilité que certains de nos jugements normatifs soient vrais et, ensuite, à donner une importance capitale aux vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives dans la formation de nos jugements normatifs. C'est pourquoi nier la relation entre les forces évolutives et les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives ne semble pas approprié.

Le réaliste peut, comme deuxième option, défendre qu'il existe une relation entre les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives et l'influence des forces évolutionnistes sur le

L'expressivisme moral :
une conclusion de la critique darwinienne de Sharon Street ?

contenu de ces attitudes. D'après Street, du côté du réalisme, le candidat le plus sérieux pour expliquer cette relation est l'hypothèse de la poursuite de la vérité (*tracking account*). Selon cette conception, nous aurions eu un avantage évolutif à reconnaître les vérités normatives indépendantes de nous et les humains d'aujourd'hui seraient les descendants de ceux qui en étaient capables. Par exemple, nous jugeons que nous devons prendre soin de nos enfants, car il est plus avantageux d'un point de vue reproductif de pouvoir reconnaître ce genre de vérité indépendante de nos attitudes évaluatives que l'inverse. Toutefois, selon Street, l'hypothèse de la poursuite de la vérité n'est pas la meilleure hypothèse pour expliquer la relation entre les vérités normatives et nos attitudes évaluatives.

Selon Street, pour expliquer pourquoi les êtres humains ont certaines attitudes évaluatives, il n'est pas nécessaire de supposer que ces attitudes sont vraies parce qu'elles s'accordent avec les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives. Tout ce que nous avons besoin de supposer, c'est que le fait d'avoir de telles attitudes nous incite à agir d'une manière telle que notre avantage reproductif est promu. Par exemple, la meilleure explication du fait que nous valorisons notre propre survie n'est pas qu'il est vrai indépendamment de nos attitudes évaluatives que notre survie a de la valeur, mais, plutôt, que les individus qui valorisent leur propre survie ont tendance à *agir* dans le but de promouvoir leur propre survie. De ce fait, ils peuvent laisser plus de descendants⁵.

Plutôt que l'hypothèse de la poursuite de la vérité (*tracking account*), Street accepte l'hypothèse de l'adaptation (*adaptive link account*). Cette deuxième hypothèse est préférable d'un point de vue scientifique : elle est plus simple, plus claire et elle explique de manière préférable le fait que les êtres humains ont certaines attitudes évaluatives plutôt que d'autres. Selon l'hypothèse de l'adaptation, nous avons tendance à avoir certaines attitudes évaluatives plutôt que d'autres parce que ces attitudes ont permis une adaptation avantageuse entre les circonstances dans lesquelles vivaient nos ancêtres et leurs réponses face à ces circonstances ; ces attitudes évaluatives ont permis à nos

⁵ Je reconnais que ces propos demandent plus de détails. Faute d'espace, je me limite cependant à présenter de manière très brève la critique de Street.

ancêtres d'agir de telle sorte que le fait d'avoir ces attitudes représentait un avantage évolutif⁶.

Ce qu'il est important de souligner, c'est que Street considère que, suite à sa critique, nous devons accepter l'antiréalisme moral plutôt que le réalisme. La principale différence qui oppose le réalisme à l'antiréalisme concerne la relation entre les vérités normatives et les attitudes évaluatives. Pour le réalisme, les vérités normatives sont prioritaires : les forces évolutives ont poussé nos ancêtres à poursuivre les vérités normatives indépendantes de nos attitudes évaluatives. Pour l'antiréalisme, les forces évolutives sont prioritaires : parmi d'autres causes, elles ont donné l'élan de départ à nos attitudes évaluatives et les vérités normatives sont une fonction de ces attitudes (les vérités normatives « découlent » de ces attitudes). L'antiréaliste n'a pas besoin de l'hypothèse de la poursuite de la vérité pour expliquer le lien entre les vérités normatives et les attitudes évaluatives, il a seulement besoin de la thèse métaéthique selon laquelle les vérités normatives découlent des attitudes évaluatives des êtres pouvant valoriser quelque chose.

2. Présentation du constructivisme

À partir de maintenant, je vais tâcher de remplir mon deuxième objectif : montrer le lien entre le constructivisme humien et l'expressivisme. Je vais d'abord présenter le constructivisme en prenant soin de distinguer les versions kantienne des versions humienne. Dans la troisième section, je vais présenter les deux thèses que je considère essentielles à l'expressivisme moral : l'internalisme motivationnel et la conception humienne⁷ des

⁶ Street, S. (2006), « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », p. 127.

⁷ Il est nécessaire de spécifier que le terme « humien » est utilisée ici – constructivisme *humien* ; conception *humienne* du jugement normatif – de deux manières bien différentes. L'aspect humien du constructivisme humien porte sur la contingence des attitudes évaluatives des agents, alors que l'aspect humien de la conception humienne du jugement normatif porte sur le type d'état mental exprimé dans un jugement normatif. Ainsi, le constructivisme humien n'accepte pas nécessairement la conception humienne des jugements normatifs.

jugements normatifs. Pour montrer que le constructivisme humien peut être considéré comme une théorie expressiviste, je dois montrer que la théorie de Street intègre les deux thèses essentielles de l'expressivisme.

Street donne deux définitions différentes, mais similaires, du constructivisme métaéthique :

(1) Selon le constructivisme métaéthique, le fait que x est une raison de faire y pour A est constitué par le fait que le jugement que x est une raison de faire y pour A résiste à l'examen des autres jugements de A à propos des raisons⁸.

(2) Selon les conceptions métaéthiques du constructivisme, la vérité d'une proposition normative consiste dans le fait que la proposition est soutenue par le point de vue pratique d'un agent, où une conception formelle du point de vue pratique est donnée⁹.

Ces deux définitions peuvent être considérées comme étant complémentaires. La première définition a l'avantage de souligner l'idée d'endossement réflexif (le fait pour une raison de résister à l'examen des autres raisons de l'agent) centrale au constructivisme ; alors que la deuxième définition fait ressortir l'importance du point de vue pratique, idée également très importante au constructivisme.

Il est encore possible de distinguer, au sein du constructivisme métaéthique, entre une version kantienne et une version humienne. De manière générale, ce qui distingue ces deux théories, c'est que pour le constructivisme kantien¹⁰ certaines raisons morales particulières doivent nécessairement être conclues à partir de n'importe quel point de vue pratique, nécessité qui n'est pas acceptée par les tenants du constructivisme humien. De cette manière, selon le constructivisme kantien, certaines valeurs morales particulières doivent être conclues à partir de n'importe quel point de vue pratique. Pour le dire autrement, nous pouvons partir avec une

⁸ Street, S. (2008), « Constructivism about Reasons », p. 223.

⁹ Street, S. (2010), « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », p. 369.

¹⁰ Je m'inspire ici grandement de l'interprétation du constructivisme kantien donnée par Korsgaard dans plusieurs de ses travaux, entre autres *The Sources of Normativity*.

conception formelle du point de vue pratique et montrer que certaines raisons morales particulières doivent nécessairement être acceptées. Selon le constructivisme humien, aucune conclusion morale particulière ne doit nécessairement être déduite du point de vue pratique. Le contenu du point de vue pratique d'un agent dépend plutôt de ses propres attitudes évaluatives. Celui-ci est ainsi soumis à la contingence et le point de vue pratique ne contraint pas l'agent vers certaines raisons morales particulières.

3. L'expressivisme moral

La théorie expressiviste est – au minimum – composée d'une thèse psychologique et d'une thèse sémantique : l'internalisme motivationnel et la conception humienne des jugements normatifs¹¹. L'internalisme motivationnel est la thèse selon laquelle la motivation à agir est conceptuellement liée aux jugements normatifs des agents. La conception humienne des jugements normatifs est, pour sa part, caractérisée par le rejet du descriptivisme moral. Les expressivistes reconnaissent que plusieurs de nos affirmations expriment nos croyances à propos du monde. Toutefois, l'expression sincère d'un jugement normatif exprime une attitude conative ou une pro-attitude, concepts entendus ici dans un sens large : des désirs, des émotions, des plans, des intentions. L'expressivisme défend ainsi que les jugements normatifs sont l'expression d'attitudes conatives, car nous considérons généralement que les jugements normatifs nous motivent à agir et que seules les attitudes conatives sont propres à nous motiver à agir.

Mon objectif, à partir de maintenant, est de montrer que le constructivisme humien est compatible avec l'expressivisme, car le constructivisme humien accepte les deux thèses que j'ai identifiées comme étant constitutives de l'expressivisme moral. Étant donné que Street accepte l'internalisme motivationnel de manière explicite, mon

¹¹ Je considère que ces deux thèses sont des éléments nécessaires pour que nous puissions parler d'expressivisme moral. Toutefois, rien n'empêche que d'autres éléments doivent s'ajouter pour avoir une théorie métaéthique complète. Il n'en demeure pas moins que je crois qu'il est justifié de considérer que lorsque nous avons ces deux thèses, nous avons une théorie expressiviste.

objectif est surtout de montrer que le constructivisme humien accepte la thèse sémantique de l'expressivisme moral. D'abord, je vais définir l'internalisme motivationnel et expliquer pourquoi Street accepte cette thèse. Ensuite, je vais montrer comment la conception humienne des jugements normatifs est compatible avec le constructivisme humien. Pour ce faire, je vais expliquer en quoi je considère que Street accepte une conception des jugements normatifs où ceux-ci expriment des pro-attitudes ou des désirs, dans la mesure où nous entendons ici la notion de désir dans un sens large. Pour ce faire, je vais table sur l'analyse qu'elle propose de l'attitude de valoriser x .

3.1. L'internalisme motivationnel

Dans le but d'introduire l'internalisme motivationnel, je vais reprendre la définition d'une conception faible de l'internalisme, donnée par Christian Miller¹² :

Nécessairement, pour tout agent A , si A juge – par exemple – qu'il est moralement juste pour lui d'accomplir une certaine action, alors A est au moins minimalement motivé à accomplir cette action.

Ce qu'il faut retenir du principe de l'internalisme motivationnel, c'est que la motivation à agir est issue du jugement de A , c'est donc le fait que A juge qu'il doit faire x (qu'il est moralement juste de faire x) qui explique pourquoi il est motivé à faire x . La principale intuition derrière l'internalisme motivationnel est qu'il semble irrationnel pour un agent de valoriser quelque chose (ou de juger que quelque chose a de la valeur) et de ne pas être motivé au moins minimalement à agir en conformité avec ce qu'il valorise. De cette manière, un agent qui valorise la survie de sa descendance et qui n'est pas du tout motivé à agir en ce sens apparaît irrationnel. L'internalisme motivationnel défend ainsi que l'agent devrait être motivé à agir en conformité avec ses jugements normatifs.

¹² Miller, C. (2008), « Motivational Internalism », p. 235.

Street accepte de façon explicite l'internalisme motivationnel en soutenant que les jugements normatifs sont motivants *par leur nature même*¹³. De plus, si nous nous référons à sa conception évolutionniste des attitudes évaluatives, il est plutôt aisé de comprendre pourquoi Street accepte cette thèse. Il semble effectivement nécessaire de l'accepter si nous voulons défendre que les forces évolutives aient pu d'une manière ou d'une autre influencer le contenu de nos attitudes évaluatives. Elle soutient ainsi que la fonction des jugements normatifs est de nous permettre de répondre aux circonstances dans lesquelles nous nous trouvons dans le but de nous adapter par rapport à celles-ci¹⁴. L'internalisme motivationnel permet de défendre une telle fonction des jugements normatifs. Si ceux-ci ne nous motivent pas à agir, il est difficile de comprendre comment ils peuvent nous permettre de nous adapter aux circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. C'est pourquoi les jugements normatifs doivent être motivants. Ce point étant expliqué, pour défendre que le constructivisme humien est une théorie expressiviste, il demeure encore à montrer que Street accepte la conception humienne du jugement normatif.

3.2. Conception humienne du jugement normatif chez Street : attitude de « valoriser x »

Selon Matthew Chrisman¹⁵, si nous acceptons l'internalisme motivationnel, alors il semble y avoir deux options quant aux thèses sémantiques que nous pouvons accepter. La première option défend que les jugements normatifs expriment des représentations cognitives (des croyances). Ceci prouverait que la thèse humienne est fautive, car les représentations cognitives pourraient motiver les agents à agir sans que la présence d'un désir (ou d'une pro-attitude) soit nécessaire. La deuxième option défend que les jugements moraux n'expriment pas des représentations cognitives du monde, mais des états conatifs (des émotions, des désirs, des attitudes morales, des plans, des engagements pratiques, etc.). Les expressivistes acceptent la deuxième

¹³ Street, S. (2008), « Constructivism about Reasons », p. 230.

¹⁴ *Ibid.*, p. 230 ; Street, S. (2010), « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », p. 376.

¹⁵ Chrisman, M. (2011), « Ethical Expressivism », p. 33.

option plutôt que la première : les jugements normatifs sont l'expression d'attitudes conatives. Street rejette elle-même la première option, en affirmant que les jugements normatifs ne sont pas des croyances¹⁶. La principale raison pour laquelle elle refuse cette possibilité c'est qu'elle considère que les jugements normatifs nous motivent à agir (l'internalisme motivationnel), alors que les croyances sont généralement reconnues comme n'ayant pas de pouvoir motivationnel. De cette manière – et dans la mesure où le « dilemme » proposé par Chrisman est exact –, si Street accepte l'internalisme motivationnel et qu'elle rejette la possibilité que les jugements normatifs soient l'expression de croyances, alors elle semble contrainte à accepter la conception humienne du jugement normatif. Il semble donc que les deux éléments que j'ai identifiés comme étant constitutifs de l'expressivisme moral se retrouvent dans la théorie constructiviste proposée par Street. Toutefois, certaines précisions sont nécessaires, car l'acceptation par Street de la conception humienne du jugement normatif ne va pas de soi. Dans la suite de cette section, je vais apporter certaines restrictions et précisions sur la possible acceptation par Street de la conception humienne des jugements normatifs.

Dans « Constructivism about Reasons », article phare de Street où elle présente sa version du constructivisme, elle propose déjà un rapprochement entre l'attitude liée au jugement normatif et les pro-attitudes en affirmant que l'attitude liée aux jugements normatifs est comprise sous la catégorie des pro-attitudes¹⁷. Elle demeure toutefois vague quant à savoir quelle attitude est précisément liée au jugement normatif. Dans un article paru récemment¹⁸, Street remédie à cela et précise ce qu'elle entend par l'attitude liée au jugement normatif : elle considère que les jugements normatifs sont l'expression de l'attitude

¹⁶ Street S. (2008), « Constructivism about Reasons », p. 230.

¹⁷ *Ibid.*, p. 231. Toutefois, Street demeure évasive quant à la compréhension des attitudes exprimées par les jugements normatifs.

¹⁸ Street, S. (2012), « Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason », p. 42-44. Le paragraphe qui suit est basé sur les propos de Street dans cet article.

de valoriser x , attitude qu'elle distingue des croyances et des *simples* désirs¹⁹.

Ce que Street identifie comme étant un désir est, par exemple, l'attitude exprimée par un agent lorsque celui-ci désire « manger un morceau de gâteau au chocolat » ou « manger un beigne à saveur d'érable ». C'est donc une attitude relativement simple et dirigée vers un objet ou un état de choses assez précis. Contrairement à l'attitude de désirer x , l'attitude de valoriser x est caractérisée par ce que Street identifie comme étant une certaine « discipline » constitutive de cette attitude : l'attitude de valoriser x implique aussi de valoriser y lorsque y est un moyen nécessaire pour atteindre x . Pour reprendre un exemple de Korsgaard²⁰, un soldat qui considère qu'il a raison de rester en vie et qui sait que le moyen nécessaire pour accomplir cette fin est qu'il subisse l'amputation de ses deux jambes sans avoir recours à une anesthésie a tout de même une raison de se faire amputer les deux jambes, même s'il ne désire pas le moyen nécessaire pour atteindre ce qu'il valorise. C'est en ce sens que Street identifie une discipline intrinsèque à l'attitude de valorisation, soit l'attitude exprimée par un agent lorsqu'il considère qu'il a une raison de faire x . C'est également en ce sens qu'il serait légitime de considérer ce soldat comme étant irrationnel s'il ne considère pas qu'il a une raison de se faire amputer les deux jambes, dans la mesure où il sait que cette action est nécessaire pour qu'il puisse demeurer en vie. C'est ce qui distingue l'attitude de valoriser x de l'attitude de désirer x , car une telle discipline n'est pas constitutive de l'attitude impliquée par un désir. C'est pourquoi un agent qui désire manger un morceau de gâteau au chocolat, mais qui ne désire pas marcher jusqu'à la cuisine n'est pas considéré comme étant irrationnel ; ce qui est le cas pour un agent qui valorise x sans toutefois valoriser y , alors qu'il reconnaît que y est un moyen nécessaire pour atteindre x .

Une autre raison qui justifie de parler de l'attitude de valoriser x plutôt que de désirer x est que le langage des désirs ne permet pas de représenter la complexité émotionnelle et phénoménologique impliquée par l'expression d'un jugement normatif. Le langage des désirs laisse plutôt croire que nous parlons de quelque chose de plaisant (désirer manger un morceau de gâteau au chocolat, par

¹⁹ Dans la suite du texte, je vais seulement parler de « désir ».

²⁰ Korsgaard, C. (2008), *The Constitution of Agency*, p. 50.

exemple), alors que nous considérons bien souvent avoir une raison de faire quelque chose, sans que cette chose soit plaisante (comme dans l'exemple du soldat qui doit se faire amputer les deux jambes). Le langage des attitudes de valorisation – le langage normatif – est ainsi un langage bien plus complexe que celui des désirs. Parler de l'attitude de valorisation nous permet donc de nous éloigner du langage des désirs et de la connotation de celui-ci envers ce que nous pouvons trouver plaisants. En plus du fait que les attitudes de valorisation impliquent un langage complexe, Street soutient que les *attitudes* de valorisation sont également plus complexes que les désirs. Comme je l'ai déjà souligné, dans sa compréhension de ce qu'est un désir, Street identifie cette attitude comme étant dirigée vers un objet bien précis, tel que désirer « manger un morceau de gâteau au chocolat ». Évidemment, nous ne considérons pas que l'attitude exprimée par un jugement normatif soit dirigée vers un objet aussi précis. Par exemple, lorsqu'un agent considère avoir une raison de tenir ses promesses, il n'exprime pas réellement une attitude envers un objet ou un état de choses précis, mais plutôt vers quelque chose de bien plus complexe qui implique plusieurs éléments de sa vie psychologique, d'autre chose qu'il valorise, de ses relations avec autrui, etc. Ce sont tous ces éléments qui distinguent, selon Street, l'attitude de valoriser x de celle de désirer x .

Dans la prochaine section, je vais expliquer en quoi je considère que, malgré le fait que Street abandonne l'idée selon laquelle les jugements normatifs expriment des désirs, il n'en demeure pas moins qu'elle adhère à la conception humienne des jugements normatifs et qu'il est alors possible de considérer sa théorie comme étant une expressiviste.

4. Le constructivisme humien : une théorie expressiviste

Dans le but de montrer que le constructivisme humien est une théorie expressiviste, j'ai identifié deux thèses que je considère comme étant constitutive de l'expressivisme moral : l'internalisme motivationnel et la conception humienne des jugements normatifs. Il est clair que Street accepte l'internalisme motivationnel. Toutefois, en abandonnant la thèse selon laquelle les jugements normatifs

expriment des désirs, il pourrait apparaître à certains que Street abandonne du même coup la conception humienne des jugements normatifs. Je crois plutôt qu'il faut faire la lecture inverse et soutenir que Street accepte bel et bien la conception humienne des jugements normatifs. Il faut d'abord souligner que le terme « désir » est bien souvent utilisé dans la littérature pour désigner différentes choses. Certains auteurs vont utiliser ce terme de manière très générale, comme un synonyme de pro-attitude ou d'attitude conative. « Désir » peut alors désigner plusieurs attitudes, autant des attitudes dites plus complexes que des attitudes dites plus simples. Certains auteurs, comme le fait Street, préfèrent toutefois restreindre la portée du terme « désir » en l'identifiant d'emblée à des attitudes plus simples. Il est cependant important de remarquer que, lorsque la conception humienne des jugements normatifs est défendue, le concept de désir est habituellement entendu dans son sens large. En soutenant que les jugements normatifs expriment l'attitude « valoriser x », et ceci dans la mesure où cette attitude est une attitude conative, Street ne se distancie pas de la conception humienne des jugements normatifs. Elle se distancie seulement d'une compréhension bien précise de la notion de désir, compréhension que n'implique pas nécessairement la conception humienne des jugements normatifs. C'est dans cette mesure que je considère justifié d'affirmer que Street accepte une forme bien précise de la conception humienne des jugements normatifs où ceux-ci expriment l'attitude conative « valoriser x ».

Considérant que Street accepte les deux thèses que j'ai identifiées comme étant constitutives de l'expressivisme moral, je crois qu'il est alors légitime d'interpréter le constructivisme humien comme étant une théorie expressiviste. Il est toutefois important de noter que Street, bien qu'elle reconnaisse une convergence sur certains éléments entre le constructivisme humien et l'expressivisme, se distancie elle-même de l'expressivisme²¹. Il faut également faire attention à la manière dont nous définissons l'expressivisme moral. Street associe grandement cette théorie au quasi-réalisme, alors que, pour ma part, l'expressivisme moral peut être considéré comme demeurant neutre quant aux questions ontologiques, même si de manière générale nous retrouvons une forte tendance vers l'antiréalisme normatif. De cette

²¹ Street, S. (2010), « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », p. 376.

manière, je crois qu'une définition minimale de l'expressivisme n'inclut pas de thèse ontologique. Donc, la thèse ontologique quasi-réaliste se trouve exclue de la définition minimale que je donne de l'expressivisme. Il existe effectivement des divergences entre le constructivisme humien et le quasi-réalisme, mais pas nécessairement entre le constructivisme humien et l'expressivisme moral tel que je l'ai défini. De cette manière, je crois que le rejet de Street de l'expressivisme moral porte sur une version particulière de cette thèse – le quasi-réalisme moral – plutôt que sur ce que j'identifie comme étant les éléments constitutifs de l'expressivisme. Aussi, il semble justifié d'interpréter le constructivisme humien de Street comme étant une théorie expressiviste dans la mesure où nous nous éloignons des versions « primitives » de l'expressivisme, pour en favoriser une conception plus sophistiquée. Un exemple d'une telle conception plus sophistiquée pourrait, justement, être celui présenté par Street, où les jugements normatifs expriment des attitudes de valorisation.

C'est donc en ce sens qu'il est possible de soutenir que l'expressivisme moral est une conclusion de la critique darwinienne : c'est parce qu'une des conclusions du dilemme darwinien est le constructivisme humien et que le constructivisme humien est une théorie expressiviste.

Conclusion

Je crois avoir montré que l'expressivisme est compatible avec le constructivisme humien et que cette théorie peut de manière légitime être considérée comme étant une théorie expressiviste. Si nous acceptons la proposition de Street selon laquelle le constructivisme humien est la position à accepter suite à sa critique darwinienne – point que j'ai résumé plutôt qu'argumenté –, alors il est légitime de soutenir que l'expressivisme est une conclusion de cette critique.

Donc, si nous acceptons la manière dont j'ai défini l'expressivisme moral, alors je considère que rien n'empêche d'affirmer que le constructivisme humien de Street est une théorie expressiviste. De plus, je crois qu'il est également nécessaire de considérer que

l'expressivisme moral peut être neutre d'un point de vue ontologique. Cette théorie n'est donc pas commise vers une position ontologique particulière. C'est ce qui me permet d'affirmer que, lorsque Street critique l'expressivisme moral, elle ne se distancie pas de l'expressivisme tel que je l'ai défini, mais plutôt du quasi-réalisme moral, car elle confond l'expressivisme moral comme tel avec le quasi-réalisme.

Bibliographie

- Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bar-On, D. et J. Sias (2013), « Varieties of Expressivism », *Philosophy Compass*, vol. 8, n° 8, p. 699-713.
- Björklund, F. *et al.* (2012), « Recent Work on Motivational Internalism », *Analysis*, vol. 72, n° 1, p. 124-137.
- Chrisman, M. (2011), « Ethical Expressivism », dans C. Miller (dir.), *The Continuum Companion to Ethics*, New York, Continuum, p. 29-54.
- Enoch, D. (2011), *Taking Morality Seriously : A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (2008), *The Constitution of Agency*, Oxford, Oxford University Press.
- Lenman, J. (2012), « Expressivism and Constructivism », dans J. Lenman et Y. Shemmer (dir.), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 213-225.
- Majors, B. (2008), « Cognitivist Expressivism and the Nature of Belief », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 11, n° 3, p. 279-293.
- Miller, C. (2008), « Motivational Internalism », *Philosophical Studies*, vol. 139, n° 2, p. 233-255.
- Shafer-Landau, R. (2003), *Moral Realism : A Defence*, Oxford, Oxford University Press.
- Street, S. (2006), « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », *Philosophical Studies*, vol. 127, n° 1, p. 109-166.

L'expressivisme moral :
une conclusion de la critique darwinienne de Sharon Street ?

- Street, S. (2008), « Constructivism about Reasons », dans R. Shafer-Landau (dir.), *Oxford Studies in Metaethics – Volume 3*, Oxford, Oxford University Press, p. 207-245.
- Street, S. (2010) « What is Constructivism in Ethics and Metaethics », *Philosophy Compass*, vol. 5, n° 5, p. 363-384.
- Street, S. (2011), « Mind-Independence Without the Mystery : Why Quasi-Realism Can't Have it Both Ways », dans R. Shafer-Landau (dir.), *Oxford Studies in Metaethics – Volume 6*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-32.
- Street, S. (2012), « Coming to Terms with Contingency : Humean Constructivism about Practical Reason », p. 42-44.
- Timmons, M. (1999), *Morality without Foundations*, Oxford, Oxford University Press.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature : sont-ils nécessairement fallacieux ?

Antoine C.-Dussault*

Résumé

Cet article examine les appels normatifs à la nature tels qu'ils interviennent dans l'écocentrisme. Il expose d'abord la ressemblance entre ces appels à la nature tels qu'ils se présentent dans l'écocentrisme et dans les éthiques naturalistes plus traditionnelles. Il se penche ensuite sur deux objections auxquelles cette ressemblance rend apparemment l'écocentrisme vulnérable : l'objection du sophisme naturaliste et l'objection des maux naturels. L'article fait valoir que l'objection du sophisme naturaliste, lorsque soulevée contre l'écocentrisme et les éthiques naturalistes en général, confond une question d'éthique normative avec une question métaéthique. Ensuite, l'article expose diverses variantes de l'objection des maux naturels et montre que l'écocentrisme parvient à les éviter, d'une part, en distinguant deux manières d'accorder de la valeur à la nature, et d'autre part, en insistant sur les bienfaits qu'apporte la nature écologique à l'être humain. L'article conclut donc que ces deux objections échouent à présenter des problèmes sérieux pour l'écocentrisme.

L'écocentrisme est la conception éthique, inspirée par l'ingénieur forestier Aldo Leopold, selon laquelle les tous écologiques appartiennent à la communauté morale. Cette conception soutient que l'on devrait reconnaître aux écosystèmes, aux communautés biotiques, ou même à la biosphère, la « considérabilité morale », c'est-à-dire, reconnaître que leur bien compte moralement¹. Les

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université de Montréal et professeur de philosophie au Collège Lionel-Groulx. En plus d'avoir été présenté au colloque de l'ADÉPUM « Peut-on tirer une éthique de la nature ? », le matériel exposé dans cet article a été discuté lors des conférences suivantes : *Rencontre de la Société canadienne pour l'étude de l'éthique appliquée*, Sir Wilfred Laurier University et University of Waterloo, 28 mai

écocentristes définissent généralement le bien des écosystèmes et des communautés sur la base des connaissances fournies par les sciences écologiques. Ils soutiennent que la prise en compte de ce bien engendre un devoir éthique de chercher à rendre l'activité humaine plus harmonieuse avec la nature.

Une parenté entre les approches écocentrées en éthique de l'environnement et les théories éthiques qui font appel à la nature comme source de normes a été observée par Frankena. Celui-ci remarque en effet une affinité entre la formulation hâtive de ce genre d'éthique par Thomas B. Colwell² et ce qu'il décrit comme : « a type a view that [...] may have an ancestry in the Stoic Maxim, *Naturam sequere*, namely, views that tell us to let nature alone, not interfere with it, to cooperate with it, to follow or imitate it, etc.³ ». Frankena identifie dans ce passage trois appels à la nature caractéristiques du naturalisme éthique : 1) l'idée selon laquelle il faut *laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle*, 2) l'idée selon laquelle il faut *suivre ou imiter la nature*, et 3) l'idée selon laquelle il faut *coopérer avec la nature*. D'autres penseurs ont par ailleurs perçu une affinité similaire entre l'écocentrisme et l'éthique naturaliste aristotélicienne. Cette dernière dérive des normes devant guider le comportement humain à partir d'une conception de son essence naturelle. Cette éthique est sans doute la théorie éthique naturaliste ayant été la plus influente, en

2012 ; *Colloquium series of the Department of Philosophy and Religious Studies*, University of North Texas, Denton Tx., le 17 février 2012 ; et *International Society for Environmental Ethics (ISEE) group session* at the Eastern APA, Washington, le 29 décembre 2011. L'auteur tient à remercier les évaluateurs anonymes de cet article, dont les commentaires ont conduit à des améliorations significatives ; les personnes présentes lors des conférences où les idées contenues dans cet article ont été discutées ; et le Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC), ainsi que le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM), pour avoir contribué à rendre possible cet article grâce à des bourses doctorales.

¹ Callicott, J. B. (1979), « Elements of an Environmental Ethic : Moral Considerability and the Biotic Community » ; Goodpaster, K. (1978), « On Being Morally Considerable ».

² Colwell Jr., T. B. (1969), « The Balance of Nature : A Ground for Human Values ».

³ Frankena, W. K. (1979), « Ethics and the Environment », p. 6.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

partie grâce à l'interprétation chrétienne qu'en a fait Thomas d'Aquin au XIII^e siècle, qui est demeurée la philosophie officielle de l'Église catholique jusqu'à tout récemment. L'affinité entre l'écocentrisme et la pensée aristotélicienne est observée, entre autres, par David L. Thompson⁴, qui caractérise l'hypothèse Gaïa proposée par James Lovelock comme une version contemporaine modifiée de la conception aristotélicienne de la nature, où l'appel aux essences naturelles des êtres est remplacé par un appel aux rôles fonctionnels que jouent ces derniers dans l'homéostasie des systèmes écologiques terrestres. Dans une veine similaire à Thompson, Williams C. French, propose de mettre à jour l'éthique thomiste du droit naturel à la lumière de l'écologie :

The modern Catholic Church has too long stressed history, not nature. It has too obsessively concentrated on conforming our actions to the "order of nature," narrowly focused on the dynamics of sexual reproduction. However, Thomas Aquinas's emphasis on God's will being discerned across the breadth of nature suggests that it is quite appropriate to open up questions about the "natural laws" of ecosystems' well-being and sustainability, laws about species vitality and climate change, and laws about ecological degradation⁵.

Je montrerai que des affinités semblables peuvent être observées entre le naturalisme éthique classique et les formulations plus élaborées de l'écocentrisme présentées par Holmes Rolston, III et J. Baird Callicott⁶.

⁴ Thompson, D. L. (1991), « Concepts of Nature : Are Environmentalists Confused ? ».

⁵ French, W. C. (2008), « Natural Law and Ecological Responsibility : Drawing on the Thomistic Tradition », p. 35-36.

⁶ J'emploie ici les expressions « éthique naturaliste » et « naturalisme éthique » d'une manière qui diffère de l'usage contemporain habituel. Ces expressions sont couramment employées pour désigner les théories *métaéthiques* qui soutiennent que les propriétés morales peuvent être réduites à des propriétés naturelles (voir Lenman, J. (2006), « Moral Naturalism »). Dans cet article, j'emploie plutôt ces expressions pour désigner les théories

L'omniprésence des théories naturalistes dans l'histoire de l'éthique suggère que ces théories résonnent avec une intuition profondément enracinée dans la sensibilité morale humaine. Un modèle récemment proposé en psychologie morale confirme d'ailleurs cette suggestion, en situant l'intuition selon laquelle nous devons agir en harmonie avec la nature comme une composante courante de la sensibilité éthique humaine⁷. Ceci plaide en faveur d'une interprétation de l'écocentrisme comme une version contemporaine écologiquement inspirée du naturalisme éthique, ancrée dans les mêmes intuitions morales que les éthiques stoïciennes et aristotéliennes classiques⁸. Pour plusieurs, cependant, les théories éthiques présentant des appels à la nature sont vouées à l'échec pour deux raisons principales : 1) De tels appels commettent le sophisme naturaliste (raison à laquelle je référerai comme l'objection du *sophisme naturaliste*), et 2) La nature fait trop de choses indésirables pour constituer un guide moral pour l'action humaine (raison à laquelle je référerai comme l'objection des *maux naturels*).

Dans ce qui suit, j'examinerai ces deux objections et montrerai que, bien qu'elles semblent, à première vue, présenter des problèmes sérieux pour l'écocentrisme, une analyse plus approfondie révèle qu'elles ne le font pas réellement. Pour le montrer, je caractériserai d'abord les appels normatifs à la nature tels qu'ils interviennent dans

d'*éthique normative* qui font intervenir des appels à la nature comme sources de normes pour l'action humaine. Comme je l'expliquerai à la section 3, il s'agit de deux familles de théories différentes et logiquement indépendantes. À l'encontre de la pratique habituelle, je proposerais que la première famille de théories soit désignée par l'expression « naturalisme *métaéthique* » plutôt que « naturalisme *éthique* ». Il me semble que cette terminologie alternative rend mieux justice au fait que ces théories se prononcent sur des enjeux de métaéthique, et non d'éthique normative.

⁷ Prinz, J. J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, p. 72-73 ; Shweder, R. A. *et al.* (1997), « The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanation of Suffering ».

⁸ Je développe sur la relation entre l'écocentrisme et les avancées en psychologie morale, dans C.-Dussault, A. (à paraître), « In Search of Ecocentric Sentiments: Insights from the CAD Model in Moral Psychology » ; et j'élabore l'interprétation de l'écocentrisme comme une forme de naturalisme éthique dans C.-Dussault, A. (en préparation), « Ecological Nature : A Non-Dualistic Concept of Naturalness ».

l'écocentrisme de Rolston et Callicott (section 2). Ensuite, je discuterai tour à tour des objections du *sophisme naturaliste* et des *maux naturels* (sections 3 et 4).

1. L'écocentrisme et ses appels à la nature

Bien que les écocentrismes eux-mêmes ne mettent pas l'accent sur l'affinité entre leur approche et la tradition naturaliste en éthique, cette affinité est assez facile à voir. De la maxime leopoldienne fondamentale selon laquelle : « Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle tend à l'inverse⁹ », les écocentrismes dérivent trois principes d'action, dont chacun fait écho à l'un des appels à la nature identifiés par Frankena. Les écocentrismes soutiennent en effet que les agents moraux doivent 1) laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle, 2) la suivre et l'imiter, et 3) coopérer avec elle.

1.1. Laisser la nature à elle-même

Rolston et Callicott défendent tous deux la préservation de zones de nature sauvage (*wilderness*), c'est-à-dire de zones où la nature n'est pas perturbée par l'activité humaine, comme objectif de conservation de la nature. Cet objectif constitue une version environnementaliste de l'idée naturaliste selon laquelle les humains devraient laisser la nature à elle-même et ne pas interférer avec elle. Rolston et Callicott reprennent cet objectif d'Aldo Leopold, qui considérait les zones sauvages comme des paradigmes de communautés biotiques en bonne santé¹⁰. Bien qu'il existe un certain désaccord entre Rolston et Callicott sur l'importance que doit avoir la préservation de la nature sauvage comparativement aux autres objectifs de conservation environnementale¹¹, et bien que Callicott ait critiqué vigoureusement

⁹ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 283.

¹⁰ *Ibid.*, p. 238-255.

¹¹ Voir Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative » ; Callicott, J. B. (1991b), « That

l'idée de *wilderness*¹², Callicott et Rolston conviennent néanmoins que la préservation de la nature sauvage est un objectif souhaitable et important. Ce sur quoi la critique de Callicott insiste est, d'une part, que la préservation de la nature ne devrait pas être le seul objectif du mouvement environnementaliste¹³, et d'autre part, que la justification principale pour celle-ci doit être *écologique*¹⁴. Rolston admet comme Callicott l'importance d'autres objectifs, et la pertinence des règles pratiques recommandant l'imitation de la nature et la coopération avec elle¹⁵.

1.2. *Suivre et imiter la nature*

Puisqu'il accorde plus d'importance que Rolston à ces autres composantes, Callicott est l'écocentriste qui a le mieux élaboré les deux autres règles pratiques découlant de la maxime leopoldienne. La première stipule qu'il est sage pour l'être humain d'imiter la nature, et la seconde que l'humain doit coopérer avec elle.

Dans la philosophie callicottienne de la conservation, l'idée naturaliste selon laquelle les êtres humains doivent imiter la nature prend la forme d'un principe d'éco-mimétisme, qui postule que l'intervention humaine dans les systèmes écologiques a plus de chances d'être bénigne lorsqu'elle imite l'échelle spatiotemporelle

Good Old-Time Wilderness Religion » ; et Rolston III, H. (1991), « The Wilderness Idea Reaffirmed ».

¹² Callicott, J. B. (2000a), « Contemporary Criticisms of the Received Wilderness Idea » ; Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea » ; Callicott, J. B. (1992b), « La nature est morte, vive la nature ! » ; Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative ».

¹³ Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea », p. 440 ; Callicott, J. B. (1991a), « Genesis and John Muir », p. 218-219.

¹⁴ Callicott, J. B. (2008), « What "Wilderness" in Frontier Ecosystems ? », p. 243-249 ; Callicott, J. B. (1996c), « Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves ? ».

¹⁵ Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, p. 36-38 ; Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, p. 35-38 ; Rolston III, H. (1991) « The Wilderness Idea Reaffirmed », p. 379-380.

normale des changements écologiques se produisant naturellement. Ici, Callicott reprend une idée de Leopold, qui estime que les modifications de la nature par l'humain peuvent être harmonieuses avec le monde écologique à condition qu'elles respectent le rythme des changements issus de l'évolution. Comme Leopold l'observe, les changements produits par l'évolution biologique sont généralement lents et d'ampleur localisée, tandis que la technologie permet à l'humain « de provoquer des changements d'une violence, d'une rapidité et d'une ampleur sans précédent¹⁶ ». C'est, selon Leopold, ce qui explique le caractère typiquement destructif du mode de vie industriel moderne. D'un point de vue pratique, cela indique, selon lui, que si l'intervention humaine dans la nature était douce, lente et localisée (par opposition à violente, rapide et de grande ampleur), puisqu'elle respecterait alors l'échelle spatiotemporelle normale des changements écologiques, elle serait par conséquent causalement équivalente à ces changements, et ainsi moins susceptible d'être nuisible à l'environnement.

Le raisonnement de Leopold s'ancre ici dans une écologie s'articulant autour de l'idée d'*équilibre de la nature*, un paradigme écologique ayant récemment fait l'objet de plusieurs critiques de la part de partisans d'un paradigme alternatif qui insiste sur les *perturbations* et les *flux de la nature*¹⁷. Conscient de ces critiques, mais aussi de la reconnaissance par les partisans de l'écologie des flux de la nature que ce paradigme peut induire la dangereuse et fausse impression que l'intervention humaine dans la nature ne pose aucun problème¹⁸, Callicott souligne une différence importante entre les

¹⁶ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 274.

¹⁷ Voir Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology » ; Botkin, D. B. (1990), *Discordant Harmonies : A New Ecology for the Twenty-First Century* ; et pour des discussions Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the "Shifting Paradigm" in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation » ; Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change » Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? ».

¹⁸ Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology », p. 273.

changements écologiques naturels et plusieurs changements anthropiques :

Intense disturbances, such as tornadoes, occur at small, widely distributed spatial scales. And spatially broadcast disturbances, such as droughts, occur less frequently. And most disturbances at whatever level of intensity and scale are stochastic (random) and chaotic (unpredictable). The problem with anthropogenic perturbations such as industrial forestry and agriculture, exurban development, drift net fishing, and such is that they are far more frequent, wide-spread, and regularly occurring than are nonanthropogenic perturbations¹⁹.

Sur la base de ces observations, il suggère une mise à jour de la maxime leopoldienne :

Leopold acknowledged the existence and land-ethical significance of natural environmental change, but seems to have thought of it primarily on a very slow evolutionary temporal scale. [...] In light of more recent developments in ecology, we can add norms of scale to the land ethic for both climatic and ecological dynamics in land-ethically evaluating anthropogenic changes in nature. One hesitates to edit Leopold's elegant prose, but as a stab at formulating a dynamized summary moral maxim for the land ethic, I will hazard the following : *A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise*²⁰.

Cette mise à jour s'appuie sur le principe d'éco-mimétisme, puisqu'elle se base sur la supposition que les changements engendrés dans les écosystèmes par les activités humaines auront des impacts écologiquement bénins s'ils se calquent sur ceux qui se produisent

¹⁹ Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », p. 136-137.

²⁰ *Ibid.*, p. 138 (italiques originaux) ; voir aussi Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change », p. 104.

normalement dans la nature. Callicott réaffirme ce principe d'action dans plusieurs travaux ultérieurs²¹. Ainsi, l'idée selon laquelle les humains devraient imiter la nature constitue l'une des principales règles d'action formulées par l'écocentrisme.

1.3. *Vivre en harmonie avec la nature et coopérer avec elle*

Leopold a d'abord introduit l'idée selon laquelle les êtres humains doivent coopérer avec la nature en réaction à sa perte de confiance en l'approche ordinaire de la conservation forestière axée sur la maximisation d'une ressource-cible utile à l'humain²². Sa pratique d'ingénieur forestier l'a rendu de plus en plus sensible à la complexité du monde écologique, et lui a permis de constater les échecs de cette approche maximisatrice. Leopold a alors développé une conception de la conservation de la nature comme un « état d'harmonie entre les hommes et la terre²³ », et a commencé à mettre en œuvre cette nouvelle approche en collaboration avec les agriculteurs du Wisconsin.

Callicott reprend et développe l'idée leopoldienne d'harmonie avec la nature²⁴. Ici, la notion métaphorique d'« harmonie » doit être comprise sous le concept écologique de *symbiose*. Une symbiose est

²¹ Par exemples : Callicott, J. B. (2011) « Postmodern Ecological Restoration : Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales » ; et Callicott, J. B. (2002a) « Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales for Ecological Restoration ».

²² Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the “Shifting Paradigm” in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », p. 578-582.

²³ Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 262.

²⁴ Callicott, J. B. (2003), « The Implication of the “Shifting Paradigm” in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », p. 578-582 ; Callicott, J. B. (2000b), « Harmony Between Men and Land : Aldo Leopold and the Foundations of Ecosystem Management », p. 6-8 ; Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », p. 328-331 ; Callicott, J. B. (1996a), « Benevolent Symbiosis : The Philosophy of Conservation Reconstructed », p. 150-154 ; Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative » p. 355-361.

une interaction écologique où deux ou plusieurs êtres vivants sont interdépendants au plan de leur cycle de vie, et dans sa version *mutualiste*, une relation symbiotique constitue une forme de *coopération* écologique mutuellement bénéfique à toutes les entités impliquées²⁵. Dans cette optique, Callicott insiste sur le fait que la visée de l'écocentrisme est de promouvoir une forme de symbiose mutualiste entre les humains et les écosystèmes, qui, au lieu de situer le bien-être humain en opposition avec le bien des écosystèmes, place ces deux objectifs en situation de renforcement mutuel. L'écocentrisme vise donc à réaliser ce que Callicott décrit comme : « a mutually beneficial and enhancing integration of the human economy with the economy of nature²⁶ ».

Ainsi, les trois appels à la nature identifiés par Frankena renvoient à trois principes d'action centraux à l'écocentrisme tel qu'il est qu'élaboré par Rolston et Callicott²⁷. Dans l'écocentrisme, ces appels s'articulent en référence à une conception de la nature informée par la science écologique (que j'appellerai « nature écologique »). L'enjeu consiste maintenant à déterminer si ces appels exposent l'écocentrisme aux deux objections mentionnées plus haut : l'objection du *sophisme naturaliste* et celle des *maux naturels*.

2. L'écocentrisme et le sophisme naturaliste

Les appels éthiques au naturel sont régulièrement accusés de commettre le *sophisme naturaliste*, qui est souvent compris comme sanctionnant les violations de la règle logique interdisant les inférences déductives de l'être au *devoir être*²⁸. La critique du *sophisme naturaliste* a initialement été formulée par G. E. Moore, et la règle de

²⁵ Peacock, K. A. (2011), « Symbiosis in Ecology and Evolution », p. 226.

²⁶ Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », p. 329.

²⁷ Cet article ne se veut pas une défense complète de l'association entre l'écocentrisme et le naturalisme éthique. Il vise, plus modestement, à répondre aux deux objections mentionnées en introduction auxquelles une telle association semble l'exposer. Voir la note 8 pour des références à d'autres travaux où j'explore cette association de manière plus approfondie.

²⁸ Sur la différence entre la critique du sophisme naturaliste et cette règle, voir Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy ».

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

non-inférence de l'*être* au *devoir être* est communément attribuée à Hume et souvent appelée « loi de Hume²⁹ ».

Abordons tout d'abord l'enjeu de la loi de Hume. Évidemment, le fait qu'une action ou son résultat soient naturels ne peut, à lui seul, impliquer déductivement que cette action doit être accomplie. Invoquer ceci contre les théories éthiques présentant des appels à la nature confond toutefois un enjeu *métaéthique* avec un enjeu d'*éthique normative*. Ce que la loi de Hume interdit, ce sont les inférences qui dérivent des conclusions axiologiques ou prescriptives *exclusivement* à partir de prémisses descriptives. Or, les défenseurs du naturalisme éthique ne violent pas cette interdiction, puisqu'ils souscrivent explicitement à la prémisse prescriptive « il faut agir en conformité à la nature », qui permet de faire le pont entre le *fait* qu'une action ou son résultat est naturel et le *devoir* de l'accomplir. Leur adhésion à cette prémisse rend leur inférence parfaitement valide au plan formel. Leur raisonnement a la forme :

- (1) X est en conformité avec la nature (énoncé descriptif)
- (2) Il faut agir en conformité avec la nature (énoncé prescriptif)
- (3) Par conséquent, il faut faire X (conclusion prescriptive)

Ce raisonnement a la même forme logique que toute autre inférence d'éthique normative qui applique une règle générale à un cas particulier. Il a, par exemple, la même forme logique que le raisonnement utilitariste classique :

- (1) X réduit la quantité de souffrance dans le monde (énoncé descriptif)
- (2) Il faut réduire la quantité de souffrance dans le monde (énoncé prescriptif)
- (3) Par conséquent, il faut faire X (conclusion prescriptive)

²⁹ Hare, R. M. (1954), « Universalisability », p. 303. Cette interprétation du passage sur l'*être* et le *devoir être* apparaissant dans le *Traité de la nature humaine* de Hume (1993, p. 65) a été contestée (notamment par Hudson, W. D. (1969), *The Is/Ought Question*, partie 1), mais mon propos ne nécessite pas que je me penche sur cette controverse d'interprétation.

Ainsi, la plausibilité des théories éthiques impliquant des appels à la nature ne repose non pas sur un enjeu concernant la validité des inférences auxquelles elles donnent lieu, mais sur la possibilité ou non d'entériner la prémisse prescriptive axiomatique sur laquelle elles reposent.

À cette étape-ci, la critique moorienne du sophisme naturaliste pourrait sembler présenter un certain défi. Ce que cette critique établit est que la connexion entre les propriétés morales et non morales d'un énoncé ne peut jamais reposer sur un lien *a priori*, car un tel lien requerrait l'existence d'une identité conceptuelle entre le bien et la propriété non morale en question, qui formulerait alors une *définition* du terme « bien ». Ce qu'il appelle le « test de la question ouverte » prouve toutefois, selon Moore, que « bien » est un concept indéfinissable. Ce test permet, comme il le précise, d'observer que : « whatever definition [of the good] may be offered, it may always, be asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good³⁰ ». Le point de Moore ici est que, comme une définition établit une identité *a priori* entre un terme et son *definiens*, une définition adéquate doit « fermer » la question, c'est-à-dire, rendre absurde le fait même de la poser. En d'autres termes, si le bien est Y, par définition, il n'est alors pas plus sensé de poser la question « Y est-il bien ? », que de demander « Un polygone à trois côtés est-il un triangle ? ». Ce que le test de la question ouverte révèle est qu'en fait aucune tentative de définir le bien ne parvient à fermer la question. Pour tout *definiens* potentiel Y, la question « Y est-il bien ? » demeure toujours ouverte. Comme Moore le soutient : « the mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have two different notions before our mind³¹ ». Il s'ensuit que le bien est indéfinissable, et que toute tentative d'identifier conceptuellement le bien à une propriété non morale implique une erreur que Moore appelle « sophisme naturaliste ».

Quelle pertinence l'analyse abstraite de Moore a-t-elle pour la question du naturalisme éthique ? La conséquence de l'argument moorien est que la prémisse naturaliste « Ce qui est naturel est bien »

³⁰ Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 15.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

ne pourra pas être rendue vraie de manière *a priori*³². Cette prémisse ne pourra pas être vraie sur la base d'une équivalence conceptuelle entre le bien et le naturel. Toutefois, la critique de Moore présente exactement le même problème pour toute défense d'un principe fondamental d'éthique normative. Elle empêche toute théorie d'éthique normative d'être vraie sur la base d'une simple identité conceptuelle. En effet, comme Moore le note, la même erreur survient : « Whether good be defined as yellow or green or blue, as loud or soft, as round or square, as sweet or bitter, as productive of life or productive of pleasure, as willed or desired or felt : whichever of these or of any other object in the world³³ ». Il s'ensuit donc que les théories d'éthique normative devront être défendues sur des bases autres que conceptuelles. L'alternative proposée par Moore consiste à fonder nos principes éthiques fondamentaux sur des *intuitions*³⁴, et la suggestion bien connue de Hume est que l'éthique se fonde sur les sentiments moraux³⁵. Ces propositions cadrent assez bien avec la pratique contemporaine en éthique normative. La plupart des spécialistes d'éthique normative construisent leurs théories sur la base de leurs intuitions concernant le bien et le juste, et certains philosophes davantage versés dans le courant de la philosophie expérimentale considèrent cette pratique comme devant être informée par les recherches empiriques de psychologie portant sur la sensibilité morale humaine³⁶. Dans les deux cas, le naturalisme éthique semble apte à bien s'en tirer, puisque, comme je l'ai indiqué en introduction, l'intuition éthique naturaliste est une constante historique, au moins dans la philosophie occidentale, et la recherche transculturelle en psychologie morale suggère que les sentiments

³² Ici, en conformité avec la discussion de Moore, j'utilise la formulation axiologique de la prémisse naturaliste (impliquant la notion de « bien »), plutôt que la formulation déontique (qui ferait intervenir les verbes « falloir » ou « devoir »). Cela ne fait aucune différence pour mon argument.

³³ Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 40.

³⁴ *Ibid.*, chap. 6.

³⁵ Voir Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine*, III, I, II.

³⁶ Voir Appiah, K. A. (2008), *Experiments in Ethics*, pour un tour d'horizon critique des travaux de philosophie expérimentale liés à l'éthique.

naturalistes sont une composante courante de la psychologie morale humaine.

Ainsi, la loi de Hume et la critique moorienne du sophisme naturaliste soulèvent des enjeux *métaéthiques* qui ne présentent pas d'objections spécifiques au naturalisme éthique lui-même. L'impression qu'elles le font découle d'une confusion entre ce que j'ai appelé « naturalisme *éthique* », c'est-à-dire, les théories d'éthique normative présentant des appels normatifs à la nature ; et ce qui est souvent aussi appelé « naturalisme éthique », mais qu'il serait, selon moi, plus adéquat d'appeler « naturalisme *métaéthique* »³⁷. Le naturalisme *métaéthique* soutient que les valeurs et les normes peuvent être naturalisées, c'est-à-dire, qu'elles peuvent être réduites à des propriétés perceptibles par les organes des sens ordinaires. Si cela était possible, une identité *a priori* entre le bien et certaines propriétés non morales pourrait être établie, et celle-ci pourrait rendre vraie *a priori*, et ce sans violer la loi de Hume, une prémisse prescriptive faisant le pont entre l'*être* et le *devoir être*. L'argument moorien de la question ouverte vise à montrer qu'une telle réduction est impossible, en démontrant que les valeurs et les normes sont toujours conceptuellement indépendantes des propriétés naturelles³⁸. Le naturalisme *éthique*, tel que je l'ai défini, est conceptuellement distinct du naturalisme *métaéthique*. Comme je l'ai soutenu, les prémisses naturalistes « Ce qui est naturel est bien » et « Il faut agir en conformité avec la nature » peuvent être fondées de la même manière que n'importe quel autre principe fondamental d'éthique normative, en faisant appel à nos intuitions et à nos sentiments (ou par tout

³⁷ Voir mes remarques à la note 6. Moore a involontairement encouragé cette confusion en discutant d'abord le sophisme naturaliste tel que commis par les théories éthiques présentant des appels à la nature, sans insister sur le fait qu'elles ne commettent pas ce sophisme en raison de ces appels eux-mêmes (voir Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, p. 41-45).

³⁸ Les métaéthiciens généralement appelés « réalistes de Cornell », tentent de contourner les arguments de Moore en appliquant à l'éthique la notion d'identité *a posteriori* développée par Putnam et Kripke, et en faisant valoir qu'il pourrait y avoir une connexion nécessaire *a posteriori* entre le bien et une propriété non morale (voir Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics* ; et Boyd, R. (1988), « How to Be a Moral Realist »). Le débat métaéthique sur la plausibilité du naturalisme *métaéthique a posteriori* dépasse le cadre de mon propos.

autre moyen éventuellement reconnu comme adéquat par la métaéthique)³⁹.

3. Maux naturels et tigre de papier

Il demeure toutefois indéniable que certaines intuitions morales résistent mieux que d'autres à l'examen réflexif. C'est cette remarque qui sous-tend l'objection des *maux naturels*, qui fait valoir que les intuitions naturalistes se dissipent rapidement lorsque l'on prête attention à l'ampleur des choses nuisibles que fait la nature. Mill formule cette objection de manière très éloquente :

En fait, ce qui saute aux yeux, c'est que la nature accomplit chaque jour presque tous les actes pour lesquels les hommes sont emprisonnés ou pendus lorsqu'ils les commettent envers leurs congénères. Selon les lois humaines, le plus grand crime est de tuer. Or la Nature tue une fois chaque être, souvent après des tortures prolongées, pareilles à celles qu'infligent délibérément à leurs semblables les pires monstres dont l'histoire nous rapporte les méfaits. [...] La nature empale les hommes, les brise comme sur la roue, les livre en pâture aux bêtes féroces, les brûle vifs, les lapide comme le premier martyr chrétien ; elle les fait mourir de faim, geler de froid, les empoisonne avec le venin rapide ou lent de ses exhalaisons, et tient en réserve des centaines d'autres morts hideuses que l'ingénieuse cruauté d'un Nabis ou d'un Domitien n'a jamais surpassées. Tout cela, la Nature le fait avec la plus dédaigneuse indifférence pour la pitié comme pour la justice, décochant aussi bien ses flèches sur les

³⁹ Voir Callicott, J. B. (1992a), « Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic ? » ; et Callicott, J. B. (1982), « Hume's Is/Ought Dichtomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », pour des discussions du fondement métaéthique de l'écocentrisme dans l'éthique du sentiment telle qu'articulée par Adam Smith et Hume ; et pour des commentaires, voir C.-Dussault, A. (2010), « Le rôle de la science dans l'écocentrisme humien de Callicott » ; et Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold ».

meilleurs et les plus généreux que sur les plus vils et les plus méchants [...] Priver quelqu'un de ses moyens d'existence est aussi coupable que celui de lui ôter la vie [...]. Or la Nature le fait aussi à très grande échelle et avec l'indifférence la plus endurcie. Un seul ouragan détruit les espoirs d'une saison ; un vol de sauterelles ou une inondation ravagent une contrée ; une mutation chimique minime subie par une racine alimentaire affame un million de personnes. Les vagues de la mer, tels des brigands, s'emparent de la fortune des riches et du peu que possèdent les pauvres, dépouillant, blessant et tuant leurs victimes exactement comme le font les bandits. Bref, tous les crimes que les pires des hommes commettent contre la vie ou la propriété sont perpétrés à plus grande échelle encore par les agents naturels. La Nature provoque des noyades plus fatales que celles de Carrier, ses coups de grisou sont aussi destructeurs que l'artillerie humaine ; sa peste et son choléra surpassent de beaucoup les coupes de poison des Borgia⁴⁰.

La prise de conscience de l'ampleur des maux naturels devrait, selon Mill, nous convaincre « que tout ce que le genre humain fait pour améliorer sa condition consiste dans une large mesure à critiquer la Nature et à contrarier son ordre spontané⁴¹ », et doit donc travailler *contre* elle.

L'objection des *maux naturels*, aussi forte qu'elle puisse paraître, ne peut pas aussi facilement dissiper la prémisse naturaliste *telle qu'elle est soutenue par les écocentristes*. Utilisée contre l'écocentrisme, cette objection confond deux manières d'accorder de la valeur aux choses. Ce que l'énumération millienne des maux naturels démontre est que la nature n'est pas toujours bonne *pour l'humain*, qu'elle lui est souvent nuisible, alors que ce que les écocentristes affirment est que la nature a de la valeur *pour elle-même*, et non simplement comme *moyen* pour améliorer les vies humaines. Le fait que la nature soit parfois impitoyable envers les humains n'entre pas en contradiction logique avec l'affirmation selon laquelle elle a de la valeur pour elle-même.

⁴⁰ Mill, J. S. (2003), *La Nature*, p. 68-70.

⁴¹ *Ibid.*, p. 62.

Ainsi, comme réplique à l'écocentrisme, l'objection des maux naturels telle que formulée ici rate sa cible⁴².

On pourrait toutefois rétorquer que, si l'intuition selon laquelle nous devons vivre en conformité avec la nature entre en conflit avec l'intuition qui nous engage à nous soucier du bien-être d'autrui, c'est cette dernière qui devrait primer. Voilà essentiellement ce que fait valoir l'objection de l'*éco-fascisme*, une version de l'objection des maux naturels qui accuse l'écocentrisme d'être en faveur de la souffrance et de la mort d'individus pour le bien des écosystèmes⁴³. Bien qu'elle soit souvent soulevée contre l'écocentrisme, cette objection se base sur une interprétation erronée de la position de ses défenseurs les plus influents⁴⁴. Ce que les principaux écocentrismes soutiennent est que nous avons une obligation *prima facie*, et non *tout bien considéré*, de

⁴² Voir Midgley, M. (2003), « Criticizing the Cosmos », pour une discussion perspicace et écocentriste des condamnations de la nature similaires à celle formulée par Mill.

⁴³ Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », p. 18 ; Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics » p. 63 ; Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, p. 361-362. Il doit être spécifié que la préoccupation de Regan lorsqu'il soulève l'objection de l'éco-fascisme n'est pas seulement le sacrifice de vies humaines, mais aussi celui de vies animales. Le présent article se concentre sur la relation entre l'écocentrisme et nos devoirs envers les humains, et n'abordera pas la question complexe et importante de la relation houleuse entre l'écocentrisme et l'éthique animale. Pour des discussions classiques de cette dernière question, voir Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble » ; Sapontzis, S. F. (1996), « Faut-il sauver le lièvre du renard ? » ; et Sagoff, M. (1984), « Animal Liberation and Environmental Ethics : Bad Marriage, Quick Divorce ».

⁴⁴ Le cas le plus frappant que je connaisse de quelque chose qui s'apparente à de l'écofascisme est la fameuse (ou infame) « Lifeboat Ethic » de Garrett Hardin (Hardin, G. (1974), « Lifeboat Ethics : The Case Against Helping the Poor »), qui affirme que l'on devrait laisser mourir de faim les populations humaines pauvres et prolifiques afin que la population humaine mondiale se rétablisse à un niveau écologiquement viable. Les positions comme celle-ci demeurent marginales chez les philosophes ayant défendu l'écocentrisme.

vivre en harmonie avec la nature écologique⁴⁵. Comme plusieurs des préceptes moraux que nous devons suivre, la prémisse naturaliste écocentrique formule un devoir qui peut éventuellement être battu par d'autres obligations. Callicott l'indique clairement lorsqu'il présente nos devoirs écocentriques comme des « accrétiens » qui *s'ajoutent* à nos obligations interhumaines plutôt que de les annuler :

The land ethic does not compete with familiar social ethics, nor does it swallow up earlier stages of moral natural history. Rather, the land ethic suggests an evolutionary interpretation of moral development in which it is the next step in a sequence of ethical accretions. All the previous accretions remain operative and in full force⁴⁶.

Rolston affirme quelque chose de semblable lorsqu'il insiste sur le fait que la nature ne constitue pas un modèle pour les relations interhumaines⁴⁷. Ainsi, l'écocentrisme ne se veut pas un *remplacement* de l'éthique interhumaine existante, mais doit plutôt être compris comme un *ajout* à cette dernière.

Un problème avec les obligations *prima facie* est toutefois qu'elles peuvent finir par être *toujours* battues par d'autres. C'est exactement ce qui semble parfois se produire avec l'interprétation « accrétiive » de Callicott lorsqu'il insiste sur le fait que : « Nous ne cessons pas d'avoir des obligations à l'endroit de tous les membres individuels des nombreuses communautés, plus circonscrites et plus intimes, au sein desquelles nous évoluons. Celles-ci étant plus proches du cercle de la

⁴⁵ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 110-112 ; Heffernan, J. D. (1982), « The Land Ethic : A Critical Appraisal », p. 245.

⁴⁶ Callicott, J. B. (1993), « The Search for an Environmental Ethic », p. 366 ; voir aussi Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », p. 330 ; et Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », p. 75-77.

⁴⁷ Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, p. 38-39, 229-230 ; Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, p. 24, 38-40, 50.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

famille immédiate, elles viennent en premier⁴⁸ ». Si tel est le cas, Varner semble alors viser juste lorsqu'il note qu'une telle interprétation « rend triviale l'éthique de la terre » (*trivializes the land ethic*)⁴⁹. Nelson soulève aussi ce problème, en notant que si on doit toujours accorder la priorité aux obligations interhumaines, alors l'écocentrisme semble aboutir à n'être qu'un « tigre de papier », n'ayant aucun réel mordant⁵⁰. Comme solution à ce dilemme, Shrader-Frechette propose que soient élaborés des « principes de second ordre », qui déterminent à quel moment les obligations écocentriques doivent battre ou être battues par nos devoirs interhumains⁵¹. Callicott adopte cette proposition et élabore deux principes de second ordre, PSO-1 et PSO-2. PSO-1 réaffirme la priorité des accrétions antérieures, et donc celle des obligations interhumaines sur celles qui découlent de l'écocentrisme : « les obligations générées par le fait d'appartenir à des communautés plus vénérables et plus soudées l'emportent sur celles qui sont produites par l'appartenance à des communautés plus récentes et plus impersonnelles⁵² » Mais ce principe est désormais contrebalancé par PSO-2, qui stipule que « les enjeux les plus forts (à défaut d'un meilleur terme) génèrent des devoirs qui l'emportent sur les devoirs générés par les enjeux les plus faibles⁵³ » Ainsi, pour Callicott, les devoirs interhumains doivent primer lorsqu'ils protègent les enjeux humains les plus forts (*stronger human interests*), mais doivent être battus lorsqu'ils protègent des enjeux humains plus faibles (*weaker human interests*). Pour illustrer comment PSO-2 parvient à donner préséance aux devoirs écocentrés sur les devoirs interhumains et ainsi à contrer l'objection du tigre de papier, Callicott discute d'un cas où l'on doit

⁴⁸ Callicott, J. B. (2010), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », p. 329-330.

⁴⁹ Varner, G. E. (1991), « No Holism Without Pluralism », p. 176.

⁵⁰ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 112 ; voir aussi Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », p. 20-21.

⁵¹ Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics », p. 64-65.

⁵² Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », p. 163.

⁵³ *Ibid.*, p. 164.

choisir entre, d'un côté, les intérêts de bûcherons, et de l'autre, le bien de la forêt qu'ils veulent abattre et celui de la chouette tachetée qui l'habite :

La chouette tachetée est menacée d'extinction par les biocides, et les communautés biotiques de la forêt primaire du nord-ouest du Pacifique sont menacées de destruction. [...] De l'autre côté, les pertes économiques qui menacent les bûcherons peuvent être intégralement compensées. Plus grave pour les bûcherons, me dit-on, leur mode de vie est menacé. Mais moyens de subsistance et mode de vie, pour lesquels on peut toujours trouver des substituts adaptés, sont des enjeux moindres que la vie elle-même⁵⁴.

Callicott conclut que dans un cas comme celui-ci les obligations écocentrées devraient avoir préséance sur les devoirs interhumains.

La réponse de Callicott semble intuitivement juste. Toutefois, j'aimerais insister sur un présupposé dont dépend l'aptitude de PSO-2 à contrer l'objection du tigre de papier. Cela concerne un aspect important de l'écocentrisme, qu'il partage avec les théories éthiques naturalistes classiques. Le résultat global de la conjonction de PSO-1 et PSO-2 est que les obligations écocentrées pourront s'imposer uniquement dans les cas où elles n'entrent pas en concurrence avec les « plus forts enjeux humains⁵⁵ ». Ainsi, la condition pour que PSO-2 puisse contrer l'objection du tigre de papier est que de tels cas existent réellement. Car, de manière évidente, si on suppose au départ que la satisfaction des besoins humains doit nécessairement se faire au détriment des écosystèmes, alors on peut logiquement s'attendre à ce que, plus les plus forts enjeux humains deviendront nombreux – et ceux-ci sont susceptibles de se multiplier avec la croissance démographique – plus les devoirs écocentrés seront marginalisés. Cela semble assez contre-intuitif, puisque cela affaiblit l'écocentrisme exactement lorsque les écosystèmes sont susceptibles de devenir le plus vulnérable. L'objection du tigre de papier revient en force !

⁵⁴ Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », p. 166.

⁵⁵ Cette expression est vague, mais mon argument peut être élaboré sans qu'elle soit précisée.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

Les écocentristes rejettent ce dénouement en adoptant la supposition opposée. Comme je l'ai expliqué à la section 2, plutôt que de supposer que les intérêts humains et le bien des écosystèmes sont en opposition, les écocentristes insistent sur le fait que les intérêts humains (forts ou non), ne peuvent être satisfaits sans le soutien d'écosystèmes en santé. Ainsi, plutôt que de voir les intérêts humains et ceux des écosystèmes comme entrant typiquement en conflit, les écocentristes soulignent le fait que la santé des écosystèmes est la condition fondamentale de possibilité du bien-être humain. Si cela est vrai, alors bien qu'il puisse y avoir des conflits occasionnels entre certains forts enjeux humains et les obligations écocentrées, ces conflits demeureront localisés, et n'annuleront pas le renforcement mutuel général entre eux. Ceci implique que les plus forts enjeux humains seront rarement en conflit si sérieux avec les devoirs écocentrés qu'ils rendront PSO-2 incapable de contrer l'objection du tigre de papier. Même une importante multiplication des plus forts enjeux humains demandant à être satisfaits ne pourra marginaliser les obligations écocentrées, puisqu'une telle multiplication renforcera simultanément l'obligation morale de préserver la santé des écosystèmes pour le bien des humains qui en dépendent.

C'est pourquoi les écocentristes insistent sur le fait que leur théorie éthique est soutenue à la fois par des arguments *éthiques* et *prudentiels*. Nelson résume l'argument prudentiel tel qu'il prend forme dans la pensée de Leopold :

[...] because Leopold recognized that the most fundamental result of an ecological education was the grasping of the complex interdependence of things, he subsequently realized that concern for the individual is not only encompassed by, but is best accomplished through, protection and defense of that upon which the individual depends. The human individual is not excluded from this system of interdependence, and hence the human individual is best protected and defended in the long-run by maintaining the "integrity, stability, and beauty of the biotic community." To put it more concisely, Leopold realized that holistic concern is actually a form of indirect individual concern. Therefore, given the dependence of the

individual on the whole, the individual is better cared for in the long-run because of the protection of that upon which she or he depends⁵⁶.

Ainsi, afin de naviguer entre le Charybde de l'éco-fascisme et le Scylla de l'objection du tigre de papier, les écocentristes doivent affirmer la bienfaisance relative de la nature écologique envers l'humain. Ou en d'autres termes, ils doivent soutenir l'idée selon laquelle les écosystèmes, lorsqu'en bonne santé, procurent aux humains une grande part de leur bien. Seule une telle supposition donne l'assurance que les obligations écocentrées et interhumaines convergeront assez souvent pour que la priorité éthique des secondes n'annule pas la portée des premières⁵⁷.

Mais cette supposition est-elle justifiée ? N'implique-t-elle pas une sorte de retour au vieux mythe de la nature bienveillante et providentielle ? Pas nécessairement. Pour le voir, il faut tout d'abord distinguer *bienveillance* et *bienfaisance*. La bienveillance, qui vient des mots latins *bene*, qui veut dire « bien », et *velle*, qui signifie « vouloir »

⁵⁶ Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », p. 108. Voir aussi Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, p. 256-262, et 265-270 ; et pour des discussions, voir Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », p. 80-84 ; et Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold ».

⁵⁷ Deux évaluateurs anonymes de cet article ont mis en garde qu'une telle solution semble ramener l'écocentrisme au problème initial qu'il visait à surmonter, en rendant la préoccupation éthique pour les écosystèmes conditionnelle à la valeur instrumentale qu'ils peuvent avoir pour les humains. Cette mise en garde n'est pas fondée. L'hypothèse selon laquelle les plus forts enjeux humains et les obligations écocentrées se renforcent le plus souvent, n'implique pas que ces dernières doivent être observées *seulement* lorsqu'elles sont renforcées par les obligations interhumaines. Cela implique plutôt qu'il faut observer les obligations écocentrées *chaque fois* qu'elles n'entrent pas en conflit avec les plus forts enjeux humains, ce qui admet deux types de cas : 1) lorsque les obligations écocentrées sont renforcées par les plus forts enjeux humains, et 2) lorsqu'elles sont indifférentes aux plus forts enjeux humains, c'est-à-dire lorsqu'elles ne les renforcent ni n'entrent en conflit avec ceux-ci. Cette dernière possibilité constitue un cas où le souci éthique pour les écosystèmes n'est pas subordonné à leur valeur instrumentale pour les humains.

L'écocentrisme et ses appels normatifs à la nature :
sont-ils nécessairement fallacieux ?

ou « souhaiter », implique la présence d'une intention, mais la bienfaisance, qui contient aussi le mot latin *bene*, mais cette fois combiné au mot latin *facere*, qui veut dire « faire » ne l'implique pas. Ce que les écocentristes affirment, c'est la *bienfaisance* (et non la *bienveillance*) de la nature. En tenant compte de cette nuance, la question peut maintenant être posée plus clairement : la nature écologique est-elle (non intentionnellement) bénéfique aux humains ? Il s'agit en grande partie d'une question empirique, à laquelle un philosophe seul n'est pas équipé pour répondre. Toutefois, un certain indice en faveur d'une réponse positive peut être trouvé dans le travail d'écologues et d'économistes sur la valeur des *services écosystémiques* :

While it is possible to imagine generating human welfare without natural capital and ecosystem services in artificial “space colonies,” this possibility is too remote and unlikely to be of much current interest. In fact, one additional way to think about the value of ecosystem services is to determine what it would cost to replicate them in a technologically produced, artificial biosphere. Experience with manned space missions and with Biosphere II in Arizona indicates that this is an exceedingly complex and expensive proposition. Biosphere I (the earth) is a very efficient, least-cost provider of human life support services. Thus we can consider the general class of natural capital as essential to human welfare. Zero natural capital implies zero human welfare because it is not feasible to substitute, in total, purely “non-natural” capital for natural capital. Manufactured and human capital require natural capital for their construction. Therefore, it is not very meaningful to ask the total value of natural capital to human welfare, nor to ask the value of massive, particular forms of natural capital. It is trivial to ask what is the value of the atmosphere to humankind, or what is the value of

rocks and soil infrastructure as support systems. Their value is infinite in total⁵⁸.

Costanza et ses collègues sont assez explicites : la *valeur instrumentale* qu'a le monde écologique pour l'humain est *infinie*. Le monde écologique est notre condition *sine qua non* de la possibilité ! Si cela est vrai, alors il semble clair que les maux du monde naturel qui inspirent la critique millienne du naturalisme éthique, bien que parfois cruels et spectaculaires, restent négligeables par rapport à ses bienfaits. Les écosystèmes de la terre soutiennent la vie humaine de manière constante et fiable. Ainsi, contrairement à ce que soutient Mill, les choses qu'accomplissent les humains pour améliorer leur sort, loin de consister « dans une large mesure à critiquer la Nature et à contrarier son ordre spontané », doivent plutôt s'appuyer sur le soutien naturel que cet ordre procure à leurs vies.

Un tel renforcement mutuel des raisons éthiques et prudentielles de vivre en harmonie avec la nature est une caractéristique constante des théories éthiques naturalistes. Comme le sait tout bon lecteur de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote considérait qu'agir en conformité avec la nature était à la fois la voie de la vertu et celle du bonheur. En termes contemporains, en tant que voie vers la vertu, la nature devait être suivie pour des raisons *éthiques*, et en tant que voie vers le bonheur, elle devait être suivie pour des raisons *prudentielles*. Un renforcement mutuel similaire est présent dans l'éthique stoïcienne. Comme Cooper le précise, pour les stoïciens, agir selon la nature n'était pas seulement souhaitable comme un *moyen* en vue de notre bonheur, mais aussi : « as having an intrinsic value of its own⁵⁹ ». Toutefois, le caractère *prima facie* des obligations écocentrées établit, à ce chapitre, une différence importante entre l'écocentrisme et les naturalismes éthiques classiques. Dans les éthiques aristotélicienne et stoïcienne, la conformité à la nature tend à être considérée à la fois *nécessaire* et *suffisante* pour l'épanouissement humain. Pour l'écocentrisme, la conformité à la nature est seulement *nécessaire* au bonheur humain. Pour s'épanouir, les humains ont certes besoin

⁵⁸ Costanza, R. et al. (1997), « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », p. 254-255.

⁵⁹ Cooper, J. M. (1999), « Eudaimonism, the Appeal to Nature, and "Moral Duty" in Stoicism », p. 437.

d'écosystèmes sains, mais il leur faut aussi plusieurs autres choses, comme un assez bon degré de liberté individuelle, l'accès à l'éducation et à des soins de santé, la participation à la vie politique, etc. Cela a pour conséquence que, parmi toutes les manières envisageables de répondre aux exigences éthiques de l'écocentrisme, certaines seront moins compatibles que d'autres avec l'intérêt des humains à s'épanouir ; et le choix entre ces diverses options devra être basé sur des motifs externes à l'écocentrisme.

Pour résumer le propos de cette section, une réponse adéquate à l'objection des *maux naturels* doit, comme je l'ai soutenu, se faire en deux étapes. En premier lieu, une telle réponse distingue la question de la bonté de la nature écologique *pour l'humain* de celle de la valeur qu'elle a *pour elle-même*, et souligne que la seconde, lorsque conçue comme générant une obligation *prima facie*, ne justifie par un programme éco-fasciste sacrifiant les intérêts des individus humains au nom du bien des tous écologiques. Puis, en second lieu, elle affirme la bonté relative de la nature écologique pour l'humain, ce qui rétablit un lien entre les raisons prudentielles et écocentrées d'accorder de la valeur à la nature, et atténue ainsi la vulnérabilité de l'écocentrisme à l'objection du tigre de papier.

Conclusion

J'ai, en premier lieu, expliqué comment l'écocentrisme réinterprète les trois appels éthiques à la nature identifiés par Frankena comme caractéristiques du naturalisme éthique. L'idée naturaliste selon laquelle la nature doit être laissée à elle-même prend la forme d'une défense de la préservation de zones de *wilderness*, l'idée selon laquelle la nature doit être suivie et imitée donne lieu à une règle pratique d'éco-mimétisme stipulant qu'il est plus sage pour l'humain de veiller à ce que ses interventions écologiques respectent l'échelle spatiotemporelle normale des changements écologiques naturels, et l'idée selon laquelle les êtres humains doivent coopérer avec la nature prend la forme d'un objectif de symbiose mutualiste entre les activités humaines et les écosystèmes. En second lieu, j'ai fait valoir que l'objection du sophisme naturaliste, lorsque dirigée contre le naturalisme *éthique*, par opposition au naturalisme *métaéthique*, confond

une question d'éthique normative avec une question métaéthique. Ni la loi de Hume qui stipule qu'on ne peut inférer déductivement de l'être au *devoir-être*, ni la critique moorienne du sophisme naturaliste ne présentent d'objections particulières aux éthiques normatives naturalistes. Elles soulèvent des problèmes métaéthiques concernant la manière dont les concepts évaluatifs se lient aux propriétés non évaluatives perçues par les sens ordinaires ; et il n'y a aucune raison pour que les meilleures solutions à ce problème métaéthique fonctionnent moins bien pour les éthiques naturalistes que les éthiques non naturalistes. En troisième lieu, j'ai soutenu que l'intuition largement répandue selon laquelle il faut vivre en conformité avec la nature, dans sa version écocentriste, peut naviguer habilement entre le Charybde de l'éco-fascisme et le Scylla de l'objection du tigre de papier. Si la valeur qu'a la nature pour elle-même et sa bonté pour l'humain sont dissociées, et si la prémisse naturaliste affirmant qu'il faut vivre en conformité avec la nature est conçue comme une norme *prima facie*, alors la menace d'éco-fascisme associée à l'objection des maux naturels disparaît. En outre, si la bonté générale de la nature pour l'humain est reconnue, alors le caractère *prima facie* des obligations écocentrées ne conduit pas à faire de l'écocentrisme un tigre de papier.

Un enjeu dont je n'ai pas discuté est celui de la signification des termes « nature » et « naturel » dans l'écocentrisme. Il semble y avoir un lien sémantique étroit entre les termes « écologique » et « naturel » dans le langage ordinaire, et, comme je l'ai noté, les écocentristes réinterprètent les appels éthiques à la nature hérités de la tradition naturaliste en termes écologiques. Cependant, comme beaucoup l'ont noté, les mots « nature » et « naturel » ont de multiples significations et connotations. Dans son célèbre livre *Keywords*, Raymond Williams note que le mot « nature » est : « perhaps the most complex word in the language⁶⁰ », et longtemps avant lui Hume disait de « nature » « qu'il n'y a pas de mot plus équivoque et ambigu⁶¹ ». Dans ce contexte, une investigation plus approfondie des similitudes et différences entre le concept écologique de nature à l'œuvre dans l'écocentrisme et les concepts de nature impliqués dans les éthiques naturalistes traditionnelles semble nécessaire. Les travaux de Helena

⁶⁰ Williams, R. (1985), *Keywords*, p. 219.

⁶¹ Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine*, p. 70.

Siipi et Lorraine Daston présentent des études très éclairantes des différents usages de « nature » et « naturel », qui pourraient être fort utiles à de telles recherches⁶².

La nécessité d'une telle investigation semble encore plus urgente lorsqu'on considère les méfaits passés du naturalisme éthique. À toutes les époques de l'histoire, la nature semble avoir été utilisée comme source de justification pour des objectifs idéologiques douteux. L'éthique thomiste sanctionnait les pratiques sexuelles s'éloignant de la norme hétérosexuelle comme contre nature et, par conséquent, vicieuses. Les apôtres du patriarcat ont défendu la légitimité de la domination masculine et les rôles sexuels traditionnels en les présentant comme naturels. Les darwinistes sociaux se sont objectés aux mesures de protection sociale en plaçant qu'on devrait laisser les lois de la sélection naturelle réguler les sociétés humaines. Dans ce contexte, la familiarité entre l'écocentrisme et les naturalismes éthiques traditionnels devrait inciter à la prudence⁶³. Une méfiance de cet ordre a récemment été exprimée à l'égard des théories de Rolston et Callicott, sous une perspective d'éthique animale. Angus Taylor dénonce ce qu'il appelle le « le nouvel argument naturaliste » (*the new argument from nature*), qui s'appuie sur la naturalité des interactions proie-prédateur pour soutenir le droit des humains à tuer et à manger les animaux non humains⁶⁴. Une investigation plus approfondie sur les différents sens des mots « nature » et « naturel » en relation avec l'écocentrisme pourrait contribuer à déterminer si l'écocentrisme se prête à des interprétations aussi problématiques que les naturalismes classiques, et à déterminer ce qu'impliquent ses appels à la nature concernant la

⁶² Siipi, H. (2008), « Dimensions of Naturalness » traite de l'usage contemporain du terme dans les discussions de bioéthique et d'éthique de l'environnement ; et Daston, L. (1998) « The Nature of Nature in Early Modern Europe » reconstruit l'histoire de ses changements de sens à l'époque moderne.

⁶³ Cristina Traina le souligne très bien à l'égard de l'écocentrisme de Callicott. Voir Traina, C. L. H. (1997), « Baird Callicott's Ethical Vision : Response to Baird Callicott ».

⁶⁴ Taylor, A. (2008), « Electric Sheep and the New Argument from Nature », p. 181-183.

manière adéquate de traiter les animaux non humains. La nécessité d'une telle investigation met en évidence que cet article ne sera pas le dernier à se prononcer sur la question des appels à la nature dans l'écocentrisme. J'espère tout de même avoir réussi à dissiper une certaine réticence à considérer l'écocentrisme comme une théorie éthique plausible, en montrant les confusions conceptuelles impliquées dans les tentatives de soulever contre lui les objections du sophisme naturaliste et des maux naturels.

Bibliographie

- Appiah, K. A. (2008), *Experiments in Ethics*, Cambridge et London, Harvard University Press.
- Botkin, D. B. (1990), *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*, New York, Oxford University Press.
- Boyd, R. (1988), « How to Be a Moral Realist », dans G. Sayre-McCord (dir.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca, Cornell University Press, p. 187-228.
- Brink, D. O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.
- C.-Dussault, A. (2010), « Le rôle de la science dans l'écocentrisme humain de Callicott », *Phares*, n° 10, p. 103-123.
- C.-Dussault, A. (à paraître), « In Search of Ecocentric Sentiments : Insights from the CAD Model in Moral Psychology », *Environmental Ethics*.
- C.-Dussault, A. (en préparation), « Ecological Nature : A Non-Dualistic Concept of Naturalness », article présenté au Congrès de l'American Philosophy Association – Division est, Washington, 2011.
- Callicott, J. B. (1979), « Elements of an Environmental Ethic : Moral Considerability and the Biotic Community », *Environmental Ethics*, vol. 1, n° 1, p. 71-81 ; reproduit dans J. B. Callicott (1989), *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 63-73.
- Callicott, J. B. (1982), « Hume's Is/Ought Dichtomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic », *Environmental Ethics*, vol. 4, n° 2, p. 163-174 ; reproduit dans J. B. Callicott (1989), *In Defense of*

- the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 117-127.
- Callicott, J. B. (1990), « Whither Conservation Ethics ? », *Conservation Biology*, vol. 4, n° 1, p. 15-20 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 321-331.
- Callicott, J. B. (1991a), « Genesis and John Muir », dans C. S. Robb et C. J. Casebolt (dir.), *Covenant for a New Creation : Ethics, Religion, and Public Policy*, Maryknoll, Orbis Books, p. 106-138 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 187-219.
- Callicott, J. B. (1991b), « That Good Old-Time Wilderness Religion », *The Environmental Professional*, n° 13, p. 378-378 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 387-394.
- Callicott, J. B. (1991c), « The Wilderness Idea Revisited : The Sustainable Development Alternative », *The Environmental Professional*, n° 13, p. 235-247 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 337-366.
- Callicott, J. B. (1992a), « Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic ? », *Inquiry*, vol. 35, n° 2, p. 183-198 ; reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 99-115.
- Callicott, J. B. (1992b), « La Nature est morte, vive la nature ! », *The Hastings Center Report*, vol. 22, n° 5, p. 16-23.
- Callicott, J. B. (1993) « The Search for an Environmental Ethic », dans T. Regan *et al.* (dir.), *Matters of Life and Death*, 3^e édition, New York, McGraw-Hill, p. 322-382.
- Callicott, J. B. (1994), « A Critique of and an Alternative to the Wilderness Idea », *Wild Earth*, n° 4, p. 54-59 ; cité tel que reproduit dans H. Rolston III et A. Light (dir.) (2002), *Environmental Ethics : An Anthology*, Malden, Blackwell Publishers, p. 437-443.

- Callicott, J. B. (1996a), « Benevolent Symbiosis : The Philosophy of Conservation Reconstructed », dans F. J. R. da Rocha et J. B. Callicott (dir.), *Earth Summit Ethics : Toward a Reconstructive Postmodern Philosophy of Environmental Education*, Albany, State University of New York Press Press, p. 139-159.
- Callicott, J. B. (1996b), « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », *Environmental Ethics*, vol. 18, n° 4, p. 353-372 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 117-139.
- Callicott, J. B. (1996c), « Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves ? », *The George Wright Forum*, vol. 13, n° 2, p. 32-38 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 585-594.
- Callicott, J. B. (2000a), « Contemporary Criticisms of the Received Wilderness Idea », dans D. N. Cole *et al.* (dir.), *Wilderness Science in a Time of Change Conference*, vol. 1, Missoula, Department of Agriculture, Forest Service, Rocky Mountain Research Station, p. 24-31 ; reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (2008), *The Wilderness Debate Rages On*, Athens, University of Georgia Press, p. 355-377.
- Callicott, J. B. (2000b), « Harmony Between Men and Land : Aldo Leopold and the Foundations of Ecosystem Management », *Journal of Forestry*, vol. 98, n° 5, p. 4-13.
- Callicott, J. B. (2002a), « Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales for Ecological Restoration », *Journal of Biosciences*, vol. 27, n° 4, p. 409-420.
- Callicott, J. B. (2002b), « From the Balance of Nature to the Flux of Nature : The Land Ethic in a Time of Change », dans R. L. Knight et S. Riedel (dir.), *Aldo Leopold and the Ecological Conscience*, Oxford et New York, Oxford University Press, p. 90-105.
- Callicott, J. B. (2003) « The Implications of the "Shifting Paradigm" in Ecology for Paradigm Shifts in the Philosophy of Conservation », dans B. A. Minteer et R. E. Manning (dir.), *Reconstructing Conservation : Finding Common Ground*, Washington, Island Press, p. 239-261 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott

- et M. P. Nelson (dir.) (2008), *The Wilderness Debate Rages On*, Athens, University of Georgia Press, p. 571-600.
- Callicott, J. B. (2008) « What “Wilderness” in Frontier Ecosystems ? » *Environmental Ethics*, vol. 30, n° 3, p. 235-250.
- Callicott, J. B. (2010a), « Fondations de l'éthique de la terre », trad. C. Masutti, dans B. Lanaspèze (dir.), *Éthique de la terre : philosophie de l'écologie*, Marseille, Wildproject, p. 49-84 ; traduction française de J. B. Callicott (1987) « The Conceptual Foundations of the Land Ethic », dans J. B. Callicott (dir.) *Companion to a Sand County Almanac : Interpretative and Critical Essays*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 186-217.
- Callicott, J. B. (2010b), « Le problème de l'écofascisme », trad. D. Bellec, dans B. Lanaspèze (dir.), *Éthique de la terre : philosophie de l'écologie*, Marseille, Wildproject, p. 145-168.
- Callicott, J. B. (2010c), « Libération animale et éthique animale : de nouveau ensemble », trad. H.-S. Afeissa et J.-B. J. Vilmer, dans H.-S. Afeissa et J.-B. J. Vilmer (dir.), *Philosophie animale*, Paris, Vrin, p. 309-331 ; traduction française de J. B. Callicott (1988) « Animal Liberation and Environmental Ethics : Back Together Again », *Between the Species*, vol. 4, n° 3.
- Callicott, J. B. (2011), « Postmodern Ecological Restoration : Choosing Appropriate Temporal and Spatial Scales », dans K. deLaplante *et al.* (dir.), *Philosophy of Ecology*, Oxford et Amsterdam, Elsevier, p. 301-326.
- Colwell Jr., T. B. (1969), « The Balance of Nature : A Ground for Human Values », *Main Currents in Modern Thought*, vol. 26, n° 2, p. 46-52.
- Cooper, J. M. (1999), « Eudaimonism, the Appeal to Nature, and “Moral Duty” in Stoicism », dans J. M. Cooper, *Reason and Emotion : Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, p. 427-448.
- Costanza, R. *et al.* (1997), « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », *Nature*, vol. 387, p. 253-260.
- Daston, L. (1998), « The Nature of Nature in Early Modern Europe », *Configurations*, vol. 6, n° 2, p. 149-172.

- Ferré, F. (1996), « Persons in Nature : Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 1, p. 15-25.
- Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy », *Mind*, vol. 48, p. 464-477.
- Frankena, W. K. (1979), « Ethics and the Environment », dans K. E. Goodpaster et K. M. Sayre (dir.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 3-20.
- French, W. C. (2008), « Natural Law and Ecological Responsibility : Drawing on the Thomistic Tradition », *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 5, n° 1, p. 12-36.
- Frierson, P. (2007), « Metastandards in the Ethics of Adam Smith and Aldo Leopold », *Environmental Ethics*, vol. 29, n° 2, p. 171-191.
- Goodpaster, K. E. (1978), « On Being Morally Considerable », *The Journal of Philosophy*, vol. 75, n° 6, p. 308-325.
- Hardin, G. (1974), « Lifeboat Ethics : The Case Against Helping the Poor », *Psychology Today*, http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html, consulté le 13/10/13.
- Hare, R. M. (1954), « Universalisability », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, p. 295-312.
- Heffernan, J. D. (1982), « The Land Ethic : A Critical Appraisal », *Environmental Ethics*, vol. 4, n° 3, p. 235-247.
- Hudson, W. D. (dir.) (1969), *The Is/Ought Question*, London et Basingstoke, Macmillan Press.
- Hume, D. (1993), *Traité de la nature humaine III – La morale*, Paris, Flammarion.
- Lenman, J. (2006), « Moral Naturalism », dans E. N. Zalta (dir.), *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>, consulté le 13/10/13.
- Leopold, A. (2000), *Almanach d'un comté des sables*, trad. A. Gibson, Paris, Flammarion.
- Midgley, M. (2003), « Criticizing the Cosmos », dans W. B. Drees (dir.), *Is Nature Ever Evil ? : Religion, Science and Value*, London et New York, Routledge, p. 11-26.
- Mill, J. S. (2003), *La Nature*, trad. E. Reus, Paris, La Découverte.
- Moore, G. E. (1988), *Principia Ethica*, Amherst, Prometheus Books.

- Nelson, M. P. (1996), « Holists and Fascists and Paper Tigers... Oh My ! », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 2, p. 103-117.
- Peacock, K. A. (2011), « Symbiosis in Ecology and Evolution », dans K. deLaplante *et al.* (dir.), *Philosophy of Ecology*, Oxford et Amsterdam, Elsevier, p. 219-250.
- Pickett, S. T. et R. S. Ostfeld (1995), « The Shifting Paradigm in Ecology », dans R. L. Knight et S. F. Bates (dir.), *A New Century for Natural Resources Management*, Washington, Island Press, p. 261-278.
- Prinz, J. J. (2007), *The Emotional Construction of Morals*, Oxford et New York, Oxford University Press.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Rolston III, H. (1986), *Philosophy Gone Wild : Essays in Environmental Ethics*, Buffalo, Prometheus Books.
- Rolston III, H. (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press.
- Rolston III, H. (1991), « The Wilderness Idea Reaffirmed », *The Environmental Professional*, vol. 13, n° 4, p. 370-377 ; cité tel que reproduit dans J. B. Callicott et M. P. Nelson (dir.) (1998), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, University of Georgia Press, p. 367-386.
- Sagoff, M. (1984), « Animal Liberation and Environmental Ethics : Bad Marriage, Quick Divorce », *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 22, p. 297-307.
- Sapontzis, S. F. (1996), « Faut-il sauver le lièvre du renard ? », trad. D. Olivier, *Cahiers antisécistes*, n° 14, <http://www.cahiers-antisecistes.org/spip.php?article102>, consulté le 13/10/13 ; traduction française de « Saving the Rabbit from the Fox », dans S. F. Sapontzis (1987), *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphie, Temple University Press, chap. 13.
- Shrader-Frechette, K. (1996), « Individualism, Holism and Environmental Ethics », *Ethics and the Environment*, vol. 1, n° 1, p. 55-69.
- Shweder, R. A. *et al.* (1997), « The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three”

- Explanation of Suffering », dans A. M. Brandt et P. Rozin, *Morality and Health*, New York, Routledge, p. 119-169.
- Süpi, H. (2008), « Dimensions of Naturalness », *Ethics and the Environment*, vol. 13, n° 1, p. 71-103.
- Taylor, A. (2008), « Electric Sheep and the New Argument from Nature », dans J. Castricano (dir.), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, p. 177-193.
- Thompson, D. L. (1991), « Concepts of Nature: are Environmentalists Confused? », article présenté au Congrès de la Canadian Philosophical Association, Kingston, <http://www.ucs.mun.ca/~davidt/Nature.html>, consulté le 13/10/13.
- Traina, C. L. H. (1997), « Baird Callicott's Ethical Vision: Response to Baird Callicott », *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 18, n° 1, p. 81-87.
- Varner, G. E. (1991) « No Holism without Pluralism », *Environmental Ethics*, vol. 13, n° 2, p. 173-179.
- Williams, R. (1985), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press.

L'argumentation fallacieuse de Spencer : une étude du sophisme naturaliste selon Hume, Moore et Frankena

Thiago Hutter*

Résumé

En raison du changement considérable que les thèses soutenues par Spencer ont subi au long de sa vie, le sophisme naturaliste est souvent associé à l'ensemble de son corpus. En analysant les différentes formes d'argumentation fallacieuse dénotées par ce sophisme ainsi que les raisons pour lesquelles ces méthodes argumentatives sont sophistiques, nous argumenterons que seule la doctrine soutenue par Spencer dans ses écrits de jeunesse commet le sophisme naturaliste de Hume. Cependant, la thèse plus tardivement développée par Spencer, quoiqu'erronée sur plusieurs points, ne peut être accusée d'être fallacieuse.

Herbert Spencer, penseur controversé de l'Angleterre victorienne, est souvent associé aux thèses eugénistes et à la méthode argumentative fallacieuse du sophisme naturaliste. La position des commentateurs est toutefois mitigée à l'égard de Spencer. Certains soutiennent que celui-ci ne commet pas de sophisme naturaliste dans son argumentation ou préfèrent lui laisser le bénéfice du doute¹, tandis que d'autres soutiennent l'inverse². Dans le cadre de cette étude, nous tenterons de clarifier la confusion qui accompagne les doctrines de Spencer. En étudiant les thèses que ce dernier a développé à deux époques différentes, nous visons à mettre au jour les différents mécanismes logiques qui sous-tendent le sophisme

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Wilson, D. S. *et al.* (2003), « On the Inappropriate Use of the Naturalistic Fallacy in Evolutionary Psychology », p. 672 ; Skorupski, J., « Spencer and the Moral Philosophers : Mill, Sidgwick, Moore », p. 9.

² James, S. M. (2010), *An Introduction to Evolutionary Ethics*, p. 132.

naturaliste sous les différentes formes qu'il peut prendre, autant pour Hume que pour Moore. En vue d'exposer comment Spencer est tombé en proie au sophisme naturaliste de Hume, nous présenterons en premier lieu le darwinisme social que le penseur développe dans *Social Statics*. Toutefois, la pensée spencérienne évolue à travers le temps et finit par rejeter certains aspects de sa doctrine initiale. La thèse sur l'évolution sociale du Spencer tardif sera donc exhibée par la suite afin de promouvoir l'idée que ce dernier n'est plus sujet au sophisme naturaliste de Hume, mais demeure néanmoins sujet à d'autres critiques. En analysant le sophisme naturaliste de Moore, ainsi que ce que Frankena appelle le sophisme de la définition, nous argumenterons que la doctrine du Spencer tardif est également matière à critique en raison de la téléologie et de la visée directionnelle qu'il impute au processus évolutif. Cependant, malgré les erreurs de cette deuxième doctrine, nous argumenterons que l'argumentation du penseur anglais ne peut être accusée de formuler le sophisme naturaliste décrit par Moore ni le sophisme de la définition.

1. La doctrine initiale et le sophisme de Hume

Communément affiliée au darwinisme social³, la position d'Herbert Spencer est souvent associée au sophisme naturaliste. La multitude d'opinions contradictoires sur Spencer est due en partie à l'évolution des thèses du penseur. En expliquant comment différents types de sophismes sont dénotés par le terme de «sophisme naturaliste» et en analysant si ces derniers se retrouvent effectivement dans les écrits de Spencer, nous démontrerons que le sophisme naturaliste de Hume est perpétré dans *Social Statics*, mais non dans *Principles of Ethics*.

³ Patterson, W. R. (2005), «The Greatest Good for the Most Fit? John Stuart Mill, Thomas Henry Huxley, and Social Darwinism », p. 72.

1.1. Le sophisme de Hume

Le terme « sophisme naturaliste » provient de l'œuvre de G. E. Moore *Principia Ethica*⁴. Toutefois, ce terme est souvent utilisé afin de révéler une méthode argumentative fallacieuse soulevée par Hume⁵.

I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. [...] For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it⁶.

L'erreur mentionnée par Hume consiste en la construction d'un argument où une conclusion éthique et normative est tirée de prémisses non éthiques et descriptives. Selon Hume, un argument où les prémisses constituent des énoncés construits avec le verbe « être » tandis que la conclusion est construite avec « devoir être » consiste donc en un argument invariablement invalide. Comment Spencer commet-il ce sophisme ?

Blind to the fact that under the natural order of things, society is constantly excreting its unhealthy, imbecile, slow, vacillating, faithless members, these unthinking, tough well-meaning, men advocate an interference which not only stops the purifying process but even increases the vitiation- absolutely encourages the multiplication of the reckless and incompetent by offering them an unflinching provision, and discourages the multiplication of the

⁴ Moore, G. E. (1993), *Principia ethica*, chap. 1, §10.

⁵ Wilson, D. S. *et al.* (2003), « On the Inappropriate Use of the Naturalistic Fallacy in Evolutionary Psychology », p. 669.

⁶ Hume, D. (2007), *Treatise of Human Nature*, Book III, part 1, §1.

competent and provident by heightening the prospective difficulty of maintaining a family⁷.

En analysant ce passage de *Social Statics*, nous devons mettre l'accent sur les termes « natural order of things » ainsi que « purifying process ». Selon Spencer, un processus de purification s'opère naturellement lorsqu'il n'y a pas d'entraide entre les plus forts et les plus faibles. Nous devrions donc laisser libre cours à la nature afin que l'ordre naturel des choses exerce son processus de purification au sein de la société. C'est dans cette perspective que Spencer affirme : « No human laws are of any validity if contrary to the law of nature⁸ ». Puisque la loi de la nature prévaut sur la loi humaine, nos législations ne devraient pas contrevenir au dessein naturel. Ainsi, nous pouvons conclure que Spencer énonce de fait le sophisme naturaliste tel que décrit par Hume en soutenant qu'il ne devrait pas y avoir d'entraide entre les hommes en société puisque celle-ci n'existe pas dans l'ordre naturel.

1.2. L'évolution de la doctrine spencérienne

À cette brève analyse du sophisme naturaliste de Spencer, il nous faut toutefois apporter certaines précisions. *Social Statics* est paru pour la première fois en 1851. Or, *L'Origine des espèces* n'est paru qu'en 1859. Le processus évolutionniste auquel Spencer souscrit lorsqu'il a écrit *Social Statics* n'est donc pas la sélection naturelle de Darwin, mais le processus évolutionnaire de Lamarck. D'ailleurs, Spencer affirme que « the doctrine of organic evolution in its application to human character and intelligence, and, by implication, to society, is of earlier date than *The Origin of Species*⁹ » et signale que sa défense d'une théorie évolutionniste remonte à 1851¹⁰.

La découverte de la théorie de la sélection naturelle a apporté certaines modifications à la pensée de Spencer, mais malgré cela, certaines de ses idées telles que sa politique du laisser-faire et son libéralisme radical, de même que l'influence de la théorie

⁷ Spencer, H. (1954), *Social Statics*, p. 289.

⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁹ Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 1, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

lamarckienne, demeureront présentes dans ses écrits durant toute sa vie¹¹. Toutefois, la méthode argumentative adoptée par Spencer subira une modification radicale. En premier lieu, Spencer avoue qu'il exclut désormais de son argumentation la dimension théologique qui surplombait les idées présentées dans *Social Statics*. Qui plus est, sa visée d'établir une synthèse entre la théorie darwinienne et celle de Lamarck¹² a eu pour effet de rendre l'explication évolutionniste omniprésente dans le cadre de son œuvre.

2. Le Spencer tardif

Avec la nouvelle perspective postdarwinienne qui émerge chez Spencer, notamment dans *Principles of Ethics*, il est moins facile à déterminer si le sophisme naturaliste perdure dans ses écrits. Nous exposerons donc la perspective évolutionniste du Spencer tardif en vue de démontrer que ce dernier n'est plus sujet au sophisme de Hume.

2.1. La perspective évolutionniste de la conduite

Dans *Principles of Ethics*, un des arguments centraux de la perspective de l'évolution sociale de Spencer vise à démontrer que la conduite la plus évoluée correspond à la bonne conduite et que cette dernière peut être atteinte par toutes les sociétés et cultures grâce à l'évolution. Afin de rendre explicite la démarche de Spencer, nous devons, d'une part, expliquer comment ce dernier détermine ce en quoi consiste la bonne conduite et, d'autre part, comment il détermine qu'il existe une conduite plus évoluée. Ainsi, nous

¹¹ Hawkins, M. (1997), *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, p. 96. Dans ce livre, Hawkins fait rarement référence à *Principles of Ethics*. Les références données proviennent majoritairement des autres *Principles* de Spencer, soit *Principles of Biology*, *Principles of Sociology* ou *Principles of Psychology*. Toutefois, Spencer avoue que les propos avancés dans *Principles of Ethics* sur l'évolution ne sont que des reformulations ou des corroborations des propos qui proviennent des titres précédents. À cet effet, cf. Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 1, p. 54, 113 et 139.

¹² Hayek, F. A. (2007), *Droit, Législation et Liberté*, p. 88.

pourrons démontrer comment Spencer conclut que la bonne conduite correspond à la conduite la plus évoluée.

Selon Spencer, nous pouvons déterminer ce qui est bon ou mauvais en examinant l'usage que nous faisons de ces termes dans le langage. Spencer affirme que nous disons qu'une chose est bonne lorsque cette dernière répond aux volontés humaines ; inversement, nous disons qu'une chose est mauvaise lorsqu'elle n'est pas en mesure de bien répondre à la fin que nous lui attribuons. Ainsi, en éthique, la conduite sera jugée bonne si elle est bien ajustée, car elle atteint bien le but visé, tandis que la mauvaise conduite sera celle qui ne parvient à son objectif¹³. En analysant l'argument linguistique de Spencer, il est possible de constater le préjugé épistémique que l'anthropocentrisme du penseur opère au sein de son argumentaire. Qui plus est, ce préjugé joue également un rôle prépondérant dans l'argument établissant en quoi consiste la conduite la plus évoluée.

En plus d'argumenter que la conduite consiste en l'ajustement des actions par rapport à des fins, Spencer affirme également qu'il existe une finalité suprême à la nature : vivre mieux et plus longtemps. En procédant à une analyse empirique de la conduite d'une multitude d'organismes d'espèces différentes, Spencer conclut que plus un organisme détient une conduite complexe, c'est-à-dire plus la diversité d'actions que celui-ci peut exercer est grande, plus cet organisme est en mesure d'atteindre la fin désirée. Puisque la finalité de la nature consiste à vivre mieux et plus longtemps, l'organisme le plus apte à atteindre cette fin est celui avec la conduite la plus complexe. Étant donné que l'homme est l'animal avec la conduite la plus complexe, il est donc celui qui atteint le mieux la finalité de la nature. De ce fait, Spencer conclut que l'homme est donc le type d'organisme le plus évolué¹⁴.

Il est cependant nécessaire de mentionner qu'il existe également une hiérarchie au sein des différents types de conduite humaine. Selon Spencer, la conduite la plus évoluée est celle où un homme, en ajustant ses actions en vue d'atteindre ses fins, aide également un autre homme à atteindre les fins que ce dernier désire¹⁵. La conduite la plus évoluée consiste donc en un ajustement des actions qui

¹³ Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 1, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

L'argumentation fallacieuse de Spencer :
une étude du sophisme naturaliste selon Hume, Moore et Frankena

entraîne une aide mutuelle entre les hommes. Or, parmi tous les types de collaboration présents dans la nature, l'entraide décrite par Spencer est présente principalement dans les sociétés industrielles capitalistes où l'intervention étatique est minimale. Selon Spencer, les sociétés ont donc subi une évolution par sélection naturelle jusqu'à atteindre leurs plus hautes formes¹⁶ où la survie des plus adaptés s'est permutee en compétition du marché¹⁷. Le libre marché est ainsi instauré en tant que limite et finalité évolutive à tous les hommes et à leurs sociétés respectives. Spencer conclut donc : « What now in them is occasional and feeble, may be expected with further evolution to become habitual and strong ; and what now characterizes the exceptionally high may be expected eventually to characterize all. For that which the best human nature is capable of, is within the reach of human nature at large¹⁸ ».

Puisqu'il existe une finalité à la nature et que cette dernière sera accomplie par les hommes qui détiennent la conduite la plus évoluée, la bonne conduite correspond donc à la conduite la plus évoluée. À cet effet, Spencer déclare :

the conduct to which we apply the name good, is the relatively more evolved conduct ; and that bad conduct is the name we apply to conduct which is relatively less evolved. [...] Moreover, just as we there saw that evolution becomes the highest possible when the conduct simultaneously achieves the greatest totality of life in self, in offspring and in fellow men ; so here we see that the conduct called good rises to the conduct conceived as best when it fulfills all three classes of ends at the same time¹⁹.

2.2. Une argumentation non fallacieuse

Ayant déterminé ce qui constitue la bonne conduite, nous devons maintenant nous questionner à savoir si Spencer soutient que cette

¹⁶ Hawkins, M. (1997), *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, p. 92-93.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸ Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 1, p. 285.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

conduite devrait être adoptée, car si cela est le cas, alors son argument pourrait en effet être qualifié de sophisme naturaliste. La raison en est que son argument aurait la forme suivante :

- | | |
|--|---------------|
| (P1) X est la conduite la plus évoluée | (non éthique) |
| (P2) X est la bonne conduite | (non éthique) |
| <hr/> | |
| (C) Nous devrions adopter X | (éthique) |

Toutefois, ceci n'est pas l'argument avancé par Spencer. Ce dernier soutient que la conduite est un effet de l'évolution et que la conduite la plus évoluée est la bonne conduite, c'est-à-dire celle que nous devrions avoir. Cependant, c'est à travers l'évolution que l'homme adoptera la bonne conduite. Les conclusions tirées par le Spencer tardif ne sont donc pas des énoncés normatifs déduits de prémisses descriptives. C'est ainsi que nous devons conclure qu'avec la perspective évolutionniste de ses écrits tardifs, Spencer ne commet pas le sophisme naturaliste de Hume. Toutefois, le sophisme naturaliste décrit par Moore consiste en une forme argumentative fallacieuse très différente du sophisme de Hume. Le sophisme que Moore attribue à Spencer semble émerger de l'incompréhension que ce dernier avait des sciences biologiques. Nous devons donc exposer les erreurs de Spencer ainsi que l'autre version du sophisme naturaliste en vue d'affirmer que l'argumentation de ce dernier n'est pas sophistique.

3. Les erreurs de Spencer et le sophisme de la définition

La téléologie que Spencer impute au processus évolutif correspond à une mécompréhension de la biologie. Certes, ce dernier ne souscrivait pas pleinement à la théorie darwinienne en raison de l'influence qu'il subissait de la théorie de Lamarck. Qui plus est, la sélection naturelle est très limitée quant à son application sur le processus évolutif des sociétés²⁰. À l'aube des théories évolutionnistes en biologie, la théorie proposée par Spencer était donc tout à fait

²⁰ Hayek, F. A. (2007), *Droit, Législation et Liberté*, p. 100.

L'argumentation fallacieuse de Spencer :
une étude du sophisme naturaliste selon Hume, Moore et Frankena

plausible²¹. Toutefois, avec l'avancée des études en biologie, nous savons aujourd'hui que l'évolution ne constitue pas un progrès. À cet effet, Gould souligne :

The fact of evolutionary change through time doesn't represent progress as we know it. Progress is not inevitable. Much of evolution is downward in terms of morphological complexity, rather than upward. We're not marching toward some greater thing. The actual history of life is awfully damn curious in the light of our usual expectation that there's some predictable drive toward a generally increasing complexity in time²².

Deux raisons expliquent le fait qu'il n'y ait pas de progrès ni de finalité dans la théorie de l'évolution. Premièrement, un trait ou une variation ne sont avantageux ou désavantageux qu'en fonction du contexte dans lequel l'organisme qui les détient se trouve²³. En second lieu, les variations qui surgissent sont dues à une mutation génétique aléatoire en combinaison avec les influences issues de l'environnement²⁴. Ainsi, l'avantage des variations et des nouveaux traits qui surgissent est toujours relatif. Le rôle de la contingence dans le processus évolutif est non négligeable, car le processus de sélection naturelle procède par essai et erreur. Les traits avantageux sont sélectionnés tandis que ceux qui sont désavantageux sont éliminés. Puisque les hommes, ainsi que leurs types de conduite, auraient pu ne jamais apparaître, leur existence est tout à fait contingente. Nous devons ainsi conclure de cette analyse de la théorie de l'évolution qu'il n'existe pas de trait ou d'espèce plus évoluée qu'une autre et que la nature ne progresse pas vers une finalité. Ainsi, dire qu'un trait ou une espèce est plus évolué qu'une autre constitue un énoncé dénué de sens.

²¹ Hawkins, M. (1997), *Social Darwinism in European and American thought, 1860-1945*, p. 88.

²² Gould, S. J. (1995), « The Pattern of Life's History », p. 52.

²³ James, S. M. (2010), *An Introduction to Evolutionary Ethics*, p. 127.

²⁴ *Ibid.*

3.1. *Le sophisme de la définition*

Hume critique le fait de déduire une conclusion normative à partir de prémisses descriptives. Mais pourquoi cela consiste-t-il en une erreur ? Selon Frankena²⁵, la raison pour laquelle le sophisme naturaliste humien est possible provient du fait que les caractéristiques éthiques sont d'un type différent de celui des caractéristiques non éthiques impliquant ainsi que les caractéristiques éthiques ne peuvent pas être définies par des caractéristiques non éthiques. Ceci implique à son tour que les propositions éthiques ne peuvent être déduites des propositions non éthiques²⁶. Ainsi, Frankena soutient que ce qu'on appelle le sophisme naturaliste en désignant l'erreur soulevée par Hume n'est pas une méthode argumentative fallacieuse. À cet effet, il fournit comme exemple l'argument hédoniste de Mill²⁷ :

- (P1) Le Plaisir est recherché par tous les hommes (non éthique)
(P2) Ce qui est recherché par tous les hommes est bon
(non éthique)
-
- (C) Le plaisir est bon (éthique)

Cet argument est logiquement valide malgré que ses prémisses soient des propositions non éthiques et sa conclusion une proposition éthique. Cependant, cela ne veut pas pour autant dire que cet argument n'est pas fallacieux. Frankena soutient cela, car, selon lui, le sophisme naturaliste n'est pas un sophisme logique puisque ce sophisme peut être présent même dans des arguments valides.

En vue de comprendre le problème de cet argument, nous devons analyser la définition du sophisme naturaliste telle que fournie par Moore. Selon ce dernier, le sophisme naturaliste constitue l'association de la notion indéfinissable de bien avec une autre notion. Puisque le bien est indéfinissable, nous ne pouvons pas l'identifier à une autre propriété sans en même temps fournir une définition de cette notion²⁸. Ainsi, le sophisme naturaliste survient puisqu'un objet

²⁵ Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy ».

²⁶ *Ibid.*, p. 467.

²⁷ *Ibid.*, p. 469.

²⁸ *Ibid.*, p. 473.

L'argumentation fallacieuse de Spencer :
une étude du sophisme naturaliste selon Hume, Moore et Frankena

naturel est confondu avec le bien, ce dernier n'étant pas un objet naturel au même sens que le premier²⁹. Selon Moore, le problème de l'argument de Mill ne provient donc pas du fait qu'une conclusion aux caractéristiques éthiques est déduite de prémisses non éthiques. De fait, le problème réside dans la deuxième prémisse, car le « bien » est identifié avec « ce que tous les hommes recherchent ».

Toutefois, Frankena affirme que le sophisme de Moore consiste en un type particulier d'une erreur encore plus large : le sophisme de la définition³⁰. Ce dernier sophisme consiste simplement en une confusion entre deux caractéristiques distinctes. Frankena définit ainsi ce sophisme :

I shall speak of the definist fallacy as the generic fallacy which underlies the naturalistic fallacy. The naturalistic fallacy [...] will then be a species or form of the definist fallacy. [...] the definist fallacy is the process of confusing or identifying two properties, of defining one property by another, or of substituting two properties³¹.

Dans le débat entre Moore et les naturalistes, Moore critiquait ces derniers, car ils confondaient le bien avec le plaisir ou d'autres propriétés³². Or, si les naturalistes répliquaient à Moore qu'ils ne faisaient qu'exprimer la même chose par deux termes différents alors ils esquivait la critique qui leur était adressée. Ainsi, en vue d'accuser les naturalistes de commettre un sophisme, Moore aurait dû en premier lieu démontrer que le bien est indéfinissable³³. En effet, Frankena affirme que « One must know that goodness is indefinable before one can argue that the definist fallacy is a fallacy³⁴ ». Afin de démontrer que Spencer commet le sophisme de la définition, il est donc nécessaire de démontrer que le bien est indéfinissable.

²⁹ Moore, G. E. (1993), *Principia ethica*, §12.

³⁰ Je traduis par sophisme de la définition le sophisme que Frankena désigne par le terme *definist fallacy*.

³¹ Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy », p. 471.

³² *Ibid.*, p. 472.

³³ *Ibid.*, p. 473.

³⁴ *Ibid.*

En analysant la mécompréhension que Spencer avait de la biologie, nous avons conclu qu'il n'existe pas d'entité ou de forme de vie qui soit plus évoluée qu'une autre puisqu'un trait ou une adaptation ne peut être bonne que lorsqu'elle est mise en relation avec l'environnement où se trouve l'organisme qui la détient. Au sein du cadre évolutif, le bien est donc toujours relatif. Toutefois, la conception du bien que Spencer impute à la nature relève de l'absolu puisque ce bien constitue la finalité du processus évolutif. Or, nous avons affirmé, lorsque nous avons analysé les erreurs de Spencer, que le processus évolutif ne tend pas vers une finalité. Ainsi, puisqu'il n'y a pas de finalité dans le cadre du processus évolutif, il ne peut pas y avoir une définition du bien. Il semblerait donc que Spencer ait effectivement adopté une approche fallacieuse dans son argumentation.

Il est cependant nécessaire d'apporter un contre-argument et de soutenir que Spencer n'a pas commis le sophisme de la définition. L'argumentation que nous avons fournie vise à établir que le bien n'est pas définissable dans le cadre d'analyse évolutionnaire darwiniste. Toutefois, puisque Spencer n'adhérait pas pleinement à la théorie de Darwin, mais avait plutôt adopté une lecture lamarckienne de ce dernier, nous n'avons pas démontré que le bien est indéfinissable dans le cadre évolutif adopté par Spencer lui-même. Ainsi, malgré le fait que la perspective spencérienne demeure erronée, nous ne pouvons accuser Spencer d'argumentation fallacieuse puisqu'il ne commet pas une erreur logique.

Conclusion

En analysant les thèses soutenues par Spencer à deux périodes différentes de sa vie, nous avons apporté une clarification sur le sophisme naturaliste commis par ce dernier. Malgré la controverse sur ce sujet, nous avons argumenté que Spencer a commis le sophisme naturaliste humien dans ses écrits de jeunesse. Toutefois, la théorie de l'évolution par sélection naturelle de Darwin a apporté un grand changement aux doctrines de Spencer. Ainsi, en exposant la théorie de l'évolution sociale préconisée par le Spencer tardif nous avons argumenté que sa nouvelle doctrine surmontait les critiques soulevées par Hume. Cette dernière thèse demeure cependant

erronée sur plusieurs points. En conséquence, la reconstruction de la pensée de cet auteur est une tâche complexe nécessitant un exercice herméneutique. Ainsi, Moore, à travers une mauvaise interprétation du deuxième Spencer, accuse ce dernier de commettre un sophisme naturaliste. Cependant, l'étude du sophisme de la définition a élucidé les raisons pour lesquelles le sophisme naturaliste de Moore est une méthode argumentative fallacieuse. Afin de démontrer que l'argumentaire spencérien est sophistique, il serait donc nécessaire de démontrer que le bien est une caractéristique indéfinissable en vue d'établir que cette notion est confondue avec une autre. Il est possible de démontrer que le bien est indéfinissable dans le cadre évolutif darwinien. Toutefois, puisque Spencer construit son système sans adopter pleinement la théorie de la sélection naturelle, nous ne pouvons accuser ce penseur d'argumentation fallacieuse. Ainsi, en vue de démontrer qu'un sophisme est commis au sein de l'argumentaire spencérien, il sera nécessaire de démontrer la caractéristique indéfinissable du bien dans le cadre de la pensée de l'auteur.

Bibliographie

- Frankena, W. K. (1939), « The Naturalistic Fallacy », *Mind*, vol. 48, n° 192, p. 464-477.
- Gould, S. J. (1995), « The Pattern of Life's History », dans J. Brockman, *The Third Culture*, New York, Touchstone, p. 51-73.
- Hayek, F. A. (2007), *Droit, Législation et Liberté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hawkins, M. (1997), *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945 : Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hume, D. (2007), *Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- James, S. M. (2010), *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Malden, Wiley-Blackwell.
- Moore, G. E. (1993), *Principia ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Patterson, W. R. (2005), « The Greatest Good for the Most Fit ? John Stuart Mill, Thomas Henry Huxley, and Social Darwinism », *Journal of Social Philosophy*, vol. 36, n° 1, p. 72–84.
- Skorupski, J., « Spencer and the Moral Philosophers : Mill, Sidgwick, Moore », www.st-andrews.ac.uk/philosophy/files/staff/116/spencer.pdf, consulté le 01/10/2013.
- Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 1, Indianapolis, Liberty Classics.
- Spencer, H. (1978), *Principles of Ethics*, vol. 2, Indianapolis, Liberty Classics
- Spencer, H. (1954), *Social Statics*, New York, Robert Schalkenbach Foundation.
- Wilson, D. S. *et al.* (2003), « On the Inappropriate Use of the Naturalistic Fallacy in Evolutionary Psychology », *Biology and Philosophy*, vol. 18, n° 5, p. 669-681.

La notion de chaos dans les chapitres intérieurs du *Zhuangzi* : un art de vivre à l'unisson avec le devenir cosmique

Marion Avarguès*

Résumé

Je me propose d'explorer la notion de chaos dans les chapitres intérieurs du Zhuangzi, un texte taoïste daté du III^e ou du IV^e siècle avant notre ère, afin de démontrer que l'éthique du chaos qu'il préconise constitue un art de vivre à l'unisson avec le devenir cosmique. En ce que le Zhuangzi met en scène des personnages se moquant des codes moraux confucianistes, je corrèlerai tout d'abord cette éthique du chaos à l'élan transgressif qu'il représente vis-à-vis de l'ordre. Parce que le Zhuangzi vise en outre une quête de pleine liberté et d'intensification de la vie pour elle-même, je montrerai en quoi cette éthique est à comprendre comme l'art de la métamorphose du « je », c'est-à-dire comme la capacité d'épouser une pluralité du « je » s'harmonisant au Dao, ce qui génère et transforme le monde.

Nous débuterons cette étude en invoquant le dernier paragraphe des chapitres intérieurs¹ du *Zhuangzi*, une œuvre chinoise fondatrice, avec le *Daode Jing*, du taoïsme antique² :

* L'auteure est étudiante au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Depuis la compilation effectuée par le philosophe taoïste Guo Xiang sous la dynastie des Jin occidentaux (III^e-IV^e siècles de notre ère), le *Zhuangzi* comporte trente-trois chapitres. Les sept premiers, les chapitres intérieurs (內篇, *neipian*), sont traditionnellement attribués à Zhuang Zhou en personne. Suivent quinze chapitres externes (外篇, *waipian*), puis onze chapitres divers (雜篇, *zupian*).

² Elle est datée du IV^e ou III^e siècle avant notre ère.

L'empereur de la mer du Sud était Illico, l'empereur de la mer du Nord était Presto, l'empereur du milieu était Chaos. Comme chaque fois qu'ils s'étaient retrouvés chez Chaos celui-ci les avait reçus avec la plus grande aménité, Illico et Presto se concertèrent sur la meilleure façon de le remercier de ses bontés : « Les hommes, déclarèrent-ils, ont sept ouvertures pour voir, entendre, manger, respirer. Lui seul n'en a aucune. Et si on les lui perceait ? » Chaque jour ils lui ouvrirent un orifice. Au septième jour Chaos avait rendu l'âme.

Cet extrait énonce, d'une plume abrupte et expéditive, la mort de « Chaos ». Mais qui est, au juste, Chaos ? Commençons par examiner ses caractères chinois, 渾沌 (*hun dun*), afin d'en saisir le sens original : 渾 signifie la bourbe, la tourbe, et, par extension, l'indistinction et la confusion ; 沌 le Chaos originel. Or, selon l'une des cosmologies taoïstes les plus répandues, le monde serait né du chaos, d'un tohu-bohu ou méli-mélo, comme l'écrit Jean Levi³, au sein duquel tout aurait d'abord été à l'état indifférencié et confus, encore plein d'un potentiel indéterminé. La vertu maternelle du chaos est d'ailleurs corroborée dès le chapitre d'ouverture du *Zhuangzi*, dont les premières lignes mettent en scène la naissance d'un poisson gigantesque dans les eaux ténébreuses du Nord. Nous décelons en effet une étroite corrélation entre le caractère 冥 (*ming*), que Jean Levi traduit par « brumes » et qui signifie tout autant les abysses obscurs, les eaux ténébreuses, que l'origine et le terme des manifestations vitales, et le caractère 渾沌, qui correspond, non seulement au Chaos, mais encore et surtout – et bien que Jean Levi, Liou Kia-hway et Jean-Jacques Lafitte n'aient pas cru bon de le relever⁴ – au Chaos originel. Ainsi, tandis que le *Zhuangzi* s'ouvre sur la naissance d'un poisson au sein d'abysses nordiques qui symbolisent l'origine *informe*, soit le chaos primordial, il s'achève sur la mise à mort de ce dernier. Ce qui donne et abrite la vie finit ainsi par mourir, et ce, sans la moindre cérémonie, et même, tout bêtement. Or, la mise à mort de

³ Levi, J. (2003), *Propos intempéstifs sur le Zhuangzi : du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, p. 15.

⁴ Jean Levi et Jean-Jacques Lafitte ont en effet traduit 渾沌 par « Chaos » et Liou Kia-hway par « Indistinction ».

Chaos fait montre d'un grand malheur. Car si ce qui donne naissance au monde n'est plus, comment la génération – autrement dit le devenir cosmique – peut-elle se poursuivre ? Puisque prime pour nous l'analyse de ce que le fil du texte des chapitres intérieurs nous dévoile du chaos, nous ne répondrons à cette question qu'ultérieurement. Tout d'abord, la forme même du *Zhuangzi* révèle une profusion d'éléments chaotiques : l'on a effectivement affaire à un florilège d'allégories tant changeantes qu'indomptables, et dont les résonances, loin d'être similaires, offrent leur lot de métamorphoses. En d'autres termes, non seulement le thème du chaos est clairement énoncé au cœur du *Zhuangzi* en ce qu'il ouvre et ferme le bal des chapitres intérieurs, mais la forme du texte elle-même dévoile une structure chaotique. Nous verrons en quoi ce double niveau de présence du chaos esquisse, dans le *Zhuangzi*, une voie à emprunter, et même, un véritable art de vivre. Nous nous questionnerons dès lors sur ce qu'est une éthique du chaos et sur la possibilité de l'embrasser.

Nous nous pencherons en premier lieu sur la critique émise par le *Zhuangzi* à l'égard de l'ordre dont il impute l'édification à l'humain. Cette critique prend notamment pour cible la morale confucianiste en tournant ses rites en dérision. Nous verrons ensuite en quoi le chaos est considéré par le *Zhuangzi* comme la dynamique interne au cours naturel des choses ouvrant sur une pluralité du « je », c'est-à-dire sur un art de la métamorphose qu'il s'agit d'épouser pour renouer avec le *Dao*⁵. Nous nous interrogerons enfin sur le *pourquoi* de cette quête du chaos : en quel sens les retrouvailles avec le *Dao* sont-elles à rechercher ? Nous articulerons notre réponse à cette question autour de deux quêtes : celles de la pleine liberté et de l'intensification de la vie pour elle-même.

1. De l'ordre au chaos

Le *Zhuangzi* prend comme point de départ le terrassement de l'ordre inhérent au rite confucianiste, autrement dit l'une des normes

⁵ Il s'agit de saisir le *Dao* comme ce qui meut, réunit et métamorphose le divers du cosmos.

les plus en vogue de l'époque des Royaumes Combattants⁶. Il prend leur contrepied complet en guise de critique des codes moraux. En témoigne un passage du chapitre 3 intitulé « Principes pour nourrir sa vie ou l'hygiène du boucher » : « À la mort de Lao Tseu, un certain Ts'in le Perdant alla rendre les derniers hommages à sa dépouille. Il se contenta de pousser trois grands cris avant de s'éclipser. Un de ses disciples s'en offusqua⁷ ». Dans la même logique d'inversion des normes, le récit du chapitre 6 – « À l'école du premier ancêtre ou le Tao pour seul maître » – nous montre deux compères entonnant un air jovial lors de la cérémonie de deuil de leur ami Tseu Sang-hou, ce qui apparaît très grossier à l'un des disciples de Confucius, Tseu-kong⁸. La plume du *Zhuangzi* use en ce sens de la spontanéité contre le code, mais il se situe, ce faisant, à dix mille lieues d'un simple renversement des valeurs. Car conformément au sort réservé par la philosophie de Nietzsche à la morale chrétienne – et à la métaphysique dans son ensemble – quelque deux mille ans plus tard, il veut éviter de substituer aux valeurs dominantes d'autres valeurs tout aussi rigides. L'horizon du *Zhuangzi* consiste bien plutôt dévaloriser toute valeur en tant que telle, et donc à se situer en dehors de tout système de valeurs. Ainsi, il ne saurait y avoir ni bien ni mal, la dualité morale n'étant, de fait, qu'une invention proprement humaine. Le cosmos, quant à lui, se déploie dans une amoralité totale. Dans ce contexte, le bien et le mal ne représentent que deux faces d'une même pièce, deux métamorphoses parmi une pluralité possible, un va-et-vient entre deux pôles qui sont à saisir de la même façon que celle du *yin* (陰) et du *yang* (陽), soit des deux souffles antithétiques qui rendent possible la multiplicité cosmique⁹ – l'un n'allant pas sans

⁶ Confucius (551-479) a vécu pendant la période des Printemps et Automnes (771-453) et Zhuang Zhou pendant la période des Royaumes Combattants (453-221).

⁷ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ Les souffles du *yin* et du *yang*, qui alternent selon un rythme de mouvement et de repos, constituent la double polarité du *Dao*. Ils forment tous deux un binarisme qui, bien loin de s'édifier en seule antithèse, revêt une profonde complétude. Le *yin* manifeste – entre autres – le féminin, l'obscurité, l'accueil, la terre et la mort ; le *yang*, le masculin, la lumière, le don, le ciel et la vie.

l'autre, l'un ne pouvant même advenir sans l'autre, et vice et versa – en ce que cette multiplicité dépend entièrement de leur alternance. Or, pour le *Zhuangzi*, il n'en va pas autrement de l'alternance de la vie et de la mort. De la mort ou de la vie, peu importe, en effet, puisque tout, dans le cosmos, est en devenir ; tout se transforme continûment. S'il y a un sens métaphysique¹⁰, ce n'est donc pas celui de l'être, mais du devenir¹¹ ; un éternel retour qui n'est jamais retour de l'identique¹². Autrement dit, la quête de l'ordre propre au confucianisme s'avère des plus artificielles et dévoile une trahison de taille vis-à-vis du devenir cosmique. Ce que le *Zhuangzi* tâche ainsi de mettre en exergue, c'est le caractère illégitime d'une telle quête. Car si l'on présuppose que la nature est foncièrement amoral et étrangère, par son devenir, à l'idée de l'ordre, le processus de civilisation de l'homme ne peut dès lors apparaître que comme allant de pair avec une étanchéité toujours plus croissante entre sa quête de l'ordre – via l'édification, entre autres, de lois morales – et le naturel en lui qui se manifeste, essentiellement, par un mouvement tant spontané que chaotique, puisque connecté au devenir cosmique. Dans cette optique, le *Zhuangzi* prétend, contrairement à Confucius qui considère que c'est la délivrance de l'homme vis-à-vis du naturel qui l'a rendu digne de lui-même, que l'extrême dressage exigé par l'intégration et le respect des codes moraux a eu pour conséquence de mutiler ce qui, en nous, s'harmonise au devenir cosmique. Aux yeux du *Zhuangzi*, c'est donc bien plutôt le rejet du naturel qui a fait de l'homme un être indigne et aliéné. Pour métaphoriser cette aliénation, il use de l'image de poissons qui, hors de l'eau, sont forcés de

¹⁰ La métaphysique est ici à comprendre comme l'écoute du sens des choses, une définition proposée par Jean Grondin dans un de ses séminaires consacrés à la métaphysique (automne 2012, Université de Montréal) et qui a nourri l'écriture de son ouvrage intitulé *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, dont la date de sortie est prévue pour novembre 2013.

¹¹ La philosophie d'Héraclite, d'une façon analogue, considérait l'Être comme une fiction vide de sens et le monde apparent comme le seul véridique. Pour Héraclite, l'être est éternellement en devenir : « À ceux qui descendent dans les mêmes fleuves surviennent toujours d'autres et d'autres eaux » (Héraclite (1987), *Fragments*, Fragment 12).

¹² Les affinités avec l'éternel retour de Nietzsche s'avèrent ici criantes.

s'humecter de leur bave les uns les autres afin de survivre¹³. Cette bave qui les relie les uns aux autres, ce lien d'interdépendance, représente, pour lui, les codes moraux. Mais si l'on remettait les poissons dans l'eau, dans le flux qui les nourrit, alors ils n'auraient plus besoin de se baver les uns sur les autres : ils pourraient tout simplement se laisser porter par le cours de l'eau sans se préoccuper de l'humidification de chacun. La morale confucianiste manifeste ainsi le symptôme d'une existence au sein de laquelle la source de vie s'est tarie et le milieu nourricier du devenir considérablement appauvri, où tout suffoque et agonise. Ce que le *Zhuangzi* brandit ainsi comme ultime horizon, c'est la nécessité pour l'homme, s'il désire renouer avec sa vitalité perdue, de se reconnecter au dynamisme chaotique du cosmos. Il s'agit de l'épouser pour, en bout de ligne, en arriver à se laisser porter par le flux cosmique qui n'a cure des codes moraux.

2. De l'art de la métamorphose du « je » à l'harmonisation au dynamisme chaotique du monde

Néanmoins, à ce stade, il convient de cerner la méthode nous permettant de chevaucher ce dynamisme chaotique. Mais, avant de nous atteler à cette tâche, il nous faut en premier lieu déterminer avec précision ce qu'est le dynamisme chaotique du monde. Dans le *Zhuangzi*, et ce à l'instar du taoïsme dans sa totalité, ce dynamisme est verbalisé par le caractère 道 (*Dao*), à savoir la « Voie » la « route », le « chemin », la « réalité ultime ». Pourtant, le *Dao* est de l'ordre de l'indicible. Ce qu'il désigne, c'est le vide qui, par transcendance, engendre le monde, et qui, par immanence, l'unifie et le métamorphose¹⁴. En cela, nous pourrions le décrire comme un principe tant immanent que transcendant à la fois générateur, unificateur et transformateur du monde. Il constitue ce par quoi nous

¹³ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 55.

¹⁴ Comme l'écrit Jean Levi dans les *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu : du meurtre du Chaos à la révolte des singes*, il faut prendre garde à la tendance de bon nombre de sinologues – il vise François Jullien en particulier – à opposer la pensée de la transcendance (occidentale) à celle de l'immanence (orientale) car la pensée chinoise ne se cantonne pas à l'intériorité : elle consiste bien plutôt en un processus d'immanentisation de la transcendance.

sommes venus au monde et ce dans quoi nous baignons dans la vie comme dans la mort, comme le cours d'un fleuve qu'il s'agirait de suivre. Nous ne sommes toutefois pas nous-mêmes constitutifs du *Dao*, puisqu'il nous est possible d'en sortir pour pénétrer un monde d'artifices. Quitter le fleuve, toutefois, a pour effet d'assécher le principe vital. Nous en revenons, à ce titre, à la métaphore de l'eau et des poissons à respectivement comprendre comme le *Dao* – le dynamisme chaotique du cosmos – et les hommes :

L'image du Tao, de la Voie, comme un cours d'eau est l'une des plus parlantes de tout le *Tchouang-tseu*. Les cours d'eau sont aux poissons ce que la Voie est à la vie de l'homme naturel. Un courant qui l'entraîne, un milieu nourricier, un élément toujours en mouvement, qui exige un déplacement constant, une incessante mobilité¹⁵.

Le *Dao* constitue à la fois le giron dont tout naît et ce qui métamorphose le divers du cosmos. Le *Dao*, c'est ce qui génère le souffle du cosmos, ce qui le traverse de part en part et catalyse son devenir. C'est, tout bonnement, le flux vital de tout ce qui est. Le saisir, ou plutôt, *l'éprouver*, revient dès lors à épouser ce principe de génération et de métamorphose des choses. Le *Zhuangzi* met en scène plusieurs voies pour y parvenir, mais nous n'aurons pas ici la prétention d'en dresser une liste exhaustive. Il nous paraît plus pertinent de cerner la plus fondamentale, à savoir ce que nous décrirons comme l'art de la métamorphose du « je ». Le *Zhuangzi* affirme en effet que « l'homme accompli n'a pas de moi¹⁶ ». N'est suspendu au *Dao* que celui qui a oublié, ou terrassé, son sujet individuel. Car le « je » unique n'est qu'une coquille vide, un bel artifice constitutif de l'univers humain et de sa vénération de l'être. Le « je » doit plutôt se comprendre selon un mode pluriel, autrement dit une multiplicité intérieure qui est profondément ancrée dans la ronde des métamorphoses. Le *Zhuangzi* ne manque d'ailleurs aucune occasion de s'extasier devant cette ronde endiablée : « Magnifique, le ballet des transformations ! Que va faire de toi le Ciel, où va-t-il

¹⁵ Graziani, R. (2006), *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, p. 129.

¹⁶ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 15.

t'emporter ? Deviendras-tu un foie de rat ? une patte de blatte¹⁷ ? ». Le « je » individuel brisé, il devient possible de ne plus nous cantonner au mode de conscience opposant le sujet à l'objet, le « je » au monde. La possibilité de s'y conjoindre est dès lors effective, et avec elle, celle de la révélation du soi cosmique au travers du chevauchement du *Dao*, de ce qui connecte toutes choses entre elles. Si le *Zhuangzi* nourrit dès lors une quête, ce n'est certainement pas celle de l'ordre, mais celle de retrouvailles avec le dynamisme chaotique du monde, avec le *Dao* qui ne se situe pas au-delà du monde, mais en son sein et en particulier en notre propre sein. Ce qui est ici prôné, c'est un retour à la vie, à la mystique sauvages¹⁸. Néanmoins, si l'aspect théorique de la nécessité de l'harmonisation au *Dao* peut sembler aller de soi dans une logique taoïste, il n'en va pas de même, et d'ailleurs loin de là, dans la philosophie occidentale. Il convient ainsi d'explicitier le pourquoi de cette quête à coloration mystique d'harmonisation, par l'art de la métamorphose du « je », au dynamisme chaotique du cosmos.

3. Du pourquoi de cette quête

Il nous apparaît assez clairement que l'un des enjeux fondamentaux du *Zhuangzi* et de sa quête d'harmonisation avec le *Dao* se situe dans le champ de la liberté. Alors que la bâtisse spécifiquement humaine de la morale et de l'ordre constitue une mise en danger, et très certainement d'ailleurs une perte, de la liberté originelle, l'art de la métamorphose et ce qui s'ensuit rendent possible nos retrouvailles avec cette dernière. Mais à quel type de liberté le *Zhuangzi* fait-il précisément référence ? Procédons via une méthode

¹⁷ (2010), *Les Œuvres de Maître Tchouang*, p. 59.

¹⁸ Michel Hulin définit la mystique sauvage comme l'élément commun, dépouillé de tout *a priori* ou *a posteriori*, de toutes les expériences mystiques : « les rapports entre la mystique sauvage et les mystiques religieuses : d'un côté, une forme fondamentale, brute, toujours égale à elle-même car exprimant certaines possibilités essentielles de l'esprit humain, antihistorique donc ; et, de l'autre, une série de variations sur un même thème, variations définies par la mise en valeur de tel ou tel aspect du thème de base en fonction des condition socio-historiques déterminées, toujours nouvelles » (Hulin, M. (2008), *La mystique sauvage*, p. 20).

apophatique : la liberté de *Zhuangzi* n'est en aucun cas l'impératif catégorique de Kant. Ce dernier, en effet, fait du devoir moral le moyen pour l'homme de se libérer du déterminisme naturel. Or, pour le *Zhuangzi*, la liberté se situe au contraire du côté de la nature. La moralité revêt plutôt un artifice inhibant tout élan spontané et donnant à voir le monde au travers d'une grille catégorielle de l'ordre et du dualisme qui, bien loin de rendre compte du monde, ne fait que nous en éloigner toujours davantage : « Il ne s'agit pas [comme le mentionne Jean Levi dans ses *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu*] de dresser une barrière entre l'homme et la nature, mais de se fondre en elle, de se dissoudre dans les éléments par l'accoutumance, en supprimant toute conscience réflexive et cognitive¹⁹ ». L'impératif catégorique, aurait pu dire le *Zhuangzi*, renie le chaos inhérent au dynamisme cosmique et constitue de ce fait le revers de toute liberté. La liberté du *Zhuangzi* n'est pas non plus celle de Platon en ce qu'elle se manifeste, non pas seulement dans l'âme, mais dans les mouvements du corps, ni celle de Hegel en ce qu'elle refuse toute association avec le cours de l'histoire. Elle pourrait, en revanche, trouver bon nombre de convergences avec la conception holiste de la liberté spinoziste. Cette dernière se manifeste par une bonne compréhension de ses possibilités, soit de sa place dans une constellation de causes à effets. Or, le *Zhuangzi*, de même, prône le réancrage de l'homme dans le bouillonnement désordonné de la nature. Il exhorte également à l'harmonisation de l'homme avec son cours. Sa liberté, néanmoins, diverge assez nettement de celle de Spinoza en ce que, contrairement à cette dernière, elle ouvre sur l'absoluité. En effet, non seulement elle ne se contente pas d'un *bout* de liberté puisque celui qui chevauche le *Dao* peut embrasser le cosmos tout entier et même le transcender, devenant l'inconditionné conditionnant, mais elle va encore et surtout de pair avec une expression de force, non pas du « je » individuel, mais du soi cosmique au travers de *soi* : « Mais de quoi serait donc dépendant celui qui chevauche le pouvoir régulateur de l'univers et conduit la puissance transformatrice des six souffles pour déambuler dans les espaces infinis²⁰ » ? La liberté du *Zhuangzi* nous rend perméables au

¹⁹ Levi, J. (2007), *Propos intempéstifs sur le Tchouang-tseu*, p. 95.

²⁰ (2010), *Les œuvres de Maître Tchouang*, p. 15.

devenir du monde et nous permet d'y participer de bout en bout. C'est une liberté dépouillée de toute fin, une liberté subjective dont le sujet est le *Dao*, le souffle du chaos. Les retrouvailles avec une liberté originelle perdue constituent ainsi l'une des priorités de l'harmonisation au chaos cosmique. Un autre élément, bien que plus évanescents, nous semble également jouer un rôle de taille dans la raison d'être d'une telle quête : la célébration de la vie pour elle-même. Car s'harmoniser au *Dao* ne consiste pas uniquement à épouser la ronde des métamorphoses, mais à l'apprécier, à s'en émerveiller :

Il suffit que nous ayons reçu forme humaine pour nous réjouir. Mais puisque dans le cycle infini des transformations, il en est des milliers et des milliers d'équivalentes, n'avons-nous pas motif de nous réjouir pour l'éternité²¹ ?

À cet égard, nous entrevoyons la possibilité pour le *Zhuangzi* de communiquer avec la philosophie de Nietzsche dont l'objectif assumé a toujours été de renverser la morale pour faire retour à la vie. Il a également fortement valorisé, tout en s'y laissant gagner lui-même, le sentiment d'émerveillement surgissant face au mystère du monde et de la prise de contact avec l'inexplicable jaillissement continu des phénomènes. Mais l'enchantement du *Zhuangzi* pour le devenir des choses, dont soi-même, ouvre plus résolument que Nietzsche sur le champ de la mystique, sur une expérience tant intérieure qu'extatique en ce que l'opération de la transcendance du « je » individuel s'effectue à l'intérieur de soi, et en ce que, surtout, le *Dao*, tout en manifestant un inaltérable dépassement, circule dans l'intériorité de chaque chose.

En définitive, l'harmonisation de soi au chaos cosmique représente pour le *Zhuangzi* un art de vie suprême en ce qu'il constitue la seule voie rendant possible l'exercice d'une liberté absolue ainsi qu'un émerveillement pour la vie en tant que telle. Il pourrait, en outre, se muer en une forme de bonheur. Car briser les normes morales inhibantes pour retrouver un accord perdu avec les forces de la nature revient avant toute autre chose à éprouver une

²¹ (2010), *Les œuvres de Maître Tchouang*, p. 56.

paix intérieure. Cet art de vivre, en ce sens, devient une éthique véritable : la dignité humaine va de pair avec une lutte contre la domestication des énergies chaotiques, ou de ce que nous pourrions nommer « les élans spontanés du *Dao* en soi ».

Mais revenons-en, pour boucler la boucle, à la signification de la mort de Chaos. Nous pourrions, à l'issue de notre analyse, livrer deux interprétations possibles : la première consiste à affirmer que la mort de Chaos ne fait que déployer l'inéluctabilité de la mort et le fait qu'elle ne constitue qu'une métamorphose parmi l'infinité d'autres métamorphoses possibles. Cette hypothèse pourrait être corroborée par le fait que la mort de Chaos fait écho au mythe originel de la mort de Pangu, dont le cadavre a donné naissance au monde²². Ce serait donc de la mort ou tout du moins d'une déchirure – Chaos n'étant au tout départ qu'un sac fermé qu'il s'agirait d'ouvrir, de « percer » – que la vie du cosmos aurait jailli. La seconde interprétation – et nous aurions tendance, au vu du rôle fondateur joué par le chaos dans la cosmologie taoïste et donc dans l'harmonie cosmique, à soustraire à cette seconde hypothèse –, fait le constat tragique des effets de l'intervention humaine au sein de la nature : ou comment les hommes ont décidé de maîtriser le cours du fleuve et de l'endiguer par la construction d'un barrage. Chaos, dans ce cas-ci, ne ferait plus seulement référence à la *bourbe* originelle d'où le monde est né, mais également au dynamisme du monde : le *Dao*.

Bibliographie

(1994), *Tchouang-Tseu, Le rêve du papillon – Œuvres*, trad. J-J. Lafitte, Paris, Albin Michel.

²² Des yeux de Pangu sont nés le soleil et la lune, de son sang l'eau des rivières et de la mer, de son souffle le vent et les nuages, de sa voix le tonnerre et de ses parasites les trois ancêtres des humains. La trace écrite de ce mythe est ultérieure à l'écriture des chapitres intérieurs du *Zhuangzi*, mais nous pourrions cependant supposer que Zhuang Zhou en a eu connaissance par voie orale ou par le biais d'autres écrits aujourd'hui perdus ou détruits. Nous pensons notamment au gigantesque autodafé qui a eu lieu sous Qin Shi Huangdi (le 1^{er} Empereur) en 213 avant notre ère.

- (2010), *Œuvres de Maître Tchouang*, trad. J. Levi, Paris, Éditions de L'Encyclopédie des Nuisances.
- Billeter, J. (2002), *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- Billeter, J. (2004), *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia.
- Billeter, J. (2010), *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Allia.
- Collectif (1980), *Philosophes taoïstes, tome I : Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, trad. K.-h. Liou et B. Grynepas, Paris, Gallimard.
- Girardot, N. (1978), « Chaotic “Order” (hun-tun) and Benevolent “Disorder” (luan) in the *Chuang Tzu* », in *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 3, p. 299-321.
- Graziani, R. (2005), « Un monstre, deux morts et mille métamorphoses », dans R. Mathieu (dir.), *Encore la Chine*, Paris, Gallimard, p. 104-123.
- Graziani, R. (2006), *Fictions philosophiques du « Tchouang-tseu »*, Paris, Gallimard.
- Grondin, J. (2013), *Du sens des choses, L'idée de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Héraclite d'Éphèse (1987), *Fragments*, trad. M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hulin, M. (2008), *La mystique sauvage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Le Blanc, C. et R. Mathieu (dir.) (2007), *Approches critiques de la mythologie chinoise*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Levi, J. (2003), *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu : du meurtre de Chaos à la révolte des singes*, Paris, Allia.
- Levi, J. (2006), *Tchouang Tseu : Maître du Tao*, Paris, Pygmalion.
- Levi, J. (2010), *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Arles, Philippe Picquier.
- Mathieu, R. (dir.) (2005), *Encore la Chine*, Paris, Gallimard.
- Nietzsche, F. (2003), *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris, Allia.
- Nietzsche, F. (2006a), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion.
- Nietzsche, F. (2006b), *Par-delà bien et mal*, Paris, L'Harmattan.

Deux formes de naturalisme antique : la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

Simon-Pierre Chevarie Cossette*

Résumé

Les éthiques de Calliclès et de Diogène de Sinope sont brièvement mises en parallèle. Elles sont radicalement contradictoires sur les questions du contrôle des désirs et de la relation avec autrui : la première est hédoniste et prône la domination ; la seconde défend à la fois une ascèse anti-hédoniste et une éthique de l'adaptation. Or, ces deux discours normatifs se ressemblent en ce qu'ils font tous deux appel à la nature pour fonder leurs thèses. De surcroît, Diogène et Calliclès défendent de véritables naturalismes au sens où leur recours à la nature n'est pas uniquement rhétorique, mais bien justificatif. Cela se manifeste, d'une part, par l'anticonventionnalisme des deux penseurs et, d'autre part, par l'inscription en faux de ces positions contre la vision antinaturaliste de Socrate. C'est dire que l'entreprise naturaliste antique fait face à de sérieux problèmes.

Alors que Socrate se distancie très clairement de l'étude de la nature pour fonder une éthique ou un mode de vie (*Mém.* I, 1, 11-16)¹, de nombreux penseurs grecs², notamment les stoïciens et les épicuriens³, ont soutenu des pensées que l'on pourrait qualifier de

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Les références aux *Mémorables* (*Mém.*) de Xénophon se fondent sur la traduction de L.-A. Dorion parue en 2000 chez Les Belles Lettres. Dans la suite du texte, les références au *Gorgias* (*Gorg.*) de Platon se fondent sur la traduction de M. Canto-Sperber parue en 2007 chez Flammarion (collection « GF ») et les références à Diogène Laërce (DL) se fondent sur la traduction de Léon Paquet parue en 1992 chez Le Livre de poche (Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*).

² Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

³ Long, A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les philosophies hellénistiques*, livre I, p. 29.

« naturalistes », c'est-à-dire qui affirment que l'observation de leur environnement – qu'il s'agisse des cités et des comportements naturels des hommes, des animaux ou des Dieux – peut guider l'élaboration d'un discours sur la manière dont l'homme devrait mener son existence. Il semble justement que ce soit en réaction aux thèses socratiques que des penseurs comme Calliclès ou Diogène de Sinope ont élaboré leur thèse naturaliste. C'est peut-être parce qu'ils ont une cible commune que Diogène et Calliclès sont si intéressants à mettre en parallèle. Une attention plus soutenue sur leurs philosophies fait émerger une question philosophique qui nous semble intéressante : comment expliquer que Diogène et Calliclès défendent des positions éthiques antagonistes alors qu'ils s'inspirent tous les deux de ce qu'on pourrait *a priori* considérer comme la même nature ?

Ce texte ne vise pas tant à présenter une comparaison minutieuse ni à répondre à cette question qui requiert une ample élaboration : ce sera l'objet d'un article à part entière. Il s'agit plutôt de tracer les grandes lignes d'un tel travail et surtout d'en justifier la pertinence. La première partie de ce compte rendu ne vise donc qu'à établir une structure de comparaison entre des penseurs qui ne semblent pas avoir été à ce jour comparés. Ceci fait, la deuxième partie entendra montrer, à partir d'éléments de la première, qu'interpréter Calliclès et Diogène dans une perspective naturaliste fait justice à la place réelle de la nature dans leur théorie. Il nous faudra donc prouver que les philosophies de Calliclès et de Diogène sont de réelles tentatives pour illustrer (ou déterminer, selon le sens voulu) une éthique de la nature.

1. Des éthiques contradictoires

La comparaison schématique entre Calliclès et Diogène se limitera à montrer que leurs éthiques s'opposent sous deux plans, soit celui de la réaction à l'environnement d'une part et celui de la relation aux désirs d'autre part.

L'éthique de Calliclès peut se comprendre comme une éthique de la domination :

Deux formes de naturalisme antique :
la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

La justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités⁴.

Calliclès mobilise un argument naturaliste pour justifier sa position, argument qui se décline ainsi : la nature dévoile ce qui est juste ; or, la nature doit être observée dans des domaines où les conventions n'ont pas prise ; de surcroît, l'observation de la nature montre que les plus forts dominent les plus faibles ; donc, il est juste de dominer les plus faibles⁵. Calliclès se méfie de la démocratie athénienne, laquelle, croit-il, est contrôlée par les plus faibles, qui, faute de pouvoir mener une vie libre et épanouie, empêchent les autres de le faire en les harnachant avec la bride des conventions, plus précisément en « [disant] qu'il est vilain, qu'il est injuste, d'avoir plus que les autres et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus⁶ ».

À l'éthique de la domination de Calliclès, nous pouvons opposer l'éthique de l'adaptation de Diogène. Celui-ci essaie de travailler sur « la façon de s'adapter aux circonstances » (DL VI, 22) comme clef du bonheur et de la liberté. C'est, en effet, en tenant compte du fait que nos malheurs viennent bien plus de nos perceptions des événements que de ceux-ci que nous pouvons apprendre à vivre une vie digne d'être vécue. Il faut donc renouer avec la « vie facile » que les dieux ont accordée aux hommes, mais qui leur échappe (DL VI, 44). C'est à un mode de vie renouvelé, qui consiste en une série d'épreuves que le cynique s'impose à lui-même pour apprendre à s'adapter aux circonstances les plus extrêmes, que Diogène convie ses concitoyens.

Diogène et Calliclès défendent également des pensées rivales sous le rapport de la valeur des désirs. D'un côté, Calliclès défend un hédonisme : il faut non seulement « laisser aller ses propres passions » (*Gorg.* 492a), mais les entretenir. Lorsque Socrate compare le mode de

⁴ *Gorg.* 483c.

⁵ Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

⁶ *Gorg.* 483b-c.

vie de plaisirs proposé par Calliclès à la vie d'un homme occupé à remplir un tonneau percé avec une passoire (*Gorg.* 493e), Calliclès rétorque que la vie qui vaut la peine d'être vécue est précisément celle où l'on renverse le plus possible un tonneau qui comporte de grands trous (*Gorg.* 494a). L'hédonisme de Calliclès, il faut le souligner, est surtout la conséquence d'un rejet des restrictions de la tempérance plutôt que sa cause⁷. L'homme qui subit l'injustice sans pouvoir se porter assistance à lui-même est un esclave (*Gorg.* 483b) ; or, empêcher autrui ou s'empêcher soi-même (par la tempérance) d'entretenir et de combler ses désirs est une injustice selon la nature ; donc, autant la tempérance que les conventions qui contraignent à limiter les désirs sont des esclavages (*Gorg.* 492a).

D'un autre côté, Diogène est le chantre d'un ascétisme antihédoniste, proposant le « mépris du plaisir lui-même » au profit des « valeurs naturelles » comme la liberté (DL VI, 71). C'est là qu'on peut mieux saisir le sens de l'adaptation aux circonstances : il s'agit d'augmenter sa résistance physique (*karteria*), à la chaleur, au froid, à la douleur (DL VI, 23 et 34) ; se maîtriser soi-même (*enkrateia*) en se débarrassant du superflu comme les vêtements luxueux (DL VI, 205) et toute autre boisson que l'eau (DL VI, 31) ; au final, éliminer ses besoins (*autarkeia*). Bref, ce que Calliclès considère comme la clef de la liberté – c'est-à-dire l'assouvissement de désirs innombrables – est vu par Diogène comme la source du malheur des hommes. Chez Calliclès, le désir est naturel et la limitation artificielle, issue de la convention ; chez Diogène, les désirs sont artificiels et leur limitation est naturelle (DL VI, 44).

Nous nous arrêtons ici dans notre comparaison entre Calliclès et Diogène. Il restera à mettre en parallèle, dans un prochain travail, leurs conceptions respectives de la nature et leurs positions philosophiques qui expliquent ou justifient leur naturalisme.

Nous en venons maintenant à la justification de notre lecture de Diogène et de Calliclès comme les défenseurs d'une éthique qu'ils croient avoir réellement déduite – du moins partiellement – de la nature. Cette section reflète une partie des débats qui ont succédé à

⁷ Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

notre présentation⁸ : ainsi que le soulignait un des participants du colloque, il y a un risque à interpréter naïvement Diogène et Calliclès et à croire, d'emblée, que leur appel à la nature est plus qu'une démarche rhétorique. En plus d'une partialité presque caricaturale dans l'observation, son caractère imprécis et peu documenté – jamais n'entendrons-nous Diogène faire référence à une recension des comportements animaux ou Calliclès à certains traités sur les différences de modes de vie entre les cités – peuvent laisser croire que l'exposé de Calliclès et les harangues de Diogène ne réfèrent à la nature qu'en vue de susciter, par des images, l'assentiment. On ne pourrait alors songer que les deux penseurs sont naturalistes et comparer leurs réponses à la question « peut-on tirer une éthique de l'étude de la nature » serait sans intérêt. Cela dit, deux arguments nous semblent suffisants pour maintenir l'idée selon laquelle l'appel à la nature est plus qu'un lustre rhétorique.

2. Un fondement réellement naturaliste

D'abord, l'objet de l'éthique de Diogène et de Calliclès a un contenu positif qui s'inscrit en faux contre ce qui traditionnellement est opposé à la nature, c'est-à-dire la convention. Autrement dit, l'anticonventionnalisme des deux auteurs nous semble être un bon indice du fait que la nature a un rôle plus substantiel à jouer dans leur théorie que celui d'une métaphore.

En effet, Diogène ne se contente pas de prétendre offrir une éthique qu'il déduit de l'étude de la nature : il n'a de cesse d'admirer tout ce qui est sauvage et de mépriser ce qui relève de la civilisation. Pour Diogène, les hommes se sont carrément laissés dévoyer, ils ont « perdu leur nature⁹ ». L'inspiration d'un mode de vie à partir de la

⁸ Nous avons jugé que la période de questions avait une importance dans le colloque que ce compte rendu ne devait pas négliger.

⁹ Dans Adams, J.L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », p. 97, Adams rappelle que « To [the Greeks], [...] the natural apple was not the wild one from which our cultivated apple has been grown but rather the golden apple of Hesperides. "The 'natural' object was that which expressed most completely the idea of the thing. It was the perfect object. [...]" ».

nature n'est donc pas tant le contenant que le contenu de son discours. Nous avons dit que la philosophie de Diogène pouvait être envisagée à la fois comme une philosophie de la liberté et comme une philosophie de l'autarcie. Or, ces deux composantes dépendent de l'appel de Diogène à la nature. D'une part, il faut retrouver la facilité, qui est le propre de la vie que les dieux nous ont donnée (DL VI, 44 et 78), que l'animal et l'enfant n'ont respectivement jamais et pas encore perdue (DL VI, 37)¹⁰. C'est seulement une fois retrouvée que cette facilité donne lieu à la liberté. Cette quête n'a de sens qu'en une recherche de la « nature » de l'homme à même la nature, à la recherche d'indices qui pourraient nous laisser comprendre comment les Dieux entendaient la vie qu'ils nous accordaient. C'est pour cette raison qu'il est impératif de choisir des modèles, qu'il s'agisse d'animaux (DL VI, 22 et 40) ou d'enfants (DL VI, 37).

La philosophie de Diogène, sans appel à la nature, est également privée de son fondement dans son appel à l'autarcie : sans le modèle animal, sans l'épisode de Diogène observant la souris heureuse malgré les circonstances (DL VI, 22), le cynique n'a aucune garantie que l'élimination de ses besoins lui apportera le bonheur. Il peut, par ailleurs, à partir de l'observation de son environnement remarquer que ses concitoyens sont malheureux malgré le luxe dont ils s'entourent, et cela, contrairement aux plus simples des animaux. En outre, Diogène fonde son espoir dans le fait qu'il attribue l'autarcie aux Dieux : « s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités¹¹ ». La notion d'autarcie dépend donc elle aussi chez le philosophe de Sinope de modèles d'autarcie, animal ou divin.

Du côté de Calliclès, il semble y avoir la même volonté de prôner une éthique qui est d'abord et avant tout anticonventionnelle et qui, à ce titre, prétend à une certaine « naturalité¹² ». On remarquera que, comme chez Diogène, le fondement naturaliste est très important pour les deux pendants de sa philosophie morale. D'une part, son éthique de la domination s'explique d'abord et avant tout par le désir tout naturel de ne pas être dominé : « dans l'ordre de la nature, le plus

¹⁰ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 63.

¹¹ DL VI, 104.

¹² Cross, R. C. (1950), « Virtue and Nature », p. 128.

vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice¹³ ». La domination a donc peu à voir avec la nécessité de mener une vie « grande », « digne d'être racontée », mais bien plutôt avec un instinct tout naturel chez l'homme, celui de ne pas subir d'injustice sans pouvoir obtenir réparation : « l'homme qui subit l'injustice *n'est pas un homme*¹⁴ ».

D'autre part, l'hédonisme que Calliclès défend consiste essentiellement en l'abolition des artifices, conventionnels ou intellectuels, qui empêchent l'être humain de laisser libre cours à ses désirs (*Gorg.* 483e-484b et 492a). Ceci permet de réaffirmer l'importance que Calliclès attache à la « liberté de faire ce qu'on veut » (*Gorgias*, 492c), qui se vérifie dans les occurrences fréquentes du terme « esclave » (*Gorg.* 483b, 483d, 485c et 492a), lesquelles désignent les humains dont les désirs sont asservis. La liberté est réellement conçue comme négative, plus précisément comme absence radicale d'obstruction des désirs. Est donc libre celui qui ne s'impose ni n'est soumis à des mécanismes de contrôle de ses désirs. Aussi, le propre de l'être humain libre est d'agir en conformité avec la nature, c'est-à-dire en laissant libre cours à tout ce que la nature a pu donner à l'homme comme impulsion spontanée. Bref, sans nature, l'édifice justificatif de l'éthique défendue par Calliclès s'effondre.

Nous croyons que l'inscription des positions de Calliclès et de Diogène contre celle de Socrate – qui, elle, est clairement *antinaturaliste* (Socrate refuse d'étudier la nature, ne croit pas que c'est elle qui constitue la clef de la vertu ou du bonheur, etc.¹⁵) – constitue une raison supplémentaire de croire que Diogène et Calliclès

¹³ *Gorg.* 482a.

¹⁴ *Gorg.* 483a-c.

¹⁵ Xénophon écrit (*Mém.* I, 1, 11-16) : « Il [Socrate] ne discutait même pas non plus de la nature de toutes choses, comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le « monde » : comment il est et en vertu de quelles nécessités se produit chacun des phénomènes célestes ; il faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison [...]. [C]'est toujours d'affaires humaines qu'il s'entretenait, examinant en quoi consistent le pieu et l'impie, le beau et le laid, le juste et l'injuste, la modération et la folie, le courage et la lâcheté, la cité et le politicien, le gouvernement des hommes et l'aptitude à les gouverner ».

endossent philosophiquement la place qu'ils accordent à la nature dans la construction de leur éthique. La preuve est sans doute plus laborieuse à établir du côté de Diogène, dont les témoignages concernant ses rapports avec Socrate sont anémiques. Le peu dont nous disposons nous permet toutefois de voir que Diogène dénonçait le mode de vie de Socrate, qu'il jugeait trop éloigné de la nature : « Diogène affirmait que Socrate lui-même menait une vie de mollesse : il s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des pantoufles élégantes qu'il portait de temps à autre¹⁶ ». Or, la mollesse est précisément la caractéristique qui est le propre de ceux qui se fient à la convention plutôt qu'à la nature pour guider leur vie. À cela s'ajoutent les anecdotes sur les relations tumultueuses entre Platon et Diogène (DL VI, 25, 26 et 40) : ce dernier attaque l'intellectualisme de celui-là. Aux tentatives de Platon pour trouver les caractéristiques suffisantes et nécessaires d'un homme par la discussion, Diogène préfère s'inspirer directement de l'observation de la nature et défendre une approche clairement anti-intellectualiste¹⁷.

La même preuve, dans le cas de Calliclès, est certainement plus évidente. En effet, c'est explicitement contre Socrate que se positionne le rhéteur. Il parle directement de la distinction entre la nature et la loi, qu'il accuse Socrate d'utiliser pour réfuter illégitimement ses interlocuteurs (*Gorg.* 482e-483b)¹⁸. Comment Calliclès pourrait-il utiliser la nature de manière rhétorique alors que c'est précisément ce qu'il dénonce chez Socrate ? Au contraire, son utilisation de la nature est proprement philosophique. Les paroles de Calliclès sont probantes :

Mais tu sais, Socrate, réellement, ces questions que tu rabâches, ce sont des inepties, des chevilles d'orateur populaire – oui, toi qui prétends rechercher la vérité ! – pour faire passer que le beau est beau selon la loi, et pas selon la nature. [...] [D]ans l'ordre de la nature, le plus

¹⁶ Élien, *Histoire variée* IV, 11, cité dans Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*.

¹⁷ Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233-234.

¹⁸ On remarquera que ce débat a lieu plusieurs fois dans l'œuvre de Platon, notamment dans la *République*, au livre I.

Deux formes de naturalisme antique :
la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice ; en revanche, selon la loi, le plus laid, c'est la commettre. [...] [L]a justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne [...] ¹⁹.

Devant un texte si clair, il semble que le fardeau de la preuve tombe du côté de celui qui entend faire la démonstration que l'utilisation de la nature n'est que rhétorique. De fait, avant même de formuler de manière limpide et catégorique sa position naturaliste, Calliclès accuse Socrate d'être antinaturaliste, c'est-à-dire de croire que la question de la justice est rattachée à celle de la loi plutôt qu'à celle de la nature. Au contraire, la loi, tout comme les réfutations socratiques, relèveraient bien plus pour Calliclès de l'artifice, de « trucs » (*Gorg.* 482e-483d), etc.

Nous croyons avoir montré d'abord que l'éthique de Diogène et de Calliclès étaient assez opposées pour qu'il soit intéressant de comprendre ce qui expliquait un éloignement si net ; ensuite, que cet intérêt augmentait davantage du fait que Diogène et Calliclès défendaient tous les deux de réelles éthiques naturalistes. Se pose alors la question : pourquoi ces éthiques semblent-elles si différentes si elles prétendent toutes les deux correspondre à la nature ? Il reste à effectuer une comparaison plus fine entre les deux positions et à chercher à voir si d'une part les deux penseurs défendaient la même acception du terme nature et d'autre part si leur anticonventionnalisme et leur anti-intellectualisme divergent suffisamment pour expliquer un fossé si remarquable entre leurs projets éthiques respectifs.

Bibliographie

- Adams, J. L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », *The Journal of Religion*, vol. 25, n° 2, p. 97-118.
- Barney, R. (2011), « Callicles and Thrasymachus », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>, consulté le 01/10/2013.

¹⁹ *Gorg.* 482c-483d.

- Cross, R. C. (1950), « Virtue and Nature », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 50, p. 123-137.
- Dorion, L.-A. (2012), « L'autarcie au fondement de la cité », *Colloque « Les trois Républiques »*, p. 1-11.
- Flores-Junior, O. (2005), « Cratès, la fourmi et l'escarbot », *Philosophie antique*, n° 5, p. 135-171.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie », dans L. Paquet, *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le livre de poche, p. 5-41.
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin.
- Kalouche, F. (2003), « The Cynic Way of Living », *Ancient Philosophy*, vol. 23, n° 1, p. 181-193.
- Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*, trad. Brunschwig et Pellegrin, Paris, Flammarion.
- Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 115, p. 233-246.
- Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche.
- Platon (1990), *Gorgias*, trad. E. R. Dodds, Oxford, Oxford University Press.
- Platon (2007), *Le Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion.
- Voelke, A.-J. (1982), « Droit de la nature et nature du droit : Calliclès, Épicure, Carnéade », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, Études de philosophie ancienne, PUF, p. 267-275.
- Xénophon (2000), *Les Mémorables*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres.

La béatitude selon Maître Eckhart : exposition d'une négation de la nature

Pierre-Luc Desjardins*

Résumé

La présente étude se veut une exposition du rapport entre l'éthique et la nature, tel qu'il se retrouve développé dans des extraits représentatifs des traités et sermons en langue vernaculaire de Maître Eckhart de Hochheim. Néoplatonicien notamment de par son ancrage explicite dans la tradition augustinienne, Maître Eckhart présente une conception de la béatitude – du bonheur, de l'accomplissement – accessible à l'homme comme inséparable d'un processus de détachement vis-à-vis de la nature comprise comme création. L'accomplissement de l'âme humaine, en sa qualité d'intellect, est en effet à trouver dans l'union immédiate à Dieu, laquelle ne peut être atteinte qu'à travers l'évacuation complète de tout rapport à la réalité finie du monde créé. Il sera donc ici question de mettre en relief le complexe rapport qu'entretient avec le créé l'homme en tant qu'il possède une nature double et les conséquences de ce nécessaire détachement sur la compréhension eckhartienne de l'éthique.

La pensée de Maître Eckhart de Hochheim – maître de théologie ayant enseigné à l'Université de Paris au tournant des XIII^e et XIV^e siècles – se laisse généralement comprendre comme une « philosophie du christianisme¹ » dans la mesure où elle se présente à

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ S'il y a lieu de distinguer entre Eckhart le mystique et Eckhart le « scolastique » – voire à certains égards Eckhart le philosophe –, la vérité que cherchait à transmettre le prédicateur demeure résolument une et, à cet égard, ne peut être considérée comme différente de celle qui était argumentée par le théologien dans un format plus adapté à l'enseignement universitaire, lors de ses nombreux passages à Paris. L'expression « philosophe du christianisme » employée par Kurt Flasch dans son ouvrage de 2011 sur la question nous semble à cet égard particulièrement parlante

son lecteur sous l'aspect d'une réflexion à la fois philosophique et théologique qui prend pour point de départ la compatibilité (voire la complémentarité) sur le plan épistémique de l'Évangile et de la connaissance scientifique de la réalité. Ancrée profondément dans les fondations procurées par un appareillage conceptuel appartenant à un arrière-plan autant néoplatonicien qu'aristotélicien, et se situant par la nature de ses préoccupations au carrefour de l'éthique, de l'ontologie et de la théologie (autant mystique que rationnelle), l'œuvre du Thuringien met de l'avant un système de pensée dont la fin ultime est à trouver dans l'expression, par l'entremise du style oral simple et direct propre à la prédication qu'il adresse à son auditoire allemand dans sa langue, des questionnements subtils propres à la tradition scolastique – questionnements avec lesquels Eckhart eut l'occasion de se familiariser dès ses premières années à Paris comme bachelier

dans la mesure où l'auteur de *Maître Eckhart : philosophe du christianisme* conçoit cette étiquette comme une manière d'éviter l'écueil que constitue le qualificatif de « mystique » souvent attribué à l'aveugle au corpus moyen-haut allemand du Thuringien (Flasch, K. (2011), *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, p. 29 ; voir aussi : Fischer, H. (1963), « Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts », p. 111, ainsi que Libera, A. (2012), « L'Un ou la Trinité : l'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », p. 42 *et sq.*), et où celle-ci permet par ailleurs de faire adéquatement droit à l'interdépendance essentielle des approches mystique, philosophique et théologique adoptées simultanément par le projet eckhartien, mettant en relief cette différence de perspectives présidant aux changements dans le style employé pour donner forme à un même projet. Flasch circonscrit ainsi sa notion de « philosophie du christianisme » : « Ainsi, "philosophie du christianisme" ne peut signifier que ceci : par une procédure qu'il tient pour "purement rationnelle", un penseur s'efforce de démontrer des thèses qui figurent dans son monde comme des contenus essentiels de la pensée chrétienne. Cette pratique suppose une connaissance du *statu quo* philosophique du temps, ne serait-ce que pour l'améliorer. Un tel penseur développe un procédé qu'il peut rendre définitivement plausible, comme procédure purement rationnelle, aux yeux de ses contemporains. Il s'appuie sur des concepts issus de la raison et sur des règles de production du savoir qui sont relativement incontestées dans son monde et qui sont susceptibles d'être méthodiquement démarquées de ses convictions religieuses » (Flasch, K. (2011), *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, p. 31).

sententiaire, aux alentours de 1293-1294². En effet, dans son œuvre vernaculaire, le maître nous livre une pensée orientée vers la promotion d'une conception de la béatitude fondée dans l'appareillage conceptuel hérité notamment du néoplatonisme augustinien et qui place l'accomplissement, le bonheur humain, dans l'union immédiate et radicalement transcendante de l'homme toujours incarné à son créateur. S'apparentant en ce sens à une conception plus antique du bonheur³, la pensée eckhartienne de la béatitude constitue une éthique destinée à l'usage de l'homme *viateur*, l'homme pris en son individualité, qui vit son existence terrestre – en définitive, l'homme éloigné de Dieu dans la mesure où celui-ci est conçu comme une unité transcendante qui n'admet aucun changement, aucune multiplicité. Permet cette union une méthode de détachement (*abgeschiedenheit*) par laquelle l'homme *en chemin* peut parvenir à se détourner de la matérialité qui limite son esprit, l'ancrant dans la multiplicité qui fait l'objet de la connaissance terrestre. Ce que nous chercherons ici à mettre en relief par l'analyse de passages issus du *Livre de la consolation divine*, du traité-sermon *De l'homme noble* et du traité *Du détachement* sera l'importance surtout négative réservée à la notion de nature – définie comme création, comme matérialité et comme finitude autant spatiale que temporelle – dans le cadre de la conception eckhartienne du bonheur et de l'accomplissement réservés à l'homme.

1. Le *Liber benedictus*

La pensée éthique de l'œuvre allemande d'Eckhart se fonde dans un constat qui trouve son expression de manière particulièrement adéquate dans de nombreux passages issus du *Livre de la consolation divine*, dont l'extrait suivant constitue un exemple des plus parlants :

L'homme peut donc reconnaître ouvertement pourquoi et d'où vient qu'il est inconsolé dans toutes ses souffrances,

² Libera, A. (1994), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, p. 230.

³ Libera, A. (2003), *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, p. 333.

ses tribulations et ses préjudices. C'est seulement et uniquement parce qu'il est loin de Dieu, non libéré de la créature, dissemblable à Dieu et froid dans l'amour divin⁴.

La conception eckhartienne du bonheur humain propose en effet – à partir du constat de la relation intime existant entre l'ancrage de l'homme dans la matière et la multiplicité associées au créé, et le malheur l'affligeant au cours de son existence terrestre – une négation radicale de tout attachement à la nature créée comme une sorte de voie d'accès à l'union avec Dieu dans un acte qui n'est plus vision ni connaissance (dans la mesure où la vision et la connaissance présupposent deux pôles distincts, l'un voyant et l'autre vu, l'un connaissant et l'autre connu), mais seulement identité pure, suressentielle. La dualité entre l'être naturel de l'homme et l'accomplissement suprême accessible à son âme comprise sous l'angle de son essence intellectuelle est très présente au sein de l'ouvrage que la tradition a retenu sous l'intitulé de *Liber Benedictus*⁵, qui présente dans un premier temps (dans le *Livre de la consolation divine* dédié à la reine Agnès de Hongrie) le fondement ontologique de la proximité permettant cette union par-delà l'être de la créature et du créateur, et dans un second temps (dans le traité-sermon *De l'homme noble*) les étapes que traverse successivement l'âme se convertissant en son principe pour atteindre cet état d'union. Il sera donc question pour nous d'aborder dans cet ordre les éléments susmentionnés afin d'explicitier d'abord ce qui rend possible et nécessaire ce retournement de l'âme sur elle-même par lequel elle se fond de manière radicalement indifférenciée avec l'être de son créateur, puis la nature de ce même retournement.

⁴ Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 132.

⁵ Cet intitulé a été donné à l'ensemble textuel formé par le *Livre de la consolation divine* et le traité-sermon *De l'homme noble* en raison de l'inscription *Benedictus deus et pater domini nostri Jesu Christi*, issue de la seconde épître de Paul aux Corinthiens 1, 3 (Maître Eckhart (1993), *Traité et sermons*, p. 197, n. 95).

1.1. *Le Livre de la consolation divine*

Dans cet opuscule dont la tentative de datation divise encore à ce jour les spécialistes de l'œuvre eckhartienne⁶, le maître thuringien aborde la question des « trois sortes d'afflictions qui touchent l'homme et l'accablent dans cet exil⁷ », de sorte à tirer de certaines vérités ontologiques énoncées en première partie des pensées qui soient d'ordre à procurer une consolation à l'homme confronté à ces peines. Ainsi, le *Livre de la consolation divine* débute dans l'affirmation bien connue chez les lecteurs d'Eckhart de ce que :

[...] la Bonté n'est ni créée, ni faite, ni engendrée ; cependant, elle est génératrice et engendre le bon, et l'homme bon, dans la mesure où il est bon, n'est ni fait ni créé, et cependant il est un enfant, un fils engendré par le Bonté. Dans l'homme bon, la Bonté s'engendre elle-même avec tout ce qu'elle est : être, savoir, amour et opération, du cœur et de l'intériorité de la Bonté, et d'elle seule. L'homme bon et la Bonté ne sont rien qu'une seule bonté, absolument une, avec la différence que l'une engendre et l'autre est engendré ; cependant, l'opération de la Bonté qui engendre et le fait pour l'homme bon d'être engendré ne constituent absolument qu'une seule et même vie. Tout ce qui appartient à l'homme bon, il le reçoit de la Bonté, dans la Bonté. C'est là qu'il est, qu'il vit et qu'il demeure. C'est là qu'il se connaît lui-même, ainsi que tout ce qu'il connaît, là qu'il aime tout ce qu'il aime, et il opère avec la Bonté et dans la Bonté, et la Bonté opère toutes ses œuvres avec lui et en lui [...] Or tout ce que j'ai dit de l'homme bon et de la Bonté est également vrai pour l'homme vrai et pour la Vérité, pour le juste et la Justice,

⁶ On consultera notamment au sujet de la vie de Maître Eckhart ainsi que de la datation de ses œuvres : les introductions rédigées par Jeanne Ancelet-Hustache et Alain de Libera à leurs traductions de l'œuvre allemande du Thuringien, parues respectivement aux Éditions du Seuil en 1971 (*Les traités*), 1974 (*Les sermons* 1 à 30), 1978 (*Les sermons* 31 à 59), 1979 (*Les sermons* 60 à 86) et en 1993 (*Traité et sermons* (il s'agit d'un recueil de textes choisis)).

⁷ Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 113.

pour le sage et pour la Sagesse, pour le fils de Dieu et pour Dieu le Père, pour tout ce qui est né de Dieu et qui n'a pas de père sur la terre, en qui non plus rien ne s'engendre de créé, ni de tout ce qui n'est pas Dieu, en qui il n'y a pas d'autre image que le Dieu pur et simple⁸.

Dans ce long extrait se trouvent exprimées de nombreuses notions qui apparaissent centrales du point de vue des analyses qui prendront place ici - notions au premier rang desquelles figure celle d'image, fondatrice de ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie eckhartienne. En effet, dans l'affirmation sans détour de l'identité essentielle existant entre l'homme bon et la Bonté elle-même, se trouve supposé le concept récurrent chez Eckhart (comme, par ailleurs, chez Augustin), de la présence en l'homme d'une image de l'essence divine – image que l'acte créateur lui-même implante dans la créature humaine, selon les termes de *Genèse* 1 : 26 :

Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! »⁹

Ce thème biblique est invoqué par Eckhart pour résoudre un problème bien ancré dans les débats scolastiques de son temps, à savoir celui du type de signification qui revient au terme d'être – univoque, analogique ou équivoque –, principalement en rapport avec la question d'une commensurabilité possible de l'être divin et de l'être créé. Pour Eckhart, si la créature constitue en tant que telle (prise en son individualité et sa détermination ontologique) un pur néant, une négation de l'indétermination et de l'infini divines¹⁰, elle s'inscrit

⁸ Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 113-115.

⁹ Traduction Œcuménique de la Bible

¹⁰ On consultera au sujet des multiples sens selon lesquels se déploie en une dialectique de l'être et du néant l'approche eckhartienne du rapport d'incommensurabilité tissé entre la créature et le créateur, le sermon n° 71, qui est à ce sujet particulièrement parlant. L'extrait suivant, tiré Saulus de terrades premières lignes du sermon en question, suffira à en convaincre le lecteur : « Cette parole que j'ai prononcée en latin est écrite par saint Luc *in actibus* au sujet de saint Paul et signifie : "Paul se releva de terre et, les yeux

La béatitude selon Maître Eckhart :
exposition d'une négation de la nature

néanmoins, dans la mesure où elle est image de l'essence divine, dans un rapport d'univocité ontologique qui atteint un degré tel qu'Eckhart est autorisé à affirmer que « ni au ciel ni sur la Terre, parmi toutes les créatures magnifiques que Dieu a si merveilleusement créées, il n'en est aucune qui lui soit aussi semblable que l'âme humaine seule¹¹ ». En effet, Eckhart conçoit l'image de l'essence divine – qu'il place dans « cette connaissance dans l'âme qui possède une gouttelette d'intellect, une "étincelle", une "brindille"¹² » – comme un « lieu¹³ » où l'être du créateur et de la créature se confondent par-delà toute détermination de l'un ou l'autre, que cette détermination s'exprime par l'individuation des contenus de pensée qui a lieu dans la « connaissance par images » du monde créé, ou par l'extériorisation du noyau de l'essence divine (ou *déité*) en trois personnes partageant une même essence. L'être de la créature lui vient donc en entier de ce lieu placé au plus profond de son âme, ce lieu où se confondent intériorité et extériorité, même et autre, et où elle nie toute identité à elle-même en tant que prenant part à l'être créé. Dans ce fond de son âme, ce fond que plusieurs passages du corpus allemand disent « incréé », l'âme fait un avec son créateur et, à l'instar de ce qu'affirme le passage cité plus haut du *Livre de la consolation divine*, ne se distingue proprement de celui-ci qu'en tant

ouverts, il vit le néant". Il me semble que ce petit mot a quatre significations. L'une d'elles est : quand il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit le néant et ce néant était Dieu, car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme un Néant. La seconde signification : lorsqu'il se releva, il ne vit rien que Dieu. La troisième : en toutes choses il ne vit rien que Dieu. La quatrième : quand il vit Dieu, il vit toutes choses comme un néant » (Maître Eckhart (1979), *Les sermons III : 60-86*, p. 75).

¹¹ Maître Eckhart (1974), *Les sermons I : 1-30*, p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 102.

¹³ Il convient de faire un usage très précautionneux du vocabulaire à connotation spatiale pour décrire les puissances de l'âme dans la mesure où l'âme humaine, dans ses puissances supérieures (volonté, intellect, mémoire), n'est ni matérielle ni liée dans son opération à un quelconque organe corporel ; ce détachement complet de la réalité matérielle est vrai *a fortiori* lorsqu'il est question du « fond sans fond » de l'âme où se trouve l'image, celui-ci ne semblant appartenir en propre ni à Dieu ni à la créature (Libera, A. (1994), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, p. 238 et sq.).

qu'elle est, non plus créée, mais bien *engendrée*. Dans son fond, l'âme n'est plus distincte de son créateur que sur le même mode selon lequel est distinct du Père le Fils qui partage son essence. C'est par ailleurs en ce sens qu'Eckhart affirme que tout ce qu'est l'homme bon, il le tient directement de la Bonté elle-même, du fond à partir duquel il est engendré par elle, du fond suprême que déjà Augustin nommait la *déité* et qui constitue l'unité de l'essence divine, laquelle se retrouve par-delà toute distinction personnelle. Ainsi, l'âme qui se convertit en son principe par son détachement progressif de la réalité matérielle en vient ultimement à nier le dieu trinitaire même en tant qu'il est créateur et présuppose par là un rapport sous-jacent à une quelconque créature et donc à une quelconque multiplicité. Le détachement doit mener l'âme au sein de ce qui fonde son être, cette unité suessentielle qu'elle partage de toute éternité avec l'essence non extériorisée de Dieu – ce que le *Sermon n° 2* exprime en ces termes :

[...] si vraiment un et simple est ce petit château fort [dans l'âme], si élevé au-dessus de tout mode et de toutes les puissances est cet un unique, que jamais puissance ni mode ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder. En toute vérité, et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes¹⁴.

1.2. *Le traité-sermon* De l'homme noble

La seconde partie du *Liber benedictus*, le traité-sermon *De l'homme noble*, offre une description des étapes – six, plus précisément – à l'issue desquelles l'âme de l'homme est réellement convertie en son principe et proprement unie à lui de manière immédiate. Ces six degrés de progression de l'âme vers l'accomplissement suprême de sa noblesse ontologique – qui s'énoncent en des termes qui rappellent le *De vera religione* d'Augustin¹⁵, faisant appel à la distinction entre les hommes « intérieur » et « extérieur » pour désigner la séparation entre la vie terrestre et la vie spirituelle – se laissent résumer comme suit :

¹⁴ Maître Eckhart (1974), *Les sermons I : 1-30*, p. 56.

¹⁵ Maître Eckhart (1993), *Traité et sermons*, p. 213, n. 293.

La béatitude selon Maître Eckhart :
exposition d'une négation de la nature

1. L'homme fonde son agir dans l'exemple procuré par les vies de « personnes bonnes et saintes¹⁶ ».
2. L'homme ne cherche plus de modèles parmi les autres hommes, mais n'admet plus que « l'enseignement et le conseil de Dieu et de la sagesse divine¹⁷ ».
3. L'homme soumet sa volonté à celle de Dieu, se trouvant ainsi « uni à Dieu par l'amour et le bon zèle¹⁸ ».
4. L'homme est uni à un Dieu par l'amour à un point tel que toute souffrance qui peut lui advenir est accueillie comme un bien dans la mesure où elle est conforme à la volonté divine.
5. L'homme « vit enfermé de toutes parts en lui-même¹⁹ » de telle sorte qu'il est entièrement uni par l'intellect – par-delà la volonté – à Dieu.
6. L'âme se trouve dans un état d'union tel qu'elle en est « transformée en une image divine, devenue enfant de Dieu²⁰ ».

Dans l'état final d'union que constitue la sixième étape de sa *conversio*, l'homme a fait naître en lui le Fils, le Verbe divin, et est devenu par la grâce divine ce que ce dernier est par essence. Ce thème récurrent de la naissance²¹ est intéressant pour la question qui nous occupe dans la mesure où il offre l'occasion d'une réflexion profonde

¹⁶ Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Récurrent au sein de l'œuvre allemande, ce thème est abordé de manière particulièrement explicite dans le « cycle des sermons sur la naissance du Verbe dans l'âme », c'est-à-dire l'ensemble composé par les sermons 101 à 104, récemment édités George Steer, avec d'autres textes longtemps restés inaccessibles, dans ce qui constitue le quatrième volume des *Deutschen Werke* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 2003), et dernièrement traduits en français par Éric Mangin, qui publia en 2012 aux Éditions du Seuil le dernier volume des *Sermons* (paru sous le titre *Le Silence et le Verbe. Sermons 870-105*) en guise de conclusion à l'œuvre de traduction entamée par Jeanne Ancelet-Hustache dès 1974.

sur la question de la nature de l'homme. En effet, comme on le constate à la lecture de ce résumé des six étapes de la conversion de l'âme, l'homme qui se livre à cette conversion acquiert à l'issue de ce processus une nouvelle nature : bien qu'il demeure bel et bien le même du point de vue de son existence terrestre en ce sens qu'il est toujours un homme *dans un corps* et donc une créature, son âme se trouve convertie à Dieu par son fond, en un état d'union immédiate et suressentielle par lequel c'est Dieu lui-même ou plutôt sa déité qui opère²² directement en l'âme et fait advenir dans le monde son amour et sa connaissance. Lorsque naît le Fils dans l'âme, celle-ci est avec son principe dans une relation telle qu'aucune différenciation autre que purement relationnelle²³ ne subsiste entre eux. L'homme dans

²² La notion d'opération divine à travers l'âme unie de l'homme béat se retrouve exprimée en de nombreux lieux textuels tels que celui-ci, issu du *Livre de la consolation divine* : « C'est pourquoi il est vrai que Dieu est l'amour. Et c'est pourquoi j'ai dit plus haut que l'homme bon veut et voudrait sans cesse souffrir pour Dieu, non pas avoir souffert ; en souffrant, il a ce qu'il aime. Il aime souffrir pour Dieu et souffre à cause de Dieu. C'est pourquoi il est en cela fils de Dieu, formé selon Dieu et en Dieu qui aime pour lui-même, c'est-à-dire qu'Il aime par amour et opère pour opérer et c'est pourquoi Dieu aime et opère continuellement. Opérer est la nature de Dieu, son être, sa vie, sa béatitude. Il en est ainsi en vérité tout à fait de même pour le fils de Dieu, pour un homme bon dans la mesure où il est fils de Dieu : souffrir pour Dieu, opérer pour Dieu est son être, sa vie, son opération, sa béatitude, car Notre-Seigneur dit : "Bienheureux ceux qui souffrent pour la justice" » (Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 139-140).

²³ La notion de relation est la pierre de touche de la théologie trinitaire d'Augustin, que connaît bien Eckhart. En effet, elle se trouve abordée en profondeur par le *De trinitate* qui cherche à penser l'unité de la substance divine à travers la multiplicité, non seulement des personnes, mais aussi des noms ou attributs divins ; elle y permet à Augustin, après que celui-ci en ait effectué une refonte qui la distancie de son acception aristotélicienne (laquelle en fait une catégorie purement accidentelle), de penser la tri-unité présente en l'essence divine de telle sorte que les trois personnes puissent être comprises comme partageant une même essence. On retrouve exprimée cette idée dans le passage suivant de *De trinitate* V.v.6 : « Donc, en Dieu, rien n'a de signification accidentelle, car en lui point d'accident. Néanmoins tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel. Dans les êtres créés et changeants, une attribution qui n'est pas substantielle est accidentelle. En eux tout est accident de ce qui peut disparaître ou diminuer : les dimensions, 122

son état de béatitude, d'accomplissement suprême, se trouve donc dans un état tel qu'il devient à l'instar du Christ lui-même l'incarnation de la connaissance de Dieu exprimée par son Verbe, et de l'amour de Dieu propre de l'esprit saint qui flue du Père et du Fils. Qu'est-ce à dire et en quoi ces considérations se rattachent-elles à la question qui nous occupe ici – à savoir celle de déterminer si l'observation de la nature peut nous procurer les fondements d'une éthique ? La pensée de l'union mise de l'avant par Eckhart nous présente une anthropologie qui place l'homme aux confins des réalités créée et incréée de telle sorte qu'il possède à proprement parler deux natures, l'une intellectuelle et divine, l'autre corporelle et terrestre. Cette duplicité inhérente à l'être de l'homme en fait, en sa qualité d'image, un être dont l'accomplissement est cherché dans la négation complète de sa nature créée au profit de sa nature incréée : le bonheur humain repose sur un retournement qui, permettant l'union intellectuelle de la créature au créateur, permet aussi l'adéquation de l'âme à sa nature la plus noble et, ultimement, une rectitude idéale de l'agir. C'est que nous aborderons à présent par l'analyse de passages du traité *Du détachement*.

2. Le traité *Du détachement*

Le possiblement apocryphe²⁴ traité *Du détachement* expose d'un point de vue plus « éthique » les implications de la pensée ontologique d'Eckhart, adoptant un vocabulaire moins mystique que celui constaté dans les deux parties du *Liber benedictus*. Cherchant à déterminer quelle est la plus haute des vertus, le Thuringien y

les qualités et la relation, comme les amitiés, parentés, servitudes, similitudes, égalités et le reste de ce genre, la position et la façon d'être, l'espace et le temps, l'action et la passion. Mais en Dieu point d'attribution au titre de l'accident parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet relation, par exemple, le Père est relatif au Fils et le Fils relatif au père, qui n'est pas un accident. L'un est toujours Père, l'autre toujours Fils » (Augustin (1997), *La trinité*, p. 433-434).

²⁴ Voir à ce sujet l'introduction de Jeanne Ancelet-Hustache à sa traduction du traité *Du détachement* dans Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 173-175.

confronte dans un premier temps sa conception du détachement aux vertus habituellement honorées par les maîtres chrétiens comme étant les plus hautes, à savoir l'amour et l'humilité. Se dégage de ce cours traité une conception du détachement comme constituant la vertu par laquelle l'homme s'identifie le plus à Dieu, lequel se définit avant tout par son retrait, sa transcendance par rapport au monde. On retrouve cette idée exprimée dans des passages tels que celui-ci : « Car Dieu est Dieu du fait de son détachement immuable, et c'est aussi du détachement qu'il tient sa pureté et sa simplicité et son immutabilité²⁵ ». Ce passage évoquant la pure, simple et immuable essence détachée de Dieu n'est par ailleurs pas sans rappeler le vocabulaire de la première des *quaestiones parisienses*, où le créateur se trouve conçu comme intellect suressentiel contenant en lui sur un mode plus unitaire et donc plus parfait – celui de la *puritas essendi* – la totalité de l'existant créé. On peut, pour fonder cette affirmation, citer entre autres passages le vingt-neuvième et dernier paragraphe de la *quaestio*, lequel soutient que :

De même aussi je dis qu'à Dieu ne convient pas l'être et qu'il n'est pas étant mais qu'il est quelque chose de plus haut que l'étant. De même, en effet, qu'Aristote dit qu'il faut que la vue soit incolore, pour voir toute couleur, et que l'intellect n'est pas une des formes naturelles, pour toutes les intelliger, de même aussi je nie à Dieu même l'être et tout ce qui est tel, de telle sorte qu'il soit la cause de tout être et précontienne tout, de telle sorte que, de même qu'on ne nie pas à Dieu ce qui est sien, de même on lui nie ce qui n'est pas sien. Et ces négations selon Damascène, au premier livre, ont en Dieu la surabondance de l'affirmation. Je ne nie donc rien à Dieu, de ce qui lui convient par nature. Je dis, en effet, que Dieu précontient tout dans la pureté, la plénitude, la perfection, de manière plus ample et plus large, lui qui existe comme racine et

²⁵ Maître Eckhart (1971), *Les traités*, p. 181.

La béatitude selon Maître Eckhart :
exposition d'une négation de la nature

cause de tout. C'est cela qu'il a voulu dire, quand il a dit :
« Je suis qui je suis »²⁶.

Le traité *Du détachement*, donc, nous présente une conception éthique fondée dans la négation de la nature. Le bonheur humain y est conçu comme reposant sur l'assimilation à Dieu, laquelle n'est atteinte que dans la mesure où l'âme contraint Dieu à prendre place en elle – ce que sa nature même le contraint à faire dans la mesure où, étant essentiellement détaché et libre, il trouve en tout lieu *détaché* et *libre* les conditions propices à sa présence. L'impératif premier de l'« éthique » eckhartienne est donc simplement le suivant : que l'âme, constatant l'ancrage profond de son affliction dans la matérialité qui la détourne de son principe, nie successivement tout attachement à cette dernière afin de transcender toute détermination temporelle et locale, de sorte à ne plus constituer qu'un seul et même « je » avec son Dieu. En ce sens, le détachement constitue la vertu suprême que doit chercher à cultiver l'homme pour se conformer au commandement essentiel de sa profonde nature intellectuelle.

3. Bilan

En définitive, ce que nous avons cherché à mettre en relief au cours de ces pages est la double nature de l'homme et la nécessité ontologiquement fondée pour lui de chercher à se détacher de sa nature créée, sa nature ancrée dans la matérialité du monde – précisément – naturel. L'homme, pour trouver son accomplissement, doit parvenir à un état qui le met en contact avec son être profond, qui n'est pas *ici* ou *là*, et qui n'appartient à aucun temps, mais **Qui** est un et le même de toute éternité, cet être qui dit « je » ; dans les termes du *Sermon 52* :

Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de

²⁶ Maître Eckhart (2006), *Question parisienne 1 : si, en Dieu, être et intelliger sont identiques*, p. 271.

moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement. Ce que je suis selon ma naissance doit mourir et être anéanti, car c'est mortel, c'est pourquoi cela doit se corrompre avec les temps²⁷.

Que l'éthique soit au demeurant pour le Thuringien radicalement inséparable de considérations ontologiques nous apparaît clair : c'est en effet le constat initial de la dégradation ontologique de la réalité créée qui rend nécessaire le fondement de l'accomplissement humain dans la négation complète du créé. À ce titre, l'éthique eckhartienne se fonde sur une observation de la nature, mais cette observation, purement négative, ne sert pas à fonder un naturalisme qui prescrirait à l'homme d'agir conformément à l'ordre naturel. Bien au contraire, la seule nature dans laquelle l'homme doit trouver les principes de son agir est sa nature transcendante, sa nature « surnaturelle », celle par laquelle il s'identifie au fond sans fond de Dieu, qui est aussi le fond sans fond de son âme.

Bibliographie

- Augustin (1997), *La trinité*, BA 15-16, trad. M. Mellet et T. Camelot, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- Boulnois, O. (dir.) (2007), *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin.
- Boulnois, O. (2008) *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e-XV^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil.
- Casteigt, J. (2006), *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin.
- Casteigt, J. (2006), « Maître Eckhart », dans J. Laurent et C. Romano, *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 253-283.
- Casteigt, J. (dir.) (2012), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf.
- Maître Eckhart (1971), *Les traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil.

²⁷ Maître Eckhart (1978), *Les sermons II : 31-59*, p. 148-149.

La béatitude selon Maître Eckhart :
exposition d'une négation de la nature

- Maître Eckhart (1974), *Les sermons tome 1 : 1 à 30*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil.
- Maître Eckhart (1978), *Les sermons tome 2 : 31 à 59*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil.
- Maître Eckhart (1979), *Les sermons tome 3 : 60 à 86*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil.
- Maître Eckhart (1993), *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion.
- Maître Eckhart (2009), *Les sermons*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel.
- Maître Eckhart (2012), *Le silence et le Verbe. Sermons 87-105*, trad. É. Mangin, Paris, Éditions du Seuil.
- Fisher, H. (1963), « Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts », dans *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 121-130.
- Flasch, K. (dir.) (1984), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Flasch, K. (2011), *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin.
- Libera, A. (1980), *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, vol. 4, Genève, Lausanne, Neuchâtel.
- Libera, A. (1994), *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Points.
- Libera, A. (2012), « L'Un ou la Trinité : l'héritage dionysien de Maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », dans J. Casteigt (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, p. 41-62.
- Lossky, V. (1998), *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin.
- Mojsisch, B. (2001), *Meister Eckhart : Analogy, Univocity and Unity*, trad. O. F. Summerell, Philadelphia, B.R. Grüner.
- Wackernagel, W. (1991), *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin.
- Zum Brunn, É. et A. de Libera (1984), *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne.

Zum Brunn, É. et A. de Libera (dir.) (1986), *Celui qui est : interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3 :14*, Paris, Éditions du Cerf.

La critique de la normativité dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit*

Jeanne Allard*

Résumé

Portant sur le lien entre le traitement du Sollen dans la Science de la logique et la critique du normativisme menée par G. W. F. Hegel dans la Préface des Principes de la philosophie du droit, le texte recense, dans un premier temps, trois arguments contre l'usage du devoir-être dans la réflexion philosophique politique puis, dans un deuxième temps, nuance les deux sens du devoir-être dans la Science de la logique afin de, dans un troisième temps, spécifier le sens de la critique hégélienne du normativisme selon les deux points suivants : 1. dans la Préface des Principes de la philosophie du droit, cette critique ne s'applique qu'à l'activité spéculative ayant l'État pour objet et 2. l'opposition entre être et devoir-être a pour but de souligner la qualité spéculative de la pensée portant sur l'État, ces deux spécifications reposant, enfin, sur la difficulté d'établir une correspondance étroite entre l'usage critique du concept de Sollen dans les Principes de la philosophie du droit et les deux sens de ce concept dans la Science de la logique.

Dès le tout début des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel rejette l'idée d'un normativisme éthique, soit le fait que la philosophie morale et politique repose sur l'opposition entre être et devoir-être. Sur cette base, par exemple, dans les philosophies morales kantienne et fichtéenne, le constat de l'état actuel du monde justifie l'affirmation et l'exigence pour ce monde d'être autrement selon les principes d'universalité et de rationalité. Or, pour Hegel, non seulement l'état du monde ne justifie-t-il pas la nécessité d'un devoir-être, mais la

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

différence entre être et devoir-être doit elle-même être rejetée. Certaines interprétations voient cette critique du normativisme comme un motif du rejet de la normativité au profit de l'effectivité¹. Pourtant, les arguments traitant du devoir-être dans la Préface des *Principes* diffèrent légèrement de cette interprétation. D'abord, ils révèlent l'inapplicabilité du devoir-être à une conception de l'État. Ensuite, l'alternative qu'ils évoquent n'est pas seulement l'effectivité – ils pointent aussi vers une acception du concept de nature.

1. La critique du devoir-être dans la Préface : trois arguments

Hegel traite abondamment du devoir-être : le terme allemand *Sollen* est recensé dans presque tous les volumes du corpus hégélien par l'index de H. Glockner et des développements significatifs lui sont consacrés dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Science de la Logique* et l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, ainsi que dans les *Principes*². Chacun de ces développements s'inscrivant dans une œuvre donnée et tirant sa fonction du projet de cette œuvre, il s'agit ici d'illustrer à

¹ Je ferai principalement référence à l'interprétation développée par J.-F. Kervégan dans *L'effectif et le rationnel* (cf. p. 361-380, surtout p. 376-380), ainsi que dans « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel » (cf. p. 39-41). « [...] la structure de base de la normativité – l'opposition entre *Sein* et *Sollen* – est, à condition d'être entendue de manière dynamique et processuelle, parfaitement compatible avec les réquisits du philosophe hégélien. » Kervégan, J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, p. 378. Voir aussi Kervégan, J.-F. (1990), « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », p. 33-55. Cette interprétation est partagée par plusieurs interprètes récents, notamment E. Fleischmann et Ph. Soual, ainsi que A. Peperzak dans une moindre mesure. Elles peuvent être ramenées au texte de O. Marquard, « Hegel und das Sollen », qui soutient qu'il n'existe pas de conception positive du devoir-être et que le *Sollen* n'est qu'un contreexemple de la moralité, ce contreexemple n'ayant lui-même pour rôle que de montrer la nécessité de l'identité de l'effectivité et du rationnel (Marquard, O. « Hegel und das Sollen », p. 103-119).

² J'utiliserai au cours du texte les abréviations suivantes pour renvoyer aux œuvres de Hegel : la *Phénoménologie* pour la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Sc. Log.* pour la *Science de la logique*, l'*Encyclopédie* pour l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et les *Principes* pour les *Principes de la philosophie du droit*.

la fois l'importance et la difficulté de tenir compte du lien entre les parties du système hégélien en ne tentant pas une synthèse de la totalité de ces développements. Aussi, il est préférable de commencer par présenter les trois arguments concernant explicitement le devoir-être qu'on trouve dans la Préface des *Principes*.

Texte court et dense, décrivant le projet d'une philosophie du droit, la Préface est l'occasion pour Hegel d'émettre plusieurs thèses sur les relations entre la pensée philosophique et la réalité politique empirique : parmi ces thèses figure une critique du devoir-être moral. Ces thèses sont habituellement ordonnées par les interprètes selon leur rapport à la formule qui figure au milieu de la Préface : « ce qui est effectif est rationnel, ce qui est rationnel est effectif³ ». Sans remettre en question l'importance de cette formule, il est nécessaire de la distinguer de la critique du devoir-être dont le propos n'est pas, comme il sera suggéré, relié exclusivement à l'effectivité. Hegel rejette la notion d'un devoir-être moral à l'aide de trois arguments qui portent sur la définition de l'État et la méthode de pensée appropriée pour obtenir cette définition. Premièrement, la tâche de la pensée n'est pas de présenter une alternative à l'État en place ; ainsi, il ne revient pas à la philosophie de « construire » ce que doit être l'État, mais plutôt d'enseigner comment l'État tel qu'il existe présentement doit être connu.

Ainsi donc, ce traité, en tant qu'il contient la science de l'Etat, ne doit être rien d'autre que la tentative de

³ R. Stern propose dans « Hegel's *Doppelsatz* : A Neutral Reading » de voir dans cette formule l'adoption d'une méthodologie plutôt qu'un résumé de l'entreprise normative (ou anormative) menée par Hegel dans les *Principes*. « On my account, then, the *Doppelsatz* should no longer be seen as a summary of the political conclusions of the *Philosophy of Right*, but rather as a comment on the rationalistic spirit in which it is written », lequel aurait pour but de préférer une compréhension de l'éthique basée sur le concept plutôt que sur le sentiment et l'intuition. Cette lecture rapproche l'éthique hégélienne de la critique de Fries et l'éloigne de la critique de Kant, mais semble juste dans la mesure où dans la Préface, par exemple, ce sont bien des méthodes d'étude de l'État qui sont l'objet du texte et non un système philosophique entier. Cf. Stern, R. (2012), « Hegel's *Doppelsatz* : A Neutral Reading », p. 114.

*conceptualiser et d'exposer l'Etat comme quelque chose de rationnel au-dedans de soi. En tant qu'écrit philosophique, il faut qu'il soit au plus haut point éloigné de devoir construire un Etat tel qu'il doit être ; l'enseignement qui peut résider en lui ne peut tendre à enseigner à l'Etat comment il doit être, mais plutôt comment cet Etat, l'univers éthique, doit être connu*⁴.

Deuxièmement, concevoir l'État selon le devoir-être laisse croire que la pensée a une fonction prospective, c'est-à-dire qu'elle peut se tourner vers l'avenir et anticiper les développements de la structure politique. Or, la pensée, avance Hegel, est toujours une rétrospection : elle ne précède pas ce qui existe réellement et présentement, mais elle le suit.

Pour dire encore un mot de l'*enseignement* qui dit comme le monde doit être, la philosophie, de toute façon, vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. [...] Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître⁵ [...].

Troisièmement, proposer une théorie d'un nouvel État implique pour la pensée de trouver la raison de l'objet en dehors de celui-ci : dans le cas de la nature, le vrai est immanent à l'objet d'étude car la loi naturelle n'est pas ailleurs que dans la nature, mais dans le cas de l'éthique, le vrai est à l'extérieur de l'objet étudié, comme si le monde politique était livré à l'arbitraire.

Au sujet de la *nature*, on concède que la philosophie a à la connaître *telle qu'elle est*, que la pierre philosophale se trouve cachée *quelque part*, mais *dans la nature elle-même*, que celle-ci est *rationnelle au-dedans de soi*, et que le savoir a à explorer et à saisir sur le mode conceptuel cette raison *effective* qui est présente en elle, à explorer et à saisir non pas les

⁴ Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, p. 105.

⁵ *Ibid.*, p. 107-108.

configurations et contingences qui se montrent à la surface, mais au contraire son harmonie éternelle, en tant qu'elle est sa loi *immanente* et son essence. En revanche, le *monde éthique*, l'État, [à savoir] elle, la raison, telle qu'elle s'effectue dans l'élément de la conscience de soi, ne doit pas jouir du bonheur que la raison s'affirme et demeure en lui, elle qui, en fait, a conquis force et pouvoir dans cet élément. L'univers de l'esprit doit être plutôt livré au hasard et à l'arbitre, il doit être *abandonné de Dieu* [;] de la sorte, d'après cet athéisme du monde éthique, le vrai se trouverait *en dehors* de lui et en même temps, parce qu'il doit cependant y avoir *aussi* de la raison en lui, le vrai n'y serait qu'un problème. Or c'est en cela que résiderait la justification, et même l'obligation pour toute pensée de prendre aussi son envol⁶ [...].

On voit plus clairement l'objet que Hegel critique dans la conception ordinaire du devoir-être. Le premier argument affirme que le devoir-être n'est pas une caractéristique de l'État lui-même, mais bien de la manière de le connaître. Il n'existe pas d'État selon le devoir-être opposé à l'État qui est, mais seulement un État qui est et qu'il faut connaître par la pensée. Hegel traite donc la notion de devoir-être comme une notion épistémologique et la détache de son application au monde éthique, cela parce que la pensée ne peut *connaître* ce qui doit être. Le second argument explicite ce traitement épistémologique en soutenant que le devoir-être ne peut contredire le caractère rétrospectif de la pensée. On trouve ensuite, dans le troisième argument, l'alternative proposée à la pensée normative de l'éthique. L'argument porte sur le type d'étude dont l'État est l'objet d'un point de vue philosophique. Il montre que l'étude philosophique de l'État ne doit pas prendre pour méthode le devoir-être, mais plutôt adopter la même méthode que l'étude de la nature, c'est-à-dire traiter son objet comme ce qui contient sa propre raison et sa propre loi (comme « ce qui est rationnel au-dedans de soi »).

Sur cette base, la section suivante traitera d'abord de la façon dont la conception hégélienne du devoir-être se manifeste dans la *Sc. Log.*,

⁶ Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, p. 95.

cela pour introduire l'interprétation de M. Inwood selon laquelle le devoir-être peut avoir deux fonctions distinctes dans le système hégélien, fonctions qu'il est possible pour l'instant d'appeler négative et positive. Ensuite, il faudra montrer pourquoi la fonction positive du devoir-être n'est pas applicable à l'État. Enfin, le texte exposera l'argument qui oppose normativité et nature afin d'évaluer s'il s'agit de l'opposition entre devoir-être et être.

2. Deux sens du devoir-être

Dans les *Principes*, les passages portant sur le devoir-être sont critiques des sens qu'il prend dans les autres philosophies, c'est-à-dire un sens moral théorique exemplifié par l'idéalisme transcendantal ou un sens quotidien, identique au sens moral dans la mesure où il se manifeste spontanément dans les comportements plutôt que théoriquement dans la pensée. Un long développement de la *Sc. Log.* est également consacré au devoir-être puisque celui-ci fait partie des propriétés logiques de l'être déterminé, c'est-à-dire de l'être qui n'est ni abstrait, ni général, ni immédiat, mais spécifié (sans toutefois être une chose individuelle). Cette détermination de l'être passe par le jeu des concepts de fini et d'infini. Le devoir-être clôt la description du fini et permet à la pensée de concevoir le passage du fini et de l'infini l'un dans l'autre⁷. On pourrait en conclure que le devoir-être est à la fois fini et infini⁸. Selon cette perspective, le devoir-être est fini dans la mesure où il constitue le rapport négatif de l'être déterminé avec sa propre limite et infini dans la mesure où il rend possible ce processus de dépassement de la limite. L'interprétation du concept du devoir-être dans ce passage peut poser problème parce que le texte comporte une ambiguïté : Hegel affirme que le devoir-être est confiné

⁷ « [...] la barrière est déterminée comme le négatif du devoir-être, et celui-ci comme le négatif de celle-là. Le Fini est donc affecté d'une contradiction interne, il se supprime, disparaît » (Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, p. 137 et la section f de cette partie, p. 137-138).

⁸ B. Lakebrink adopte cette lecture : le devoir-être permet le passage du fini et de l'infini l'un dans l'autre, parce qu'il échoue à faire disparaître la résistance qui existe entre les deux termes, forçant la pensée à passer directement de l'un à l'autre, et, de ce fait, à les unir (Lakebrink, B. (1979), *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, p. 124).

au fini, puis, en traitant de l'infini, il associe le mauvais infini à un devoir-être éternel qui reproduirait sans cesse la finitude et affirme même que l'infini est le devoir-être du fini⁹. On pourrait donc croire qu'il existe un devoir-être « éternel » correspondant au mauvais infini et un devoir-être « processuel » correspondant au véritable infini. Mais il semble plus aisé d'adopter la lecture de J. Burbidge, selon laquelle le devoir-être, s'il est compris hors spéculation, exemplifie le mauvais infini, mais s'il est compris spéculativement, mène à une compréhension adéquate du cercle qui forme le lien nécessaire entre fini et infini¹⁰. Par le moyen du devoir-être, la pensée conçoit donc le rôle de la finitude dans la détermination des choses. Ce rôle repose sur une dépendance mutuelle du fini avec l'infini incarnée par la notion de devoir-être. Car, quand une chose est déterminée, elle est limitée, mais son besoin de limitation révèle une aspiration à dépasser cette limite, cette aspiration constituant le devoir-être. De ce point de vue, le devoir-être n'est pas une référence externe qui détermine l'être, comme le veut la philosophie morale qu'attaque Hegel ; il s'agit plutôt d'une conception interne du devoir-être qui le fait appartenir à la constitution même de l'être.

D'après M. Inwood, sur la base des textes portant sur le devoir-être dans l'ensemble du corpus hégélien, on peut attribuer au devoir-être deux fonctions distinctes. Premièrement, sa fonction éthique est limitée à un sens critique et négatif. C'est le cas, par exemple, dans la section sur la Moralité des *Principes* et dans la critique de la vision morale du monde dans la *Phénoménologie*. Ce qui est visé par cette critique sont les philosophies morales de Kant et de Fichte, soient celles qui distinguent les actions posées ordinairement par les agents

⁹ Ainsi, on lit « L'infini est le *non* du Fini, son *être-en-soi* et son *devoir-être*, mais le devoir-être réfléchi en soi, le devoir-être accompli, ne se rapportant qu'à lui-même, l'être complètement affirmatif », Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, p. 140, et « Mais si le devoir-être est un dépassement, il est un *dépassement fini*. Il a donc sa place et garde sa valeur dans le domaine du Fini », *ibid.*, p. 136 et « Leurs rapports [du devoir-être et de la barrière] sont représentés par le fini lui-même, qui les contient tous deux dans son être-en-soi », *ibid.*, p. 137.

¹⁰ « For the *ought* of the *infinite* is a sign that it has become *finite* [...] » Burbidge, J. (1981), *On Hegel's Logic : Fragments of a Commentary*, p. 56 (et aussi le développement des p. 52-58).

d'un devoir qui, bien qu'universel et juste, n'existe pas tel quel dans le monde. Pour Hegel, cela relève, d'une part, d'une fausse conception de la volonté (qui n'est pas scindée entre une volonté ordinaire et une volonté droite) et, d'autre part, d'une fausse conception du monde moral (qui n'est pas divisé entre être et devoir-être, ni, en conséquence, séparé de l'universalité et de la justice qui lui sont immanentes). Deuxièmement, pris comme propriété de l'être déterminé, le devoir-être a un sens spéculatif et positif : il explique, d'un côté, le rôle de la limite dans la détermination et, de l'autre, fait apparaître une relation entre fini et infini¹¹. On peut opposer à cette distinction que l'usage de la philosophie morale kantienne comme contrexemple est associé à l'exposition du concept de devoir-être dans la *Sc. Log.*¹². Il serait donc abusif de séparer la fonction éthique de la fonction spéculative. Il me paraît toutefois possible, dans les limites de la présente analyse, d'adopter une position qui tienne compte des deux situations différentes où la même notion est utilisée dans des arguments ne portant pas sur les mêmes objets.

Ainsi, pour Hegel, l'opposition entre être et devoir-être dans la philosophie du droit implique deux erreurs sur le plan spéculatif : d'une part, comme cela a été exposé, on utilise un faux concept d'infini, mais, d'autre part, on emploie une notion spéculative dans le contexte d'une réflexion sur l'État ; il sera à présent question du sens de cette seconde proposition.

3. État, devoir-être et spéculation

Dans deux des arguments de la Préface des *Principes*, Hegel rejette l'idée d'un devoir-être de l'État en invoquant un motif épistémologique qui porte sur la façon dont le devoir-être doit être conçu. Pour Kervégan, il est censé de parler d'un normativisme hégélien pour plusieurs raisons. L'une d'entre elles est la complémentarité des deux fonctions du devoir-être. Selon cette interprétation, le rejet de la normativité opposant devoir-être et être ne signifie pas un rejet de toute normativité. Car ce rejet est limité à la conscience morale inachevée, qui équivaut au mauvais infini. Si on se reporte à la description du devoir-être de la *Sc. Log.*, on découvre en

¹¹ Cf. Inwood, M. (1999), *A Hegel Dictionary*, p. 208-211.

¹² Cf. Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, p. 134-137.

effet que la fonction négative du devoir-être (la moralité inachevée) mène naturellement à sa fonction positive (l'accomplissement éthique de la moralité) :

Cette moralité inachevée, conforme à la structure décrite dans la logique de l'être à propos du devoir-être et de la borne, appelle sa propre infinitisation : l'infinité vraie correspond ainsi à l'accomplissement éthique de la moralité, ou dans le registre de la *Phénoménologie de l'esprit*, à la transition de la vision morale au "OUI réconciliateur" grâce auquel deux consciences se reconnaissent dans l'aveu et le pardon du Mal et surmontent ainsi les apories de la conscience morale formelle et les feintes de la belle âme¹³.

Kervégan reconnaît que de tirer ainsi le devoir-être vers l'infini peut paraître contredire Hegel au sujet du caractère fini du devoir-être et propose le terme d'indéfini pour qualifier la relation entre fini et infini dans le devoir-être¹⁴. Cependant, cela ne change pas le caractère complémentaire de cette interprétation des fonctions du devoir-être, puisque la moralité inachevée et le devoir-être indéfini sont deux étapes d'un même processus, la transition entre ces étapes reposant sur l'opposition entre être et devoir-être¹⁵. Or, pour Hegel, la mauvaise infinité ne semble pas être un moment d'un processus la liant à l'infinité vraie, mais une conception erronée¹⁶ : le processus lie

¹³ Kervégan, J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, p. 378.

¹⁴ « Certes, ce dépassement du fini demeure lui-même fini ; c'est pourquoi il adopte la forme du devoir-être ou de l'indéfinité. » Kervégan soutient que cette indéfinité spéculative se traduit sur le plan éthique en ce qu'elle « contribue à décrire de façon adéquate le rapport qu'ont des sujets finis avec le monde donné auquel ils sont confrontés » (Kervégan, J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, p. 379).

¹⁵ On aurait donc affaire à une alternative entre une opposition dont les termes sont fixes, rejetée, et une opposition dont les termes sont en mouvement, conforme au contexte spéculatif.

¹⁶ Hegel soutient que la conception kantienne du devoir fait du fini un terme fixe, condamné à se répéter lui-même pour se donner l'illusion de l'infinité. Ainsi, il n'y a pas de mouvement liant mauvais infini et vrai infini, mais un mouvement liant barrière et devoir-être qui, commun aux deux types

plutôt la barrière et le devoir-être, puis le fini et l'infini. Pour vérifier si cette complémentarité est possible dans les termes posés par le registre éthique de la Préface, il convient de vérifier si la fonction positive du devoir-être peut s'appliquer à l'État : ainsi, il existerait un État conçu selon la moralité inachevée, qu'il faut rejeter, et un État conçu selon la moralité accomplie dans l'éthique, qui correspondrait à l'infinité conçue comme relation au fini. Dans ce qui va suivre, deux éléments seront proposés, soit 1. que l'État tel qu'il apparaît dans l'éthicité est défini par rapport à l'action et 2. que, si cette définition est juste, l'État n'a pas de devoir-être au sens positif. De cela découlerait que la correspondance établie par Kervégan entre la structure logique du devoir-être et son traitement éthique a valeur d'analogie davantage que d'analyse.

D'abord, pour Kervégan, « le dépassement de cette structure téléologique-normative est aussi celui de la finité du sujet lui-même et de sa volonté¹⁷ ». Un tel dépassement s'applique-t-il à l'État ? L'État a trois caractéristiques : il est effectif, il est immanent dans la coutume et il est présent dans la conscience de soi de l'individu¹⁸. Si l'on tente de relier le devoir-être indéfini à l'État, on peut d'abord commencer par chercher à savoir si l'action volontaire peut être objet d'un devoir-être indéfini ; car État, conscience de soi et actions volontaires vont de pair puisque dans le monde éthique la conscience de soi de

d'infini, est mal compris dans un cas et compris spéculativement dans l'autre. « Mais dans la réalité, le cas du raisonnable et de la loi est loin d'être désespéré au point qu'on soit obligé de postuler seulement leur *devoir-être*, comme si le devoir-être faisait partie de l'éternité ou, ce qui revient au même, comme si le devoir-être était absolu » (Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, p. 137).

¹⁷ Kervégan, J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, p. 379. La structure à laquelle Kervégan réfère est le devoir-être indéfini tel qu'il se manifeste dans le syllogisme de l'agir. « Pour agir (et il *doit* agir pour actualiser sa liberté, pour que celle-ci ne relève pas d'un pur devoir-être) le sujet doit postuler à la fois la validité de la norme universelle selon laquelle il s'oriente (c'est-à-dire l'effectivité du Bien comme fin ultime à accomplir) et le caractère inachevé de cette réalisation, qui priverait de sens son agir » (*ibid.*, p. 336).

¹⁸ Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, § 257, p. 333.

l'individu libre implique la conscience de ses actions volontaires¹⁹. L'action paraît être une notion où on pourrait trouver une opposition entre être et devoir-être, puisque Hegel admet que les actions sont soumises aux lois et que les individus ont une « obligation envers la loi²⁰ ». Il y a donc, objectivement, une action permise et une action proscrite, comme en témoigne l'existence du crime, ce qui semble laisser croire qu'une action pourrait devoir être plutôt qu'une autre. Or, dans les *Principes*, lorsque le sujet voit dans sa propre action une opposition entre bien et mal, il se limite à la conscience morale. Cette dernière est rejetée par Hegel en raison de l'opposition qu'elle fait persister dans l'éthique, soit l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité. Cette opposition entraîne deux conséquences fâcheuses : premièrement, elle fait croire à l'individu que les lois n'ont pas de valeur contraignante et qu'il peut déterminer son propre bien pour lui-même, ce qui est néfaste ; deuxièmement, elle implique que le monde objectif soit pour le sujet un lieu étranger, ce qui a pour résultat de tuer dans l'œuf toute action, puisque l'action ne peut être posée que dans un monde qui est familier pour celui qui la pose. De prime abord, il apparaît donc que la conception hégélienne de l'action ne contient pas d'opposition entre être et devoir-être (sauf dans la Moralité où l'État, pour Hegel, ne peut exister). De surcroît l'autodétermination de la volonté est fonction de l'unité de son universalité et de sa particularité, et non de l'opposition entre cette volonté et le monde.

On peut tenter de contourner cette explication en postulant que l'action volontaire individuelle n'est pas présente dans l'État, c'est-à-dire qu'elle ne le constitue pas. Ainsi, l'État pourrait être une somme d'actions, la fin des actions ou leur condition. Il apparaît cependant qu'on doit rejeter ces trois possibilités. En effet, premièrement, l'État ne peut être une somme d'actions puisque cela lui retirerait son indépendance, fondée sur son propre savoir de lui-même²¹.

¹⁹ Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, § 7, p. 123. La volonté s'objectifie dans le monde par l'action. Cela lui permet d'entretenir une relation réflexive à soi qui crée le moi, au sein duquel existe la « conscience de soi de l'individu-singulier ». *Ibid.*, § 257, p. 333.

²⁰ Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, § 215, p. 304.

²¹ *Ibid.*, § 257, p. 333.

Deuxièmement, l'État paraît difficilement pouvoir être la fin de ces actions puisque, dans la conscience de soi, les actions sont posées par les individus afin de donner une forme objective à leur propre subjectivité. Or, ce n'est que lorsque la subjectivité demeure en elle-même sans s'objectiver qu'elle entretient des fins, des visées et des intentions qui sont considérées en elles-mêmes²². Troisièmement, il semble improbable que l'État soit la condition des actions dans la mesure où la relation entre État et individu est présentée par Hegel comme une « unité substantielle » qui entraîne une « obligation suprême »²³. S'il s'agissait d'un cadre où l'État rend possible les actions de l'individu, il persisterait une dualité entre individu et État.

Ainsi, l'hypothèse selon laquelle la normativité pourrait avoir une place dans la conception de l'État en raison de la complémentarité possible entre les deux fonctions du devoir-être semble difficilement défendable si on se limite au texte de la Préface. Il faut donc se rabattre sur la fonction positive du devoir-être, qui est limitée au contexte spéculatif, c'est-à-dire au penser pur. La norme est donc présente au sein de la pensée, si bien qu'il est possible de prescrire une méthode de pensée plutôt qu'une autre, mais la prescription d'une chose existant effectivement (dans ce cas-ci, l'État) est incompatible avec la définition hégélienne positive du devoir-être. Aussi, la norme paraît n'être possible comme norme que lorsque la pensée se pense elle-même.

4. L'opposition entre devoir-être et nature et l'opposition entre devoir-être et être

Il reste à traiter de la différence entre le devoir-être et la nature telle qu'elle est présentée dans la Préface des *Principes* : l'analyse de cette opposition pourrait contribuer à qualifier une normativité proprement éthique. La première des hypothèses examinées sera celle selon laquelle Hegel choisit de comparer la nature et le devoir-être, parce qu'il compte, en fait, comparer l'être et le devoir-être. Cette substitution paraît justifiable seulement si on modifie le sens spécifique que prend l'étude de la nature pour Hegel. En effet, l'être tel qu'il est décrit dans la Doctrine de l'être ne correspond pas au

²² Hegel, G. W. F. (2003), *Principes de la philosophie du droit*, § 25, p. 135-136.

²³ *Ibid.*, § 258, p. 333.

concept de la nature dans la Philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*. D'une part, l'être est certes rationnel au-dedans de lui-même, mais aucun élément du système hégélien ne trouve la raison en dehors de lui-même. Aussi cela ne suffit pas à caractériser l'être à proprement parler, puisque l'être est également l'hôte des oppositions entre être et non-être, entre immédiat et médiation, entre indétermination et détermination, etc. De plus, l'être pris en son sens strict, c'est-à-dire en tant que première catégorie de la pensée, est abstrait, indéterminé, immédiat, général et vide. En cela, il n'a pas d'intérieur ni d'extérieur puisqu'il n'existe aucun rapport en lui²⁴.

D'autre part, le concept de nature peut être pris en un sens large et en un sens restreint. Pour distinguer ces deux acceptions, je m'appuie sur les travaux récents d'E. Renault. Dans *Hegel: la naturalisation de la dialectique*, Renault soutient que la philosophie de la nature révèle le caractère d'exposition de la philosophie hégélienne.

Dire de la philosophie qu'elle est exposition, c'est donc dire qu'elle est à la fois fondation et critique, compréhension et rectification de la vérité d'entendement [...]. L'exposition spéculative de la vérité diffère donc de l'exposition d'entendement et elle peut prétendre à une supériorité dont dépend sa dimension fondatrice²⁵.

Ainsi, il me paraît raisonnable de soutenir que la définition de la nature comme ce qui est « rationnel au-dedans de soi » appartient au sens restreint spéculatif et fondateur, plutôt qu'au sens large, critique de l'entendement.

Aussi, il semble possible de soutenir une deuxième hypothèse, soit que l'argument portant sur la différence entre étude de la nature et étude de l'État débouche en fait sur la différence entre la nature entendue en son sens spéculatif et devoir-être dans sa fonction positive. Trois éléments semblent corroborer cela. Premièrement, dans cet argument, la nature est décrite selon trois traits : 1. sa raison est à l'intérieur d'elle plutôt qu'à l'extérieur, 2. son caractère effectif

²⁴ Cf. Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, chapitre II, première section, Doctrine de l'être et chapitre I de cette même section, respectivement.

²⁵ Renault, E. (2001), *Hegel : la naturalisation de la dialectique*, p. 89.

ne peut être saisi que sur le mode conceptuel, 3. l'étude de la nature ne porte pas sur les phénomènes et les contingences, mais sur ce qui lui est éternel et immanent. Ces traits sont positifs plutôt que critiques. Deuxièmement, le passage dans lequel est intégré le troisième argument porte sur la distinction entre deux types de pensée de l'État. La pensée du premier type, celle qui critique l'État actuel sur la base d'un État normatif à venir, est décrite comme celle qui se sépare de l'universalité et qui se réfugie dans le particulier. Or cette description correspond à celle des philosophies critiques et empiriques, c'est-à-dire à la deuxième position envers l'objectivité décrite et décriée au § 55 du Concept préliminaire de l'*Encyclopédie*, parce qu'elles postulent une intuition qui légitime le particulier en le fondant dans l'universel²⁶. Troisièmement, selon ce que relève Renault, la notion de nature pose problème en partie en raison de son autonomie vis-à-vis de l'idée, car aux trois parties du système présenté dans l'*Encyclopédie* sont attribuées la fonction de présenter l'idée dans des éléments différents. Ces éléments n'ont en commun que leur caractère spéculatif, c'est-à-dire leur rapport à la vérité, et leur exposition est différente. Ainsi, le devoir-être (qui se rapporte à la Philosophie de l'esprit et à la Logique) et la nature (qui se rapporte à la Philosophie de la nature) ne peuvent être liés que sur la base de leur point commun, soit leur caractère spéculatif.

Cela mène à voir que la nature a, dans la comparaison qui est étudiée ici, le sens d'un concept spéculatif plutôt que d'un concept critique de l'entendement. Cela conduit le problème qui m'occupait jusqu'ici à se concentrer sur un aspect épistémologique : l'étude des concepts éthiques n'inclut le devoir-être que dans un sens critique ; en cela, elle se différencie de la pensée spéculative, pour laquelle existent deux sens distincts du devoir-être. En effet, la Préface a montré que les arguments de Hegel ne portaient pas sur une opposition entre devoir-être et être, mais récusait une telle opposition pour ce qui est de l'État. Cette réfutation, cependant, ne passe pas par la démonstration que l'être est préférable au devoir-être, ou par la preuve que ce dualisme n'a pas lieu d'être. Elle passe plutôt par un déplacement qui fait passer la notion du devoir-être d'un plan

²⁶ Hegel, G. W. F. (1994), *Concept préliminaire de la philosophie*, § 55, p. 123-124. 142

éthique à un plan logique purement spéculatif²⁷. J'ai tenté de montrer ce déplacement en trois temps. D'abord, le devoir-être se présente comme une notion dont la fonction est double, puisqu'il existe des différences notables entre ses applications positive et négative, purement spéculative et éthique. Ensuite, la complémentarité entre ces deux fonctions paraît devoir être rejetée dans le cas des arguments de la Préface des *Principes* parce que l'action volontaire, nécessaire à l'État, ne peut contenir d'oppositions. Enfin, la comparaison entre étude de l'État et étude de la nature met en évidence d'un côté, la nature spéculative du lien unissant les deux types *d'études* et, d'un autre côté, les acceptations spécifiques des concepts de devoir-être et de nature requises pour qu'un tel lien puisse être établi entre les *objets* de ces études.

Conclusion

Dans les trois arguments présentés, Hegel critique la conception de l'État selon le devoir-être, mais ne rejette ni la nécessité d'une conception de l'État (au contraire) ni le devoir-être en lui-même. Ces arguments ont pour but de montrer que l'opposition entre le devoir-être et l'être – c'est-à-dire le normativisme – n'a pas sa place en éthique. Plutôt que de considérer les contradictions que Hegel relève au sein du normativisme en tâchant de déterminer la mesure dans laquelle elles sont justes et cohérentes, il s'agissait ici d'illustrer, en

²⁷ Ce déplacement me semble important d'un point de vue méthodologique, c'est-à-dire qu'il importe de comprendre les relations entre les différentes parties du système hégélien (et leur difficulté), mais tout autant d'un point de vue interprétatif, puisque la pensée spéculative demeure essentielle à la compréhension de l'éthique hégélienne : sans le traitement spéculatif du devoir-être, il est difficile de rendre compte des arguments portant sur le devoir-être dans la Préface des *Principes*. Aussi la position de A. W. Wood sur la nécessité d'abandonner la logique spéculative pour interpréter l'éthique de Hegel paraît-elle, dans cette optique, fragilisée. Cf. Wood, A. W. (2002), *Hegel's Ethical Thought*, p. 5 : « The fact is rather that Hegel's great positive achievements as a philosopher do not lie where he thought they did, in his system of speculative logic, but in quite a different realm, in his reflections on the social and spiritual predicament of modern Western European culture. »

amont de cela, 1. que la cohérence entre la conception du devoir-être de la *Sc. Log.* et le rejet de l'opposition entre être et devoir-être n'est pas aussi évidente qu'il n'y paraît (parce que, si le devoir-être moral critiqué par Hegel est identifiable au mauvais infini, le devoir-être entendu au sens positif n'est pas identifiable à la conception hégélienne de l'État comme centre de l'éthicité), et 2. que l'opposition entre devoir-être et être ne correspond à l'opposition entre devoir-être et nature que dans la mesure où l'on retient du devoir-être sa fonction positive et de la nature son sens spéculatif.

L'enjeu du présent texte se situe dans le champ d'une recherche plus large qu'il n'a pu qu'effleurer, soit la recherche de la normativité dans l'éthique hégélienne. La lecture de la Préface des *Principes* peut mener à voir chez Hegel le rejet de la possibilité même de toute normativité : j'espère être parvenue à montrer que cela est inexact, puisqu'il existe un concept positif de devoir-être et de norme même si son sens paraît limité à la pensée spéculative et que son application à l'action particulière d'un individu semble improbable. Inversement, les arguments de la Préface peuvent laisser croire que l'alternative à la normativité prospective est une posture rétrospective limitée à l'histoire et à la description des mœurs (description qui prendrait alors un caractère prescriptif implicite) : là encore, j'espère avoir pu indiquer que l'alternative proposée par Hegel se pose plutôt entre la méthode d'étude des actions volontaires et celle de l'État, prescriptive et particulière dans un cas et spéculative et rationnelle dans l'autre. La Préface laisse donc entrevoir une position médiane au sujet du normativisme, soit la nécessité pour l'étude des actions volontaires d'être, d'une part, distincte de l'étude de la nature sans pour autant renier la méthode spéculative et, d'autre part, distincte de la dictature des passions et des convictions. Enfin, le rapprochement effectué plus haut entre nature et être montre que l'étude de la nature et l'étude de la liberté ont en commun de devoir trouver la raison de leur objet *dans* l'objet même ; cela peut suggérer que le cœur du rejet du normativisme ne porte pas tant sur la norme et le devoir-être eux-mêmes, que sur la position de cette norme à l'extérieur du monde où s'effectuent les actions. La véritable alternative que propose Hegel au normativisme, pourrait-on suggérer, n'est pas autant le caractère effectif du rationnel, que son caractère intérieur.

Bibliographie

- Burbidge, J. (1981), *On Hegel's Logic : Fragments of a Commentary*, New Jersey, Humanities Press.
- Hegel, G. W. F. (1971), *Science de la logique*, vol. 1, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier.
- Hegel, G. W. F. (1994), *Concept préliminaire de la philosophie*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2003 [1998]), *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, Presses universitaires de France.
- Inwood, M. (1999 [1992]), *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Kervégan, J.-F. (1990), « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Questions d'éthique, Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, n° 1, p. 33-55.
- Kervégan, J.-F. (2007), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin.
- Lakebrink, B. (1979), *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, t. 1, Munich, Alber-Broschur Philosophie.
- Marquard, O. (1964), « Hegel und das Sollen », *Philosophische Jahrbuch*, vol. 72, p. 103-119.
- Renaut, E. (2001), *Hegel : la naturalisation de la dialectique*, Paris, Vrin.
- Stern, R. (2012 [2009]), « Hegel's *Doppelsatz* : A Neutral Reading », dans R. Stern, *Hegelian Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, p. 80-114.
- Wood, A. W. (2002 [1990]), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque

La nouvelle maison d'édition « Les Cahiers d'Ithaque » de la Société Philosophique Ithaque (SPI) est fière d'offrir aux étudiants de cycles supérieurs l'opportunité de publier des actes de colloque, des recueils d'articles révisés par les pairs ou des monographies. Les propositions de projets peuvent être présentées en tout temps, en français ou en anglais. Elles seront soumises à l'appréciation du comité scientifique des Cahiers.

Grâce aux Cahiers d'Ithaque, de jeunes chercheurs pourront profiter de l'expertise de la SPI dans le domaine de l'édition, au moyen d'une collaboration entre auteurs, directeurs de publication et membres du comité scientifique des Cahiers.

Pour soumettre une proposition aux Cahiers d'Ithaque, ou pour avoir plus de détails concernant ses activités et sa politique éditoriale, vous pouvez consulter notre site internet : www.revueithaque.org/cahiers.

À paraître aux Cahiers d'Ithaque :

La crise des fondements : quelle crise ?

Sous la direction de F. Lepage