

PHILOSOPHIE MORALE
*Collection dirigée par
Monique Canto-Sperber
Directeur de recherche au CNRS*

Émotions et valeurs

CHRISTINE TAPPOLET



Presses Universitaires de France

211

Pour mes parents, Ursula et Luc, et pour Philippe.

La morale est donc plus proprement sentie que jugée [...].

Hume, *A Treatise of Human Nature*.

ISBN 2 13 050842 1
ISSN 1248-8836

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2000, septembre

© Presses Universitaires de France, 2000
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

BD
232
T37
2000

Remerciements

Certaines des idées présentées dans ce travail ont été développées alors que je préparais un Master of Philosophy à Londres, où j'ai eu l'occasion de bénéficier des critiques et des conseils de Malcom Budd, de Mark Sainsbury, d'Anthony Savile et de David Wiggins, auxquels je suis extrêmement reconnaissante. Durant l'année passée au Massachusetts Institute of Technology, j'ai aussi profité de discussions stimulantes avec Josh Cohen, Paul Horwich, Judith Thomson, Amélie Rorty et surtout David Brink, que je remercie tout particulièrement pour sa disponibilité.

Ces nombreux contacts philosophiques et ces séjours à l'étranger auraient été impossibles sans la générosité de la Société académique de Genève, de la Société académique de Neuchâtel, de l'Ambassade britannique en Suisse et du Fonds national pour la Recherche scientifique, institutions auxquelles je suis grandement redevable.

Je souhaite remercier John Biro, Philip Buekens, Roberto Casati, Dave Davies, Jérôme Dokic, Olav Gjelsvik, Markus Haller, Joe Lau, Daniel Laurier, Hugh Mellor, Nenad Miscevic, Ian Narveson, Marc Neuberg, Fabienne Pironet, Miriam Scaglione, Peter Schaber, Daniel Schulthess, Ronnie de Sousa, Ralph Wedgwood, Daniel Weinstock et Jean-Claude Wolf pour avoir, par leurs commentaires et leurs questions, contribué substantiellement à mes recherches.

J'aimerais aussi chaleureusement remercier Ruwen Ogien pour ses encouragements et ses nombreuses suggestions, ainsi que Richard Glauser, d'abord pour m'avoir permis de travailler dans d'excellentes conditions à l'Université de Neuchâtel, ensuite pour toutes les discussions que nous avons eues au cours des années. Pour les déjeuners phi-

losophiques hebdomadaires pendant le semestre qu'il a passé à l'Université de Neuchâtel, ma reconnaissance va aussi à Philip Pettit. En outre, je souhaiterais exprimer mon extrême gratitude à Monique Canto-Sperber, qui a encouragé ce travail dès ses débuts et dont les précieux conseils m'ont grandement aidé tout au long de la lente transformation de ce texte en livre. En dernier lieu, j'aimerais évoquer l'immense dette que j'ai envers Kevin Mulligan pour sa rigueur exemplaire et sa générosité.

Christine Tappolet.

Introduction

Les valeurs, et plus particulièrement les valeurs morales et esthétiques, revêtent une grande importance pour nous. Nous évaluons constamment les choses qui nous entourent. Ainsi, nous affirmons qu'elles sont bonnes, belles ou admirables, ou encore mauvaises, laides ou méprisables. De tels énoncés sont dits évaluatifs ou axiologiques¹ ; ils semblent attribuer des valeurs, que ces dernières soient positives, comme le bien, la beauté et l'admirable, ou négatives, comme le mal, la laideur et le méprisable. Les croyances que nous formons au sujet des valeurs déterminent nos choix et nos actions. En principe, nous choisissons ce qui nous paraît le meilleur – le livre le plus intéressant ou encore la profession la plus enrichissante. Nous désirons en général avoir l'existence la plus heureuse possible et nous souhaitons vivre dans une société juste. Du point de vue moral, il est communément admis que le devoir de chacun est de faire le mieux qui lui soit possible. C'est en tout cas l'intuition qui sous-tend l'approche dite « conséquentialiste », selon laquelle, il nous incombe de promouvoir le bien. D'une manière générale, nos actions ne semblent intelligibles que dans la mesure où elles visent ce qui paraît avoir de la valeur.

On ne peut guère nier que les questions ayant trait aux valeurs sont cruciales. Il est ainsi de la première importance de savoir si l'action que nous projetons est moralement bonne ou si la société dans laquelle nous vivons est juste. Cependant, ce ne sont pas les questions de ce

1. Le terme « axiologique » me semble préférable, car, en soulignant l'activité d'un sujet qui évalue, « évaluatif » suggère une approche subjectiviste.

genre que j'examinerai. Je m'intéresserai à des problèmes plus fondamentaux. Plutôt que de chercher à établir la valeur des choses, je m'interrogerai sur la possibilité d'établir qu'une chose est bonne. Ce sont donc les questions d'un ordre supérieur – ce que par analogie avec le terme « méta-éthique » on pourrait appeler des questions de méta-axiologie – plutôt que les questions axiologiques de premier ordre qui seront étudiées. Il s'agit là de questions qui doivent être réglées avant toute réflexion portant sur les problèmes axiologiques de premier ordre.

Une grande variété de questions d'ordre supérieur concernent les valeurs. Certaines de ces questions ont trait aux termes axiologiques. Des énoncés comme « ceci est bon » ou « cela est beau » ont-ils une fonction descriptive, dans le sens où nous chercherions à décrire une réalité à l'aide de tels énoncés ? Ces énoncés peuvent-ils être vrais au même titre que des énoncés jugés factuels, comme « ceci est triangulaire » ? Consistent-ils au contraire en de simples expressions d'attitudes subjectives, de sorte que rien ne les distinguerait des interjections « peuh ! » et « hurra ! » ? D'autres questions portent plus directement sur la nature des valeurs. Faut-il supposer qu'il existe des propriétés axiologiques, comme la propriété d'être bon ou celle d'être courageux ? Dès lors, de telles entités sont-elles objectives ou sont-elles subjectives, dans le sens qu'elles dépendraient d'un sujet particulier ou encore de ses réactions ? Sinon, est-il possible qu'il n'y ait rien de tel que les valeurs ? Un troisième groupe de questions concerne la connaissance des valeurs¹. Est-il possible de savoir qu'une chose est bonne ou juste ? Si tel est le cas, comment pourrions-nous déterminer par exemple, si une action est bonne ou si une société est juste ? Plus modestement, comment serait-il possible d'avoir des croyances axiologiques justifiées ? Ces croyances peuvent-elles se fonder sur une sorte de perception ? Sommes-nous dès lors dotés d'une faculté spéciale nous

1. En français, « savoir » et « connaissance » traduisent tous deux le terme anglais « knowledge ». J'utiliserai en général le terme « connaissance » et ses dérivés, même si, à strictement parler, la question importante est celle de déterminer si nous pouvons savoir qu'une chose est bonne (« knowledge that *p* »), et non pas celle de savoir si nous connaissons les valeurs (« knowledge of *x* »).

permettant de voir les valeurs ? À l'opposé, notre connaissance des valeurs serait-elle plutôt une affaire de cohérence au sein de l'ensemble de nos croyances ?

Ces questions correspondent à trois champs d'investigation. Les premières sont d'ordre sémantique. Y répondre consiste à spécifier la nature des énoncés axiologiques. En second lieu, nous avons les questions ontologiques, concernant la nature des valeurs. Quant au troisième groupe de questions, il porte sur l'épistémologie des valeurs. Il s'agit là principalement de déterminer si la connaissance est possible dans le domaine des valeurs, et si tel est le cas, de déterminer comment il serait possible d'y accéder. La justification étant nécessaire à la connaissance, l'épistémologie axiologique concerne aussi la question de savoir à quelles conditions il est possible d'avoir des croyances axiologiques justifiées¹.

D'une manière générale, les réponses aux questions sémantiques, ontologiques et épistémologiques sont interdépendantes. Selon la position ontologique adoptée, certaines thèses épistémologiques et sémantiques se trouvent exclues. Inversement, le choix d'une épistémologie a des conséquences ontologiques et sémantiques. De la même manière, certaines prises de position sémantiques excluent certaines possibilités ontologiques ou épistémologiques. Aucun des trois domaines que sont la sémantique, l'ontologie et l'épistémologie des valeurs ne semble donc prioritaire. Si cela était de l'ordre du possible, il faudrait en fait traiter de front les trois familles de questions.

Plutôt que de tenter l'impossible, je vais opter pour la stratégie qui consiste à fixer l'ontologie dans le but d'étudier les questions épistémologiques. Ainsi, je prendrai comme point de départ le réalisme axiologique². Selon cette conception, les valeurs seraient indépendantes de toute attitude ou réaction subjective. Elles consisteraient en des pro-

1. Il existe un domaine d'investigation corrélé : il s'agit des questions de psychologie morale, comme en particulier la question de savoir ce qui caractérise les contenus mentaux, une question qui entretient évidemment des liens étroits avec les questions sémantiques et les questions épistémologiques.

2. Pour une présentation très complète de la question du réalisme moral, cf. Ogien, 1999 a.

riétés non relationnelles ou monadiques, comme celle d'être triangulaire ou encore celle d'avoir une certaine masse. Dans une telle optique, on peut dire que les valeurs sont aussi objectives que la propriété d'être triangulaire ou que celle d'avoir une certaine masse. Il s'agit d'une conception qui me semble plausible. C'est celle qui paraît peut-être la plus naïve, mais elle est aussi la plus naturelle. Elle est suggérée par la grammaire des termes axiologiques, ces derniers se comportant exactement comme les termes qui se réfèrent à des propriétés monadiques. De plus, le réalisme axiologique correspond à la phénoménologie des valeurs. Notre expérience des valeurs est largement celle d'une confrontation avec quelque chose d'objectif, qui existe indépendamment de nous ; nous n'avons certainement pas l'impression de projeter les valeurs sur un monde gris et neutre. Cette conception permet en outre de rendre compte du fait que notre pratique présuppose l'existence de valeurs objectives. Quand nous discutons d'une question axiologique, nous cherchons à nous accorder sur des faits objectifs, indépendants de nos sentiments et de nos conventions. Toutefois, je ne présenterai pas une défense complète du réalisme axiologique. Ce sont en effet les questions épistémologiques qui m'intéressent ici.

À partir de ce présupposé ontologique, j'examinerai les problèmes épistémologiques. Plus précisément, je chercherai à répondre à la question de savoir dans quelle mesure il est possible de savoir qu'une chose possède une certaine valeur, à supposer que le réalisme axiologique soit correct. Cette stratégie se justifie notamment par le fait que jusqu'à récemment, les questions épistémologiques concernant les valeurs ont été plutôt négligées¹. Trop souvent, on a préféré ne considérer que les problèmes ontologiques et sémantiques.

L'intérêt principal de ce choix ontologique est dû à ce qu'il s'agit de l'option qui pose le plus de problèmes du point de vue de la connaissance et de la justification. Les autres conceptions ontologiques

1. Notons toutefois un récent regain d'intérêt pour les questions d'épistémologie axiologique et surtout d'épistémologie morale. Cf. A. H. Goldman, 1988 b ; DePaul, 1993 ; Lemos, 1994 ; Larmore, 1996 ; Sinnott-Armstrong et Timmons, 1996 ; Thomson, 1996 ; Audi, 1997. De nombreux philosophes ont aussi souligné la nécessité et/ou la difficulté de développer une épistémologie morale (cf. Mackie, 1977 ; Wright, 1988 a, p. 40 ; Altham, 1986 ; Dancy, 1992).

ne soulèvent guère de réelles difficultés épistémologiques. Par contre, il est loin d'être certain que la justification des croyances axiologiques soit possible si l'on présuppose le réalisme axiologique. De ce fait, il peut sembler douteux qu'il existe des valeurs telles que le réalisme axiologique les postule. Le défi pour celui qui embrasse cette doctrine ontologique consiste à expliquer comment il est possible d'acquérir de la connaissance dans ce domaine.

Pour relever ce défi, je soutiendrai à la suite de Max Scheler et d'Alexius von Meinong que notre connaissance axiologique dépend de nos émotions¹. Une des thèses centrales du *Formalisme*, l'œuvre principale de Scheler, est que nous pouvons percevoir les valeurs – Scheler se sert de l'expression « Fühlen von Werten »². Cette perception est caractérisée par le fait qu'elle se rapporte et s'oriente vers les valeurs, ce qui permet à Scheler d'affirmer que la perception en question est douée d'intentionnalité³. Scheler soutient que la relation entre cette perception et son objet axiologique est du même type que celle qui existe entre la représentation mentale et ce qui est représenté⁴.

La perception-affective a donc le même rapport à son corrélatif-axiologique que la « représentation » à son « objet », savoir un rapport intentionnel (Scheler, 1916, p. 270).

Selon Scheler, c'est d'ailleurs uniquement par le biais de nos émotions que nous pouvons accéder aux valeurs :

Un esprit qui serait réduit à la perception et à la pensée serait par là même absolument *aveugle-aux-valeurs* [...] (1913-6, p. 90).

La même approche se retrouve dans un texte de Meinong paru une année après le second volume du *Formalisme*, intitulé « Ueber Emotio-

1. Cf. Scheler, 1913-1916, et Meinong, 1917. Cette approche est inspirée des travaux de Brentano (1889). Cf. aussi Husserl (1913, § 37, 1952 et 1988) et Ingarden (1931). En outre, elle s'apparente aux doctrines du sens moral telles qu'on les trouve chez Shaftesbury (1711), Hutcheson (1725) et Hume (1739-1740 et 1757). Plus récemment, Hall (1961), McDowell (1985), Wiggins (1987), de Sousa (1987), Tolhurst (1990), Pettit (1992), Wedgwood (1994), Mulligan (1995 et 1998) et Kupperman (1999) ont contribué à un renouveau de ce type d'approche. Toutefois, la plupart de ces auteurs ne postulent pas l'existence de valeurs indépendantes.

2. Le titre complet est : *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

3. Scheler, 1913-1916, p. 267 sq.

4. Scheler, 1913-1916, p. 270.

nale Präsentation » – dans une préface ultérieure, Scheler soupçonne d'ailleurs Meinong de s'être inspiré du *Formalisme*. Quoi qu'il en soit, Meinong souligne le même type d'analogie :

Quand je dis du ciel qu'il est bleu ou qu'il est beau, il ne semble pas moins qu'une propriété soit attribuée dans le premier cas que dans le second ; et si notre saisie de la propriété en question est fondée dans le premier cas sur une représentation et dans le second sur une émotion, alors il n'y a rien de plus naturel que d'attribuer la fonction de présentation que tous concèdent à la représentation aussi à l'émotion (Meinong, 1917, p. 33).

En un mot, Meinong affirme que nos émotions *présentent* les valeurs de la même manière que nos perceptions *présentent* les couleurs. Dans les deux cas, il y a présentation d'une propriété qui réside dans les objets. Une émotion sera ainsi dite appropriée dans la mesure où elle présente la valeur correspondante de manière correcte. Ce point distingue la conception de Meinong de celle du philosophe l'ayant le plus influencé, Franz Brentano. Ce dernier admet en effet que les émotions peuvent être appropriées, sans pour autant souscrire à la thèse qu'il y a des valeurs indépendantes, susceptibles de les rendre appropriées¹. Dans une veine belliqueuse, Meinong illustre sa conception du caractère approprié des émotions avec l'exemple suivant :

J'ai raison de me réjouir des succès des puissances alliées dans la guerre actuelle dans la mesure où l'émotion de plaisir présente un objet qui peut être attribué correctement au succès en question, car il lui revient vraiment. De manière générale, si P est l'objet présenté par l'émotion *p*, alors il est justifié d'avoir l'émotion *p* envers l'objet A, à supposer que P revienne vraiment à A et qu'ainsi, le jugement « A est P » est correct (Meinong, 1917, p. 130-131).

Dans le même esprit, je tenterai de montrer que quand les circonstances sont favorables, nos émotions fournissent un accès cognitif fondamental aux valeurs. Tout comme les expériences perceptuelles nous permettent d'avoir conscience des formes et des couleurs, les émotions consisteraient en des représentations des valeurs. Nos émo-

1. Cf. Brentano, 1889.

tions pourraient donc être qualifiées de perceptions des valeurs. Je soutiendrai que cet accès cognitif ne présuppose pas l'emploi de concepts axiologiques, le contenu axiologique des émotions étant non conceptuel. Ainsi, nous pourrions avoir conscience de la valeur d'une chose sans pour autant posséder le concept axiologique correspondant. C'est là un point nouveau par rapport aux conceptions de Scheler et de Meinong. On peut cependant supposer que ces derniers auraient acquiescé, puisqu'ils distinguent tous deux la perception des valeurs du jugement axiologique.

Corrélativement, je soutiendrai que nos croyances en matière de valeurs doivent se fonder sur nos émotions. Il s'agit là aussi d'une thèse inspirée de Scheler et de Meinong¹. Pourtant, Scheler ne spécifie pas la nature exacte de la relation entre les émotions et les croyances axiologiques. De manière plus explicite, Meinong affirme que bien qu'il ne puisse y avoir de connaissance des valeurs fondée sur les émotions, ces dernières peuvent nous donner une raison de supposer que quelque chose possède une certaine valeur. Ainsi, Meinong écrit :

Si A est l'objet présupposé de la perception axiologique *p*, qui présente l'objet propre P, alors la présence conjointe de l'objet A et de P fonde la supposition que P appartienne à A (Meinong, 1917, p. 138)

M'inspirant de Meinong, j'avancerai que dans les cas les plus simples, une croyance axiologique est *prima facie* justifiée dans la mesure où elle est fondée sur une émotion du type approprié. Ainsi, l'admiration que l'on ressent à l'égard d'une personne serait en mesure de justifier la croyance que cette personne est admirable, à supposer que l'on n'ait aucune raison de douter du caractère approprié de cette émotion. La relation entre les croyances axiologiques et les émotions serait comparable à celle existant entre les croyances perceptuelles et les expériences perceptuelles. Un rôle

1. Cf. Scheler, 1913-1916, p. 91 ; Meinong, 1917, p. 138. Cf. aussi Brentano, 1889 pour la thèse selon laquelle la connaissance des valeurs se fonde sur l'expérience du caractère approprié de nos émotions : « Ici donc et à partir de ce genre d'expérience d'un amour caractérisé comme correct la connaissance qu'une chose est réellement et indubitablement bonne se réalise [...] » (1889, p. 23-24) ; et Husserl, 1988, p. 8-9. Plus récemment, cf. Hall, 1961 ; Pollock, 1986 *b* ; Lycan, 1986, p. 98-90 ; Chisholm, 1977, p. 123-126 ; Tolhurst, 1990 ; Wedgwood, 1994 ; Mulligan, 1995 et 1998.

central étant conféré aux expériences des valeurs que seraient les émotions, je parlerai d'épistémologie « expérientialiste ».

Il importe de souligner que, même si elle postule un lien étroit entre les valeurs et les émotions, l'approche préconisée ne doit pas être confondue avec la thèse, dite « émotiviste », selon laquelle les énoncés axiologiques ont pour unique fonction d'exprimer des émotions. De plus, l'épistémologie expérientialiste est une conception logiquement indépendante des théories dites « dispositionnalistes », selon lesquelles les valeurs consistent en des dispositions à susciter ou à rendre appropriées certaines émotions. La thèse affirmant que les émotions sont des perceptions des valeurs est compatible avec certaines versions de l'approche dispositionnaliste, mais elle ne présuppose pas une telle approche.

Avant d'aborder les questions proprement épistémologiques, il sera utile de commencer par quelques considérations préliminaires. Ainsi, le premier chapitre a pour tâche principale de clarifier les relations entre les différents concepts axiologiques. Il sera notamment question des concepts axiologiques plus généraux, comme *bon* et *mauvais*, et des concepts axiologiques plus spécifiques, comme *admirable* et *courageux*. De plus, deux sortes de concepts axiologiques spécifiques seront distinguées.

Le second chapitre sera principalement consacré à l'exposition des diverses positions ontologiques que l'on peut adopter en matière de valeurs. Ce survol ontologique permettra surtout de mieux comprendre le réalisme axiologique et ce qu'il implique. Nous verrons notamment que les conceptions dispositionnalistes ne devraient pas compter comme des formes de réalisme axiologique.

Les deux chapitres suivants portent directement sur les questions épistémologiques. Ils traitent des deux théories de la justification les plus fréquentes : le cohérentisme et le fondationnalisme, le premier au chapitre 3 et le second au chapitre 4. Il ressortira de la discussion que le cohérentisme en matière de croyances axiologiques, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la justification de nos croyances axiologiques dépend de la cohérence de l'ensemble des croyances possédées par un sujet, souffre de graves défauts. Quant à l'approche fondationnaliste, nous verrons qu'elle n'est plausible que dans la mesure où il existe des

états qui nous permettraient d'avoir conscience des valeurs. Il s'agira donc de déterminer quels pourraient être ces états.

Les chapitres 5 et 6 sont justement consacrés à cette tâche. La thèse qui sera avancée au chapitre 6 est que les émotions consistent en des perceptions des valeurs. Nous verrons qu'il existe des analogies importantes entre les émotions et les expériences perceptuelles. Avant de présenter la thèse affirmant que les émotions nous permettent d'avoir conscience des valeurs, les principales théories des émotions existantes seront discutées (chap. 5). Il deviendra clair que ces théories ne sont pas en mesure de tenir compte de toutes les caractéristiques des émotions.

Le chapitre 7 est principalement consacré à la conception de la justification des croyances axiologiques qui découle de l'idée que les émotions sont des perceptions des valeurs. Nous examinerons les conditions de justification des différentes sortes de croyances axiologiques. Il s'agira également de montrer comment l'approche préconisée permet d'affirmer que la connaissance axiologique est possible.

Pour terminer, le dernier chapitre tentera de répondre aux objections principales qui menacent l'épistémologie expérientialiste. Il sera aussi question de certains corollaires de cette approche, notamment concernant la sémantique des termes axiologiques. De plus, nous verrons comment l'épistémologie expérientialiste permet de donner un sens à la thèse inspirée de Hume, selon laquelle les convictions morales entretiennent un lien interne avec la motivation¹.

Il faut souligner d'emblée que ce travail porte essentiellement sur les valeurs et non pas sur les normes. Il a pour objet principal l'épistémologie des valeurs, et non celle des normes. Ce n'est qu'à la condition que les normes dépendent des valeurs que les thèses avancées ici concernent aussi les normes. Ainsi, s'il était possible de réduire les normes aux valeurs, on pourrait dire que la connaissance des normes dépend de la connaissance des valeurs. Quoi qu'il en soit, la question de la relation entre les normes et les valeurs ne sera pas considérée ici ; elle nécessiterait une autre étude².

1. Cf. Hume, 1739-1740, III, 1, 1.

2. Cf. Konrad, 2000 pour cette question.

Les concepts axiologiques

INTRODUCTION

Nous affirmons de toutes sortes de choses qu'elles sont bonnes, mauvaises, belles, laides, admirables, courageuses, généreuses, cruelles, élégantes, intéressantes, amusantes, dégoûtantes, ennuyeuses, plaisantes, précises ou utiles. Ce faisant, nous leur attribuons apparemment des valeurs ou, plus exactement, des propriétés axiologiques. Ainsi, dire d'une chose qu'elle est belle consiste, semble-t-il, à affirmer qu'elle possède la propriété d'être belle. De telles propriétés, si elles existaient, correspondraient aux prédicats axiologiques que sont « beau », « cruel » ou « généreux » ; elles pourraient aussi être invoquées à l'aide de nominalisations, comme lorsqu'on parle de la beauté ou de la générosité.

Il existe d'autres usages du terme « valeur ». Ce mot se réfère parfois aux porteurs de valeurs positives – on dit par exemple que la connaissance ou l'amitié sont des valeurs. En d'autres occasions, le terme « valeur » est utilisé pour désigner un ensemble de jugements de valeur, comme quand on parle des valeurs d'une personne ou d'une société¹. Dans ce qui suit, j'emploierai en général ce terme pour caractériser ce

1. Cf. Laird, 1929, p. XIV, et Frankena, 1967, p. 232.

qui semble être des propriétés axiologiques. Cependant, je dirai qu'une chose qui est bonne est un *bien*. Ainsi, dans la mesure où la connaissance ou l'amitié sont de bonnes choses, elles compteront comme des biens. Notons de plus que le terme « valeur » couvrira à la fois les valeurs positives, comme le courage ou la beauté, et les valeurs négatives, comme la lâcheté et la laideur.

Certaines distinctions parmi les valeurs et leurs concepts viennent immédiatement à l'esprit. On peut notamment vouloir distinguer, entre autres, les valeurs morales, les valeurs esthétiques et les valeurs cognitives¹. Ces différentes familles de valeurs ne sont pas toujours aisées à cerner. Les valeurs cognitives, comme la cohérence, peuvent sans doute se définir comme celles qui se rapportent à la connaissance. Toutefois, la question de savoir ce qui fait qu'une valeur est morale plutôt qu'esthétique, à supposer qu'il y ait là une réelle différence, est loin de faire l'unanimité. La même chose vaut pour la question de savoir si les valeurs morales excluent celles qui relèvent de la prudence. Il faut se rendre à l'évidence qu'il n'est pas aisé de déterminer ce qui spécifie le domaine moral². Une suggestion me paraissant plausible consiste à dire que les valeurs morales sont caractérisées par deux traits : a) elles sont liées aux intérêts des êtres vivants et b) elles sont impartiales, dans le sens où elles font abstraction de l'intérêt des personnes particulières³. Quoi qu'il en soit, ces problèmes de démarcation n'ayant guère de répercussion sur les questions épistémologiques, je ne m'y attarderai pas.

De nombreuses distinctions au sein des concepts axiologiques ont été suggérées dans la littérature. Ainsi, à la suite de Bernard Williams, il est habituel de distinguer entre les concepts dits « fins » et les concepts dits « épais » ou « substantiels »⁴. Dans un autre registre, les valeurs intrinsèques sont affirmées s'opposer aux valeurs instrumentales ou

1. Cf. Scheler, 1913-1916, p. 120-130 ; Hartmann, 1926, t. II ; Perry, 1926, p. 4-9 ; C. I. Lewis, 1946, chap. 14 ; Polin, 1948, chap. 4 ; von Wright, 1963 ; Ingarden, 1969, p. 132-137 ; Rescher, 1969, chap. 2 ; Kolnai, 1971 ; Thomson, 1992 b et 1996.

2. Pour ces questions, Scheler, 1913-1916, p. 48-54 ; von Wright, 1963, p. 128-129.

3. Cf. Wedgwood, 1994, chap. 5.

4. Williams, 1985, chap. 8.

extrinsèques. Une autre opposition souvent invoquée est celle entre l'usage attributif des termes axiologiques, comme dans « c'est une bonne personne », et leur usage prédicatif, comme dans « ceci est bon ».

Dans ce qui suit, je vais tenter de clarifier la notion de concept axiologique, notamment en discutant certaines distinctions qui s'y appliquent. Le but principal de ce chapitre consiste à préparer le terrain pour les questions épistémologiques qui seront traitées plus loin. Toutefois, un tel exercice, qui relève de ce qu'on appelle parfois l'« axiologie », n'est pas dénué d'intérêt intrinsèque¹.

1. LES CONCEPTS AXIOLOGIQUES, LES CONCEPTS NORMATIFS ET LES CONCEPTS NATURELS

Une des premières questions qui viennent à l'esprit est celle de savoir ce qui distingue les concepts axiologiques des concepts naturels comme « carré » ou « rouge ». À la suite de David Wiggins, les concepts naturels peuvent être définis comme appartenant aux sciences, qu'elles soient naturelles ou humaines, ou du moins comme susceptibles de réduction aux concepts proprement scientifiques². De toute évidence, les concepts axiologiques ne semblent pas faire partie intégrante des théories scientifiques. Ils se distingueraient donc des concepts naturels. En outre, comme beaucoup l'admettent, les concepts axiologiques semblent se différencier des autres concepts du

1. L'axiologie a pris son essor au siècle passé en Allemagne, avec Lotze, selon qui l'axiologie est un domaine d'investigation commun à l'esthétique et à l'éthique (Lotze, 1882). C'est surtout Brentano (1889) et, sous son influence, Meinong (1894 et 1917), von Ehrenfels (1897-1898), Scheler (1913-1916) et Hartmann (1926) qui développèrent cette discipline. Dans la tradition anglo-saxonne, il faut citer les contributions de Moore (1903), de Perry (1926), de Laird (1929), de Dewey (1939), de C. I. Lewis (1946). Plus récemment, cf. Hall, 1961 ; Findlay, 1963 ; von Wright, 1963 ; Rescher, 1969 ; Frondizi, 1971 ; Iwin, 1975 ; Chisholm, 1986 ; Gaus, 1990 ; Allen, 1993 ; Anderson, 1993 ; N. M. Lemos, 1994 ; R. M. Lemos, 1995 ; Griffin, 1996 ; Kupperman, 1999.

2. Cf. Wiggins, 1993, p. 303, qui reprend une des définitions de Moore (1903, p. 40).

fait de leur lien avec certaines attitudes psychologiques ; en particulier, les concepts axiologiques semblent étroitement liés à nos réactions émotionnelles. C'est là sans doute le principal trait distinctif des concepts axiologiques. Ainsi que nous le verrons, il est plausible d'affirmer qu'un concept est axiologique dans la mesure où la justification de la croyance selon laquelle une chose tombe sous ce concept peut dépendre d'une émotion. Cette suggestion découle directement de l'épistémologie qui sera proposée plus loin. Néanmoins, même celui qui met en doute cette suggestion accordera que les valeurs entretiennent une relation privilégiée avec les émotions. Ce point est patent dans le cas de l'amusant ou de l'admirable et des émotions correspondantes, l'amusement et l'admiration. En effet, il est naturel d'affirmer qu'une chose est amusante dans la mesure où elle rend l'amusement approprié¹. L'amusant se distingue ainsi de ce qui cause de l'amusement, certaines choses qui sont loin d'être réellement amusantes suscitant parfois de l'amusement. Comme il deviendra apparent, il existe aussi un lien privilégié entre des valeurs comme la beauté, le courage, la générosité, la cruauté ou la lâcheté et certaines émotions. La beauté et le courage, par exemple, méritent de l'admiration, tandis que la cruauté et la lâcheté méritent plutôt l'indignation ou le mépris.

Il est aussi important de distinguer les concepts axiologiques des concepts dit « normatifs » ou « déontiques »². Contrairement aux valeurs, les normes concernent ce qui est permis, ce qui est obligatoire et ce qui est interdit. Il est naturel de les concevoir comme exprimant des nécessités pratiques³. De toute évidence, les concepts axiologiques et les concepts normatifs entretiennent des liens étroits. Comme la plupart le reconnaissent, ce qu'il nous faut faire dépend au moins parfois

1. Cf. Brentano (1889, p. 19) à propos de l'idée que les valeurs peuvent être définies à l'aide du concept d'émotion appropriée. Cf. aussi Broad, 1930, p. 283 et 1944-1945 ; Ewing, 1947 ; McDowell, 1985 ; Chisholm, 1986, chap. 5 ; Wiggins, 1987 ; de Sousa, 1987, p. 123 ; Johnston, 1989 ; Gibbard, 1990, p. 42 ; Gaus, 1990, p. 10 ; Anderson, 1993 ; N. M. Lemos, 1994 ; Mulligan, 1995 et 1998.

2. Cf. Castañeda, 1975, chap. 7. Wiggins (1976, p. 95-96) fait une distinction semblable entre ce qu'il nomme les évaluations et jugements délibératifs ou pratiques, distinction reprise par Thomson, 1996, p. 130-131. Cf. aussi von Wright, 1963 ; Mulligan, 1989 ; Anderson, 1993 ; Ogien, 1996 ; Chang, 1997 b ; Konrad, 2000.

3. Cf. Kant, 1785, sect. 2.

de ce qui est bien ; dans de tels cas, les normes dépendent des valeurs¹. De plus, les concepts axiologiques et les concepts normatifs semblent se différencier tous deux des concepts naturels. En effet, les concepts normatifs sont comparables aux concepts axiologiques en ce qu'ils ne semblent pas non plus postulés par les sciences ou encore réductibles à de tels concepts. Pourtant, les concepts axiologiques et les concepts normatifs ne doivent pas être confondus. Dire d'une chose qu'elle tombe sous un concept axiologique ne revient pas à dire quelque chose de normatif. Ainsi, une chose peut être belle ou admirable sans qu'il soit de ce fait question de norme ou d'obligation.

2. LA POLARITÉ ET LES DEGRÉS

Pour commencer, il se révélera utile de dégager un certain nombre de truismes ou vérités conceptuelles au sujet des valeurs. En effet, de telles vérités permettent de cerner les concepts ; elles décrivent les inférences et les jugements qui constituent nos concepts².

Un premier point sur lequel tous s'accordent est que les concepts axiologiques, comme d'ailleurs ceux correspondant à de nombreuses autres propriétés, se caractérisent par une polarité. Le concept *bien* s'oppose au concept *mal*, le concept *courageux* au concept *lâche*, celui d'utilité à celui d'inutilité, par exemple³. On aurait ainsi, comme l'affirme Scheler, d'une part les valeurs positives et leurs concepts, d'autre part les valeurs négatives et leurs concepts⁴.

1. Cf. McGinn, 1997 pour la thèse selon laquelle il est vrai par définition qu'une chose est bonne si et seulement si les agents ont l'obligation morale de promouvoir cette chose (p. 10). Il s'agit là de l'approche dite « conséquentialiste ». Selon Pettit (1991 b et 1996), même les déontologues devraient accepter que les normes dépendent des valeurs ; c'est seulement l'idée de promotion des valeurs qui serait rejetée.

2. Cf. M. Smith, 1994, p. 30, et Jackson et Pettit, 1995.

3. Cf. Scheler, 1913-1916, p. 103 ; Hartmann, 1926, t. II ; von Wright, 1963, p. 22, entre autres ; Rescher, 1969, p. 64 ; Frondizi, 1971, p. 10 ; Nozick, 1981, p. 420 ; Gaus, 1990, p. 3 ; Allen, 1993, chap. 2.

4. Cf. Scheler, 1913-1916, p. 103.

À la réflexion, il faut admettre l'existence de deux types de valeurs négatives. En effet, l'absence de la valeur positive, qui équivaut à une privation de la valeur positive, doit être distinguée de ce qu'on pourrait appeler l'« opposé réel » d'une valeur positive¹. L'inintéressant n'est que l'absence de l'intéressant, tout comme l'inutile n'est rien de plus que l'absence de l'utile. Ainsi, *inintéressant* et *inutile* sont ce qu'on peut nommer des « opposés de privation ». Le nuisible, par contre, n'implique pas seulement l'absence de l'utile, tout comme le laid est plus que la simple privation de beauté². Il s'agit là d'opposés réels.

En fait, les paires consistant en une valeur positive et son opposé de privation correspondent à des concepts contradictoires, tandis que les paires du deuxième type, consistant en une valeur positive et son opposé, sont désignées par des concepts contraires³. Si une chose est intéressante, alors elle n'est pas inintéressante, et si elle n'est pas intéressante, alors elle est inintéressante. Par contre, bien que ce qui est beau ne soit pas laid, une chose peut être ni belle ni laide ; l'absence de beauté n'implique pas la laideur. Certaines valeurs positives sont d'ailleurs dotées à la fois d'un opposé de privation et d'un opposé réel. L'utile s'oppose à la fois à l'inutile et au nuisible, par exemple. D'autres valeurs, comme l'intéressant, n'ont qu'un opposé de privation, en l'occurrence l'inintéressant⁴.

Un second truisme est que les valeurs admettent des degrés. Une personne peut être plus ou moins bonne, une action plus ou moins courageuse, une chose plus ou moins utile⁵. De ce fait, toute valeur se situe sur un *continuum*. Le beau, par exemple, trouve sa place sur un *continuum* allant du plus laid au plus beau en passant par l'indifférent, qui correspond à ce qui n'est ni beau ni laid. L'intéressant, par contre, se localise sur un *continuum* allant du plus inintéressant au plus intéressant, et ce sans passer par un point d'indifférence.

1. Cf. von Wright, 1963, p. 45 ; Rescher, 1969, p. 64 ; Allen, 1993, p. 10.

2. Ce point est noté par Blanché (1979, p. 141).

3. Cf. von Wright, 1963, p. 23 et 45.

4. Cf. Allen, p. 12 sq.

5. Cf. Rescher, 1969, p. 63 ; Frondizi, 1971, p. 10-11 ; Nozick, 1981, p. 418 ; Allen, 1993, p. 7.

Du moment que les valeurs admettent des degrés, il va de soi qu'elles peuvent figurer dans des comparaisons. Ainsi, les termes axiologiques ont des formes absolues, comme « bon » et « mauvais », et des formes comparatives, comme « est meilleur que » et « est pire que ». Il existe évidemment aussi une troisième forme, la forme superlative, telle que « est le meilleur » et « est le pire ». Une question importante est celle du rapport entre les concepts axiologiques comparatifs et les concepts axiologiques absolus. J'y reviendrai plus loin (cf. p. 33 sq.).

Une seconde question liée à la notion de comparaison est celle de savoir si tous les biens admettent des comparaisons¹. Il est loin d'être clair que l'on puisse comparer une action juste à une action généreuse, par exemple. Laquelle de ces deux actions serait la meilleure ? Quand on considère des biens de différentes sortes, il est encore moins évident que de telles comparaisons soient toujours praticables. En effet, il ne semble pas que la valeur de la connaissance et celle du plaisir ou encore celle du chocolat et celle de l'amitié puissent être mesurées sur une échelle commune de valeur. Il y avait donc des biens incommensurables.

En dépit de cela, il est plausible d'affirmer que certains biens sont supérieurs à d'autres². Peut-être que la connaissance est un bien supérieur au plaisir ou encore que les plaisirs intellectuels sont supérieurs aux plaisirs sensuels. La question est de savoir ce que cela voudrait dire. À la suite de N. M. Lemos, on peut suggérer qu'un bien est supérieur à un autre dans la mesure où aucune quantité du second ne pourra être meilleure que la moindre quantité du premier³. Ainsi, les biens supérieurs seraient en quelque sorte *absolument* meilleurs par rapport aux biens inférieurs. Dès lors, on peut affirmer qu'une valeur positive sera supérieure à une autre si la chose possédant la première est absolument meilleure que celle caractérisée par la seconde. Il est concevable que cela soit vrai de l'admirable et du plaisant : ce qui est admirable serait absolument supérieur à ce qui est simplement plaisant.

1. Cf. Raz, 1986, p. 322 ; Anderson, 1993, p. 55 ; Chang, 1997 *b*, p. 1-2.

2. Cf. Anderson, 1993, p. 66 sq. Cf. aussi Mill, 1861 ; Brentano, 1889 ; Scheler, 1913-1916, p. 125 sq. ; Hartmann, 1926, t. II, chap. 4 ; Ross, 1930, p. 150 ; Schwarz, 1943, p. 30 ; Frondizi, 1971, p. 10-11 ; N. M. Lemos, 1993 et 1994.

3. Cf. N. M. Lemos, 1993 et 1994.

3. LES CONCEPTS SPÉCIFIQUES ET LES CONCEPTS GÉNÉRAUX

Une distinction importante au sein des concepts axiologiques est celle effectuée entre les concepts spécifiques et les concepts généraux¹. Elle recoupe largement la distinction, due à Bernard Williams et adoptée presque unanimement, entre les concepts dits « épais » ou « substantiels » et les concepts dits « fins »². « Bon » et « mauvais » sont les exemples les plus fréquents de termes correspondant à des concepts généraux³. En fait, mis à part le concept de valeur, *bon* et *mauvais* sont clairement les deux concepts axiologiques les plus généraux. *Vertueux*, par contre, est un peu moins général que *bon* tout en étant moins spécifique que *courageux* ou *juste*. Ces derniers semblent faire partie des concepts les plus spécifiques. C'est pourquoi je qualifierai les concepts de ce genre de « concepts spécifiques », par opposition aux concepts généraux, comme *bon* ou *mauvais*.

Si une chose tombe sous un concept spécifique, elle tombera aussi sous un concept général, de sorte qu'elle sera bonne ou mauvaise. À quelques détails près, les concepts axiologiques se comportent en fait comme les concepts de couleurs. Là aussi on peut distinguer entre les concepts spécifiques *rouge*, *vert*, *bleu*, etc. et le concept plus général *coloré*. Ce dernier est par définition tel que si un des concepts spécifiques s'applique à une chose, celle-ci tombe nécessairement sous le concept général. Une chose rouge, par exemple, est nécessairement colorée. De la même manière, on peut avancer que le fait qu'une action soit admirable ou encore courageuse implique par définition qu'elle est bonne.

1. J'adopte ici la terminologie de Susan Hurley (1989, p. 11). Cf. aussi Scheffler, 1987 ; Anderson, 1993 ; Chang, 1997 b, p. 5.

2. Cf. Williams, 1985, chap. 8 ; Ogien, 1999 b, p. 56.

3. Le terme anglais *right* est aussi souvent mentionné comme exemple de concept général. Toutefois, si l'on admet avec von Wright (1963, p. 7) que *right* est parfois un terme déontique, parfois un synonyme de « bien », alors nous n'avons pas là un troisième concept axiologique général. Pour simplifier, je ne considérerai pas le concept *indifférent*.

En fait, cela n'est pas tout à fait exact. Il s'ensuit uniquement que l'action admirable ou courageuse est bonne *pro tanto*, par opposition à une action bonne *toutes choses considérées* ou, comme je préfère le dire, bonne *pro toto*¹. Une chose bonne *pro tanto* est bonne en vertu d'au moins un de ses aspects ; elle n'est pas nécessairement bonne du point de vue de tous ses aspects. En effet, une chose peut posséder des qualités tout en possédant certains défauts. Ainsi, du moment que l'on sait qu'une personne est courageuse, on peut déduire qu'elle est bonne *pro tanto*. Toutefois, cette même personne pourra aussi manquer de générosité ; elle ne sera donc pas bonne *pro toto*. De la même manière, si un ustensile est utile, cela implique qu'il est bon *pro tanto*. Pourtant, si ce même ustensile se trouve être laid, il sera aussi mauvais *pro tanto*.

La valeur *pro toto* d'une chose dépend de ses valeurs spécifiques positives et négatives. Une chose est bonne *pro toto* dans la mesure où elle ne possède que des valeurs spécifiques positives. Elle sera aussi bonne *pro toto* si la valeur qui résulte des différentes valeurs spécifiques positives et négatives est elle-même positive². La même chose vaut pour le caractère mauvais *pro toto* de quelque chose. Si une chose ne possède que des valeurs spécifiques négatives, ou si la valeur résultant de ses différentes valeurs spécifiques se trouve être négative, elle sera mauvaise *pro toto*.

À la réflexion, il semble que les concepts généraux *bon pro tanto* et *mauvais pro tanto* sont ce qu'on appelle des « déterminables » qui seraient corrélés à ce qui est qualifié de « déterminés »³. Le concept *coloré*, par exemple, est considéré être un déterminable par rapport aux déterminés que sont les concepts *rouge*, *vert*, *bleu*, etc. Les déterminables, tout comme les genres, admettent des déterminations plus spécifiques ; la relation entre un déterminable et ses déterminés est celle du plus géné-

1. Cf. Hurley, 1989 pour l'expression « *pro tanto right* ». Cette distinction est proche de celle entre les obligations *prima facie* et *non qualifiées* de Ross (1930, p. 19 sq., p. 28-29). Cf. aussi Brink, 1994, p. 216-217, et Tappolet, 1996.

2. La valeur *pro toto* ne s'obtient sans doute pas par simple addition des valeurs spécifiques impliquées. Comme Moore l'a souligné, la valeur d'un tout composé n'est pas nécessairement équivalente à la somme des valeurs de ses parties. Il s'agit là du principe dit de l'« unité organique ». Cf. Moore, 1903, p. 28 ; Chisholm, 1986, chap. 7, et N. M. Lemos, 1994, chap. 3.

3. Cf. Johnson, 1921, chap. 11 pour cette distinction devenue classique. Cf. aussi Prior, 1949, et Searle, 1967. Notons que von Wright écrit : « Il me semble certain que les formes du bon ne sont pas reliées à un bien générique comme les espèces le sont à un genre » (1963, p. 13).

ral au moins général. Toutefois, contrairement au cas du genre et de l'espèce, il n'est pas possible de spécifier un trait distinctif, une *differentia*, susceptible de caractériser un déterminé. Un homme est un animal rationnel, la rationalité étant le trait distinctif de l'homme et *animal* étant le genre correspondant. Le rouge, par contre, n'est pas une couleur possédant une *differentia* qui permette de distinguer le rouge des autres couleurs. Il n'est pas possible de définir le rouge comme une espèce du coloré caractérisé par un trait distinctif qui soit indépendant du concept de rouge. Ainsi, le rouge, le vert et le bleu sont des modes du coloré et non pas des espèces du coloré.

Une fois admise la distinction entre déterminables et déterminés, il est plausible de soutenir que les concepts axiologiques généraux bon et mauvais *pro tanto* sont des déterminables. En effet, *bon pro tanto* et *mauvais pro tanto* semblent bien être des concepts plus généraux que les concepts spécifiques. Or, il ne semble pas y avoir de trait qui soit indépendant des concepts en question et qui permette de distinguer l'admirable du plaisant ou encore le méprisable du déplaisant. En outre, comme nous le verrons, il ne semble guère possible de définir le courageux à l'aide du concept *bon pro tanto* et d'un concept renvoyant à une différence spécifique. Ces considérations laissent penser que le courageux, le généreux, le beau et l'admirable sont autant de modes du *bon pro tanto*¹.

Dans cette perspective, une chose bonne *pro tanto* tomberait nécessairement sous un concept spécifique – elle serait soit admirable, soit plaisante, soit courageuse, etc. Ce qui est mauvais *pro tanto*, par contre, tomberait sous quelque concept spécifique négatif. En effet, si une chose est colorée, elle tombe nécessairement sous l'un ou l'autre des concepts de couleur – elle est soit rouge, soit verte, soit bleue, etc. C'est là une caractéristique centrale des déterminables.

On peut objecter que celui qui affirme qu'une chose est bonne *pro tanto* ne dit pas nécessairement qu'elle possède un mode du *bon pro tanto*. Ainsi, dire que le courage est bon *pro tanto* serait différent de

1. Contrairement aux cas des couleurs, les différents déterminés du *bon pro tanto* ne semblent toutefois pas s'exclure mutuellement : une chose peut être amusante tout en étant admirable, par exemple.

l'assertion que le courage possède telle ou telle valeur spécifique. En guise de réponse, il convient de souligner que l'énoncé « le courage est bon *pro tanto* » a deux significations. Il peut signifier que le courage possède un mode ou l'autre du bon, dans le sens que cette vertu serait admirable ou encore utile, par exemple. Toutefois, ces mêmes mots peuvent signifier que le courage est un mode du bon *pro tanto*, *courageux* étant un déterminé de *bon pro tanto*. L'énoncé en question serait en fait comparable à la phrase « le rouge est une couleur ».

Une autre manière de formuler la thèse selon laquelle bon et mauvais *pro tanto* sont des déterminables par rapport aux concepts spécifiques consiste à dire, avec Judith Thomson, qu'une bonne chose est nécessairement bonne d'une certaine manière, tandis qu'une chose mauvaise est nécessairement mauvaise d'une certaine manière, les différents concepts spécifiques correspondant à des manières d'être bon ou mauvais. Être courageux et être amusant, par exemple, seraient des manières d'être bon, tandis qu'être lâche et être dégoûtant seraient des manières d'être mauvais¹.

Une distinction courante au sein des concepts généraux s'effectue entre la valeur finale ou intrinsèque et la valeur instrumentale ou, plus généralement, extrinsèque². Une chose possédant de la valeur finale ou intrinsèque est définie comme ayant de la valeur en elle-même ; cette chose constitue sa propre source de valeur, sa valeur n'étant pas dérivée de celle d'une autre chose³. Ainsi, une chose sera intrinsèquement bonne *pro tanto* dans la mesure où sa valeur ne dérive pas d'une contribu-

1. Cf. Thomson, 1992 a, p. 149, 1992 b, p. 96, 1996, p. 128 ; et aussi Anderson, 1993, p. 118. Thomson semble inférer l'inexistence de la propriété d'être bon (1996, 128-129). Cela semble exagéré ; le fait qu'être coloré est toujours être coloré d'une certaine manière n'implique pas que la propriété d'être coloré n'existe pas.

2. Cf. Moore, 1903, p. 27 ; C. I. Lewis, 1946, p. 282 ; Olson, 1967 ; Quinn, 1974 ; Chisholm, 1978 ; Conee, 1981 ; Bodanszky et Conee, 1981 ; Korsgaard, 1983 ; Anderson, 1993, p. 3 ; Harman, 1994, p. 245. Notons qu'on ne peut définir la valeur positive extrinsèque comme dépendant de la seule valeur positive intrinsèque d'une chose. En effet, une chose peut être intrinsèquement bonne tout en étant mauvaise *pro toto*. Ce qui contribue à une telle chose n'aura pas de valeur positive extrinsèque. Cf. Chisholm, 1978, p. 122, et Conee, 1981, p. 346.

3. Comme Korsgaard (1983) le note, il est possible qu'une chose possède une valeur finale ne dépendant pas uniquement des propriétés intrinsèques de cette chose (Korsgaard conclut que la valeur de cette chose n'est pas intrinsèque, mais il s'agit d'un autre usage du terme que celui que je préconise).

tion à ce qui est bon *pro toto*. La beauté, mais aussi le courage ou la générosité sont apparemment des valeurs intrinsèques ; ce qui est beau, courageux ou encore généreux est intrinsèquement bon *pro tanto*. La valeur extrinsèque d'une chose, par contre, lui est conférée par sa relation avec ce qui est bon ou mauvais *pro toto*. Une chose utile, par exemple, possède de la valeur en vertu de sa contribution à quelque chose de bon *pro toto*. Ainsi, une chose utile est extrinsèquement bonne *pro tanto*.

Le cas principal de valeur extrinsèque est celui de la valeur instrumentale, c'est-à-dire de la valeur qu'une chose possède en vertu du fait qu'elle cause une autre chose ou est une condition causale ou nécessaire d'une autre chose. Par exemple, si la justification est nécessaire à la connaissance et si la connaissance est bonne *pro toto*, il faut admettre que la justification possède de ce fait de la valeur extrinsèque. Un autre cas de valeur extrinsèque communément reconnu est celui de la valeur qu'une chose acquiert du fait de son appartenance à un tout ; il s'agit là de ce qui a été appelé « valeur contributive ». En musique, un accord qui lui-même ne possède pas de valeur intrinsèque, comme un accord dissonant, pourra peut-être acquérir de la valeur du fait de sa contribution à une symphonie¹.

4. DEUX SORTES DE CONCEPTS SPÉCIFIQUES

Il existe en fait deux sortes de concepts spécifiques : ceux qui correspondent à des émotions ou plus généralement à des états affectifs ou émotionnels, comme « amusant » ou « admirable », et ceux qui, comme « courageux », n'ont pas une relation aussi étroite à de tels états, mais semblent dépendre de la présence de propriétés naturelles². Je nommerai les concepts spécifiques du premier type « affectifs » et ceux du second type « substantiels »³.

1. Cf. C. I. Lewis, 1946, chap. 16 ; Harman, 1994, p. 245.

2. Cf. la classification suggérée par Anderson (1993, p. 98-99).

3. Notons que Lavelle utilise le terme « valeur affective », mais dans un autre sens ; selon lui, le type primitif de ce qu'il nomme « valeur affective » est le plaisir (Lavelle, 1951-1955, vol. II, p. 38). Il ne s'agit pas là d'une propriété axiologique, mais d'un bien.

Considérons d'abord les concepts spécifiques affectifs. À titre d'exemple, on peut citer les concepts correspondant aux termes suivants : « plaisant », « dégoûtant », « haïssable », « ennuyeux », « regrettable », « intéressant », « terrifiant », « effrayant », « embarrassant », « décevant », « méprisable », « enviable », « désirable » ou « honteux ». Ces concepts sont de toute évidence rattachés à des réactions affectives. Chaque terme de la liste précédente correspond d'un point de vue lexical à un terme renvoyant à une attitude telle que le plaisir, l'amusement, le dégoût. On pourrait dire avec David Wiggins que ces propriétés et les attitudes correspondantes sont, d'une certaine manière, faites l'une pour l'autre¹. En effet, il y a de raisons de penser que les concepts correspondant à ces valeurs peuvent être élucidés à l'aide de concepts se rapportant à des émotions ou plus généralement à des réactions affectives². Comme nous l'avons vu plus haut, il est naturel d'admettre qu'une chose est amusante, par exemple, si et seulement si elle rend l'amusement approprié. C'est là, semble-t-il, une vérité *a priori* qui découle de la relation entre le concept *amusant* et le concept *amusement*.

Il existe un grand nombre de concepts spécifiques du second type. Voici quelques termes correspondant à des concepts substantiels positifs : « beau », « grandiose », « noble », « élégant », « gracieux », « délicat », « comique », « courageux », « généreux », « intègre », « honnête », « juste », « bienveillant », « intelligent », « fiable », « efficace » et « ponctuel »³. Contrairement aux concepts affectifs, les concepts substantiels ne sont pas ouvertement corrélés, d'un point de vue lexical et conceptuel, à des termes se rapportant à des attitudes affectives.

La caractéristique principale des concepts substantiels consiste en ce qu'ils entretiennent une relation étroite avec les concepts naturels. Une action courageuse, par exemple, possède nécessairement certaines propriétés naturelles. Ainsi, pour qu'une action soit courageuse, il est nécessaire que l'agent surmonte une certaine peur ou du moins qu'il agisse en dépit d'un danger dont il a conscience. Le somnambule qui, au péril de

1. Cf. Wiggins, 1987, p. 199.

2. Cf. Wiggins, 1976 et 1987. On dit de tels concepts qu'ils sont relatifs à nos réactions (cf. Johnston, 1989 pour l'introduction du terme « response-dependent »). Cf. aussi note 8.

3. Cf. aussi les listes de Polin (1948, chap. 4) et Blanché (1979, chap. 2).

sa vie, sauve un enfant des flammes ne fait guère preuve de courage ; son état l'empêche d'avoir conscience du danger qu'il encourt.

Pour certains concepts substantiels, comme celui qui correspond au terme « délicat », les propriétés naturelles requises dépendent du type de chose possédant la propriété axiologique. Une couleur délicate sera pâle et claire, tandis qu'un son délicat sera relativement faible et plutôt aigu. De la même manière, l'élégance d'une demeure dépend de propriétés naturelles différentes que l'élégance d'un vêtement. Il serait d'ailleurs illusoire de croire qu'il est toujours aisé de déterminer les propriétés naturelles requises. Il suffit de penser à la beauté, à l'élégance ou à la justice pour se rendre compte qu'il est loin d'être facile de savoir quelles sont les propriétés naturelles correspondantes¹.

Une question importante concerne la relation entre les concepts substantiels et les concepts généraux. Plus précisément, est-il possible d'analyser les premiers à l'aide des seconds ? Nombreux sont ceux qui suggèrent de scinder les concepts substantiels en un élément purement descriptif et un élément purement axiologique – c'est ce qu'on appelle parfois des « analyses à deux composantes »². Certains sont même allés jusqu'à affirmer que pour tout concept substantiel, il y a un équivalent purement descriptif, l'élément axiologique n'ayant pas de fonction descriptive et venant simplement accompagner l'élément descriptif. Selon la formulation de Bernard Williams, un concept substantiel serait guidé à travers le monde par son contenu descriptif, son aspect axiologique lui étant attaché comme une sorte de drapeau³. Toutefois, il faut admettre avec Williams qu'une telle conception n'est guère plausible. Il ne semble pas qu'il y ait d'équivalent purement descriptif à tout concept substantiel⁴. En effet, si tel était le cas, il suffirait de savoir que

1. Comme Gibbard le note, la question de savoir quelle propriété naturelle est impliquée reste toujours ouverte (1992, p. 274). Cf. aussi Wiggins, 1987, p. 198.

2. Cf. Stevenson, 1944, chap. 3 ; Hare, 1952, p. 121, 1963, p. 21-29 ; Blackburn, 1984, p. 148-149. De telles analyses ont été traditionnellement offertes par les adeptes du non-réalisme axiologique, mais elles n'impliquent certainement pas le non-réalisme.

3. Cf. Williams, 1985, chap. 8.

4. Cf. Williams, 1985, chap. 8, et McDowell, 1978 et 1979. Cf. aussi Kovesi (1967, chap. 1), qui soutient que « bon » est comme « table » ; les conditions pour appliquer ces deux termes ont une texture ouverte, ce qui fait qu'il n'y pas d'implication possible entre ces conditions et la possession de la valeur ou de la propriété d'être une table.

la propriété naturelle en question est présente pour savoir qu'une chose tombe sous le concept axiologique correspondant. Or, il n'est pas suffisant de savoir qu'une action possède certaines propriétés naturelles, comme celle d'être entreprise en dépit d'un danger dont l'agent a conscience, pour conclure qu'elle est courageuse. L'application d'un tel critère ne permet pas de distinguer entre une action courageuse et une action téméraire, par exemple. Celui qui traverse une autoroute à pied pour prendre un raccourci ne commet certainement pas une action courageuse. Il est vrai que si l'on peut utiliser le terme « courageux » de manière non axiologique, comme simple équivalent de « entrepris en dépit du risque encouru », on pourra dire que l'action de traverser l'autoroute est, en un sens, courageuse. Mais cette action n'est certainement pas courageuse au sens axiologique et usuel du terme. De même, une couleur peut être pâle et claire sans être délicate, au sens axiologique du terme – elle sera peut-être simplement fade. Comme dans le cas précédent, on pourra seulement dire qu'elle est délicate en un sens non axiologique du terme, « délicat » signifiant qu'elle possède certaines propriétés naturelles, comme la pâleur et la clarté.

Il existe toutefois une analyse n'impliquant pas l'existence d'un équivalent descriptif pour tout concept substantiel. Ainsi que Stephan Burton l'affirme, il est possible de soutenir qu'une action courageuse est bonne en vertu de l'occurrence particulière de la propriété naturelle en question¹. C'est la façon particulière d'être entreprise en dépit d'un danger dont on a conscience qui rend une action bonne et donc courageuse. Ainsi, certaines actions entreprises en dépit d'un danger dont on a conscience sont bonnes, tandis que d'autres ne le sont pas. De même, la manière particulière d'être pâle peut rendre une couleur esthétiquement satisfaisante et délicate, plutôt que simplement fade. Comme Burton l'admet, cette formulation n'est pas tout à fait correcte. En fait, l'action courageuse est peut-être seulement bonne *pro tanto* – elle est bonne en vertu d'un de ses aspects, mais elle peut ne pas être bonne *pro toto*. Un objet délicat pourra aussi être inutile : il sera par conséquent à la fois bon *pro tanto* et mauvais *pro tanto*. Ainsi, on peut avancer qu'une

1. Cf. Burton, 1992, p. 31.

chose tombe sous un concept substantiel positif dans la mesure où cette chose est bonne *pro tanto* en vertu des occurrences particulières des propriétés naturelles pertinentes. Pour les concepts substantiels négatifs, il faudra simplement remplacer « bon *pro tanto* » par « mauvais *pro tanto* ».

Comme nous l'avons vu, il semble qu'une chose bonne *pro tanto* tombe nécessairement sous un concept axiologique spécifique ; elle sera admirable ou courageuse, par exemple. Quel sera le mode du bon *pro tanto* impliqué dans l'analyse des concepts substantiels ? En fait, il est naturel de penser que ce sont des concepts affectifs qui permettent d'analyser les concepts substantiels. Une action courageuse ou généreuse est en effet admirable, tandis que la lâcheté ou la cruauté est méprisable ou encore telle qu'elle mérite l'indignation. Selon cette suggestion, on peut dire qu'une action est courageuse dans la mesure où elle est admirable en vertu de la façon particulière d'être entreprise en dépit de la conscience du danger. En généralisant, on obtient l'analyse suivante :

(S) $V_s(x)$ (où V_s est positive) ssi x est V_a (où V_a est positive) en vertu de certaines occurrences de F_1, F_2, \dots, F_n ,

(où V_s correspond à un concept substantiel, V_a à un concept affectif et F_1, F_2, \dots, F_n à des propriétés naturelles. Pour obtenir l'analyse correspondant aux concepts substantiels négatifs, il suffit de remplacer « positif » par « négatif »).

Cette thèse n'est pas mise en péril par le fait que dans certains usages, des termes comme « courageux » ou « délicat » ne correspondent pas à des valeurs. Comme nous l'avons vu, « délicat » peut parfois se référer simplement à une propriété naturelle. Dans ce cas-là, il ne s'agit pas de faire appel à une occurrence particulière de propriété naturelle, mais bien à un type : l'extension de « délicat » au sens non axiologique est équivalente à l'extension d'un terme non axiologique¹. De même, dans certains contextes, « délicat » ne correspond pas à une qualité, mais à un défaut. On aura donc affaire à une valeur substantielle négative².

1. Cf. Burton, 1992 et 1993.

2. Cf. Blackburn, 1992, p. 286. Ce dernier conclut que les termes en question ne sont pas axiologiques ; ce sont des termes descriptifs associés de manière contingente et non permanente à certaines attitudes. Du moment que l'on distingue un sens axiologique et un sens non axiologique des termes en question, rien ne motive une telle conclusion.

Le point commun entre tous ces usages est que la propriété naturelle qui entre en jeu est toujours la même (à supposer que l'on ait affaire au même genre de choses), certaines occurrences de cette propriété étant admirables, tandis que d'autres ne le sont pas.

Soulignons que cette analyse échappe à une objection avancée par Susan Hurley contre les analyses à deux composantes¹. Selon cette dernière, les analyses de ce type présupposent ce qu'elle nomme le « centralisme ». Cette doctrine affirme que les concepts généraux sont prioritaires et indépendants des concepts plus spécifiques, de sorte qu'il est possible de comprendre les concepts généraux sans pour autant comprendre les concepts spécifiques. Or, comme le note Hurley, il y a des raisons de croire que le centralisme ne s'applique pas aux concepts axiologiques. Le concept bon (*pro tanto*) n'est ni prioritaire par rapport aux concepts épais, ni indépendant de ces concepts. En effet, il semble nécessaire de comprendre certains concepts épais pour pouvoir comprendre le concept bon *pro tanto*. Cela est dû au fait, noté plus haut, que si une chose est bonne *pro tanto*, elle tombera sous un concept spécifique. Ainsi, pour pouvoir appliquer le concept bon *pro tanto*, il est nécessaire de savoir appliquer certains concepts spécifiques. Par conséquent, toute analyse des concepts substantiels présupposant le centralisme sera vouée à l'échec. Il faut donc saluer le fait que l'analyse proposée ci-dessus emploie des concepts affectifs et non pas des concepts généraux, de sorte qu'elle n'implique pas le centralisme.

En résumé, on peut dire que si une chose possède une valeur substantielle positive, elle possédera de ce fait une valeur affective positive ; si elle possède une valeur substantielle négative, elle possédera par contre une valeur affective négative. Plus généralement, la possession d'une valeur substantielle implique la possession d'une valeur affective. De plus, une chose qui possède une valeur spécifique positive, qu'elle soit substantielle ou affective, sera bonne *pro tanto*, tandis qu'elle sera mauvaise *pro tanto* si elle possède une valeur substantielle ou affec-

1. Cf. Hurley, 1989, p. 11 sq. Hurley critique les tentatives de scinder les concepts substantiels en élément descriptif et déontique, mais sa critique s'applique évidemment aussi aux analyses n'utilisant que des concepts axiologiques. Cf. aussi Anderson, 1993, 117-118.

tive négative. Finalement, si ce qui précède est correct, ce qui est bon ou mauvais *pro tanto* tombera sous l'un ou l'autre des concepts spécifiques.

5. LES USAGES PRÉDICATIFS ET ATTRIBUTIFS DES CONCEPTS AXIOLOGIQUES

Comme Peter Geach l'a noté, il faut distinguer entre les adjectifs attributifs et les adjectifs prédicatifs¹. Celui qui dit « ceci est une balle verte », affirme que ceci est une balle et que ceci est vert. Par contre, en énonçant « ceci est une grande souris », on ne dit pas « ceci est une souris et ceci est grand ». En effet, une souris n'est pas un grand animal. Dans le premier cas, il s'agit d'un adjectif prédicatif, tandis que dans le second cas, on a affaire à un adjectif attributif. De manière plus formelle, on peut dire qu'un adjectif A est prédicatif, si et seulement, si la proposition « x est un NA » (où « N » est un nom) implique que x est A. Un adjectif A est attributif, par contre, dans la mesure où « x est un NA » n'implique pas que x est A. Ainsi, « vert » dans « ceci est une balle verte » est prédicatif, car cette proposition implique « ceci est vert ». Par contre, « grand » dans « ceci est une grande souris » est attributif ; cette proposition n'implique pas la proposition « ceci est grand ». Un adjectif attributif est en fait un opérateur qui modifie des prédicats. Dans « ceci est une grande souris », l'adjectif « grand » modifie l'expression prédicative « est une souris ». Notons qu'en français, les adjectifs attributifs sont placés en général avant le nom, tandis que les adjectifs prédicatifs sont placés plutôt après le nom : on dit « une grande balle » plutôt que « une balle grande » et « une balle verte » plutôt que « une verte balle ».

La raison pour laquelle l'implication n'est pas valide dans le cas des adjectifs attributifs est que pour tout ensemble par rapport auquel une

1. Cf. Geach, 1956. Cf. aussi Ross, 1930, p. 65. Geach parle d'adjectifs *logiquement* attributifs ou prédicatifs. Pour simplifier, j'ometts ce qualificatif.

chose est A, il existe un autre ensemble par rapport auquel elle n'est pas ou peut ne pas être A. Ainsi, une grande souris n'est pas un grand animal : elle est grande en comparaison avec les autres souris, mais pas en comparaison avec tous les animaux. Par contre, il n'y a pas d'ensemble au sein duquel une chose verte peut ne pas être verte. Une balle verte est nécessairement un jouet vert, un projectile vert, une chose verte, et ainsi de suite.

Il est clair qu'au moins dans certains de ses usages, « bon » est un adjectif attributif. Si je dis « ceci est un bon couteau », cela n'implique pas que ceci est un couteau et que ceci est bon, que ce soit *pro tanto* ou *pro toto*. Il existe des genres de choses auxquels cet objet appartient et par rapport auxquels il n'est pas bon (*pro tanto* ou *pro toto*) ; un objet peut être un bon couteau sans être une bonne arme, par exemple. De la même manière, une personne peut être un bon marin sans être un bon nageur. « Bon » a donc parfois un usage attributif. Dans de tels cas, c'est seulement par rapport à un ensemble de référence qu'une chose peut être dite bonne, que ce soit *pro tanto* ou *pro toto*.

C'est un des mérites de Geach d'avoir souligné l'importance des usages attributifs du concept *bon*. À en croire Geach, toutefois, une chose ne serait jamais bonne ou mauvaise *tout court* ; elle serait toujours bonne ou mauvaise par rapport à un ensemble de référence, de sorte que « bon » serait toujours attributif. Si tel était le cas, il n'y aurait pas, à proprement parler, de propriété correspondant aux termes « bon » et « mauvais ». De plus, pour déterminer si une chose est bonne ou mauvaise, il faudrait toujours tenir compte d'un ensemble de référence. La question est de savoir s'il est vrai que les adjectifs « bon » et « mauvais » sont attributifs. En fait, il semble clairement que « bon » et « mauvais » n'ont pas uniquement des usages attributifs.

Une première difficulté posée par l'affirmation que « bon » est attributif vient de ce que l'argument le plus évident pour cette thèse semble présupposer que « bon » possède des usages prédicatifs². C'est principa-

1. Geach, 1956, p. 65 ; Hare, 1957, p. 133 ; Kovesi, 1967 ; Williams, 1972, p. 37-52 ; Blackburn, 1985 a, p. 15. Cf. pourtant Ross, 1930, p. 65 sq., et Pigden, 1990 pour la thèse qu'il y a simplement deux usages du terme « bon ».

2. Cf. Pigden, 1990, p. 131.

lement parce qu'il est possible de dire qu'une chose peut être un bon N – une bonne bombe à retardement, peut-être – sans être bonne (*pro tanto* ou *pro toto*) qu'il faut supposer que « bon » peut être un adjectif attributif. L'avocat de Geach pourrait répondre que « bon » est tout de même attributif, puisque un objet peut être une bonne bombe à retardement sans être une bonne chose. Le problème, toutefois, est que le concept de chose est trop général et trop abstrait pour que « bon » dans « une bonne chose » soit réellement attributif¹. Contrairement à un concept comme *couteau* ou *bombe*, un tel concept ne correspond pas à un genre substantiel, qui permettrait de déterminer si ce qu'il qualifie est bon ou non.

Ainsi que Geach le note, nous utilisons souvent « bon » comme s'il s'agissait d'un adjectif grammaticalement prédicatif. Il lui faut donc maintenir que dans de pareils cas, le caractère attributif est implicite. Le problème est que cela ne semble pas toujours être le cas. On affirme parfois d'une sorte de chose qu'elle est bonne ; on dit de l'amitié et de la connaissance qu'elles sont bonnes. Le point crucial est qu'il n'existe pas d'ensemble par rapport auquel il serait possible que l'amitié ou la connaissance ne soit pas bonne (ou du moins bonne *pro tanto*). L'adjectif « bon » ne semble donc pas attributif quand il est employé pour qualifier des sortes de choses. La même remarque vaut pour les jugements portant sur l'existence de quelque chose. Affirmer que l'existence de l'amitié est bonne, que ce soit *pro tanto* ou *pro toto*, n'implique pas que l'existence de l'amitié pourrait ne pas être bonne par rapport à un autre ensemble de référence. En effet, il est pour le moins difficile de trouver un ensemble pour lequel l'existence de l'amitié pourrait ne pas être bonne. De toute évidence, les mêmes considérations s'appliquent à l'adjectif « mauvais ». Ce terme peut être utilisé de manière attributive, comme dans « une mauvaise montre » ou « un mauvais cuisinier », mais il admet aussi des usages prédicatifs, comme dans l'« ignorance est mauvaise » ou l'« existence de l'ignorance est mauvaise ».

1. Geach affirme en effet que l'expression « une bonne chose » n'est légitime que si « chose » est remplacé par un nom plus spécifique. Cf. Geach, 1956, p. 65.

Il convient de noter que « bon » et « mauvais » ne sont pas les seuls termes axiologiques admettant des usages attributifs. « Admirable », par exemple, se trouve dans le même cas. Une personne peut être un narrateur admirable tout en étant loin d'être admirable en tant que cuisinier. Ce même terme peut aussi être utilisé de façon prédicative : si la générosité est admirable, cela n'implique pas qu'il y ait un genre de choses par rapport auquel la générosité pourrait ne pas être admirable. De la même manière, le terme « beau » admet aussi des usages attributifs. Un beau cormoran n'est sans doute pas un bel oiseau¹. Toutefois, il ne semble pas que « beau » soit toujours attributif. Il existe apparemment des usages prédicatifs de « beau », comme dans « les roses sont belles ». En effet, il n'existe pas, je pense, d'ensemble de référence par rapport auquel les roses seraient dénuées de beauté.

Il est intéressant de voir que, même dans ses usages attributifs, le terme « bon » signifie soit « bon *pro tanto* » soit « bon *pro toto* ». Un bon couteau peut être soit un bon couteau *pro tanto*, soit un bon couteau *pro toto*. Dans le second cas, il possède toutes les qualités requises d'un couteau, tandis que dans le premier cas, il n'en possède que certaines – il sera tranchant, mais pas vraiment solide, par exemple. De la même manière, un bon employé pourra être soit bon *pro toto* comme employé, soit seulement bon *pro tanto* comme employé ; il peut par exemple être ponctuel et dévoué, mais manquer d'efficacité.

6. LES COMPARAISONS

Je terminerai ce chapitre par l'examen de la thèse, que je nommerai « comparatiste », selon laquelle les concepts de valeurs sont essentiellement comparatifs². Le concept *bon* (*pro tanto* ou *pro toto*), par exemple,

1. Pour l'exemple du cormoran et pour la thèse selon laquelle « beau » est attributif, cf. Savile, 1982, chap. 5.

2. Cf. Brogan, 1919 ; Hare, 1952, p. 183-186 ; Broome, 1993 ; Chisholm (1978) définit le bien à l'aide du concept de préférence intrinsèque.

serait réductible aux concepts relationnels *meilleur que* ou *être pire que*. De la même manière, *amusant* pourrait être réduit à *plus amusant que* ou *moins amusant que*. Si elle était vraie, cette thèse aurait des implications notables en épistémologie des valeurs. En effet, il faudrait s'attendre à ce que la connaissance au sujet de ce qui est meilleur soit plus fondamentale que celle portant sur ce qui est bon. La thèse opposée, par contre, affirme que les concepts axiologiques absolus sont plus fondamentaux que les concepts comparatifs¹.

Une objection importante peut être faite à la thèse comparatiste. On peut montrer que la forme logique de tout énoncé comparatif fait référence à des concepts absolus. Considérons la phrase suivante :

(1) Cléo est plus grande que Léna.

Il y a des raisons de penser que « plus grande que » n'est pas simplement un prédicat à deux places. En effet, si tel était le cas, « plus grand que » n'aurait aucune relation sémantique avec « grand », ce qui serait pour le moins surprenant. Une suggestion plausible, avancée par Katz, consiste à prendre la forme relationnelle de « est grand » telle qu'on la trouve dans

(2) Cléo est grande de 6 pieds

comme la composante centrale des formes comparatives². Ainsi, on peut affirmer que (1) a comme forme logique :

(3) $\exists x \exists x' (\text{Grand}(\text{Cléo}, x) \ \& \ \text{Grand}(\text{Léna}, x') \ \& \ x > x')$

(où x et x' sont des tailles spécifiques et « > » signifie *plus que* et indique la place des tailles dans un certain ordre)³. Cette thèse semble correcte, car affirmer que Cléo est plus grande que Léna consiste en effet à comparer les tailles particulières de Cléo et de Léna. Il s'agit de dire que Cléo est d'une certaine taille et Léna est d'une certaine taille, et que la taille de Cléo est telle que selon un certain ordre, elle se place au-delà

de la taille de Léna. La relation *plus que* indique simplement la place de ces tailles selon cet ordre.

Le point crucial est que (3) quantifie sur des tailles spécifiques. Ainsi, si l'on s'en tient à l'exemple ci-dessus, un énoncé comparatif implique l'existence de tailles spécifiques, correspondant à des concepts absolus. Il faut conclure que la forme absolue est prioritaire par rapport à la forme comparative, de sorte qu'on ne pourra réduire la première à la seconde.

Cet argument peut aisément être transposé au cas des valeurs. Considérons un cas simple impliquant une valeur affective :

(4) Cléo est plus amusante que Léna

aurait l'expression suivante pour forme logique :

(5) $\exists x \exists x' (\text{Amusant}(\text{Cléo}, x) \ \& \ \text{Amusant}(\text{Léna}, x') \ \& \ x > x')$

Cette fois, x et x' sont des occurrences particulières de l'amusant. On peut paraphraser (5) en disant que Cléo possède une instance x de la propriété d'être amusant et que Léna possède une instance x' , et que x se situe au-delà de x' , d'après l'ordre (peut-être partiel) envisagé¹. La quantification porte sur des occurrences particulières de la propriété d'être amusant².

On pourrait penser que la forme logique de « ceci est meilleur *pro tanto* que cela » quantifie sur des occurrences particulières du bon *pro tanto*³. Toutefois, la situation est plus compliquée. En effet, dire d'une chose qu'elle est meilleure *pro tanto* qu'une autre n'implique pas que cette chose soit bonne *pro tanto* ; une chose moins mauvaise *pro tanto* qu'une seconde chose sera meilleure *pro tanto* que cette seconde chose. Pourtant, en disant qu'une chose est meilleure *pro tanto* qu'une autre, on les place sur un *continuum* allant du mauvais *pro tanto* au bon *pro tanto* en passant par l'indifférent *pro tanto*.

1. Un ordre partiel est tel que tous les éléments ne peuvent pas être comparés.

2. En d'autres termes, ce sont des tropes qui sont comparés. Cf. Mulligan, 1993, p. 5-6.

3. Pour simplifier, je ne considérerai que le concept de meilleur *pro tanto*. Il va sans dire que « meilleur *pro toto* » peut être réglé de la même manière.

1. Cf. Brentano, 1889, p. 25-26 ; Perry, 1926, p. 599-600.

2. Cf. Katz, 1995.

3. Cf. Katz, 1995, p. 377, et aussi Mulligan, 1993. Cette analyse s'applique aussi bien aux adjectifs attributifs qu'aux adjectifs prédicatifs, comme « triste ».

Ainsi, on peut suggérer que la forme logique de

(6) Cléo est meilleure *pro tanto* que Léna

est

(7) $\exists x \exists x' (V(\text{Cléo}, x) \& V(\text{Léna}, x') \& x > x')$

où « V » renvoie à un concept de valeur englobant le bon *pro tanto* et le mauvais *pro tanto*, de sorte que les occurrences x et x' se trouvent sur le *continuum* allant du mauvais *pro tanto* au bon *pro tanto* en passant par l'indifférent *pro tanto*.

Il faut conclure que les comparaisons de valeurs dépendent donc elles aussi de l'existence de valeurs particulières correspondant aux formes absolues des prédicats axiologiques. Dès lors, toute tentative de réduction des concepts absolus aux concepts comparatifs est exclue.

L'analyse des comparaisons de valeurs qui vient d'être esquissée semble impliquer que contrairement à ce que leur grammaire suggère, les prédicats axiologiques sont dyadiques et non pas monadiques. Après tout, c'est la forme relationnelle de « grand » telle qu'on la trouve dans « Cléo est grande de 6 pieds » qui est censée être le composant central des formes comparatives de « grand ». Il peut ainsi sembler que « grand », et donc aussi « amusant », soient en fait des prédicats dyadiques. Du moment que cette analyse s'applique à tous les prédicats admettant des formes comparatives, il faudrait conclure qu'en dépit des apparences, ils sont tous dyadiques. Heureusement, ce raisonnement est incorrect. Dire d'une chose qu'elle est amusante consiste simplement à dire qu'elle possède une certaine occurrence de la propriété d'être amusant. Il s'agit là d'une relation formelle et non pas matérielle entre une chose et une propriété. Ainsi, « amusant » ne renvoie pas à proprement parler à une vraie relation entre une chose et une instance particulière de la propriété d'être amusant.

En s'inspirant de l'analyse des énoncés portant sur les événements due à Donald Davidson, on peut suggérer que la forme logique de

(8) Amusant(Cléo)

n'est pas

(9) $\exists x(\text{Amusant}(\text{Cléo}, x))$,

mais bien

(10) $\exists x(\text{Amusant}(x) \& \text{Possède}(\text{Cléo}, x))$.

Cette proposition affirme qu'il existe une occurrence x de la propriété d'être amusant et que Cléo possède cette occurrence¹. Dans une telle perspective, « amusant » n'est pas un prédicat dyadique, correspondant à une propriété relationnelle, mais bien un prédicat monadique.

La forme logique de « Cléo est plus amusante que Léna » aurait donc l'allure suivante :

(11) $\exists x \exists x' (\text{Amusant}(x) \& \text{Amusant}(x') \& \text{Possède}(\text{Cléo}, x) \& \text{Possède}(\text{Léna}, x') \& x > x')$.

Cela veut dire qu'il existe deux occurrences d'une certaine valeur, l'amusant, possédée respectivement par Cléo et par Léna, ces deux instances se trouvant à des places différentes sur le *continuum* déterminé par la sorte de valeur en question.

Il s'ensuit que les concepts absolus sont bel et bien fondamentaux : pour effectuer une comparaison, on doit comparer la valeur particulière d'une chose à la valeur particulière d'une autre chose. Tout ce qui existe, apparemment, ce sont des valeurs et des relations d'ordre (peut-être partiel) entre ces valeurs².

CONCLUSION

La leçon principale à tirer de ce chapitre est qu'il existe une pluralité de concepts axiologiques, pluralité qui appelle de nombreuses distinctions. Ainsi que nous l'avons vu dans l'introduction, les valeurs peuvent apparemment être morales, prudentielles, esthétiques ou cognitives, entre autres. La distinction la plus importante est sans doute celle entre les concepts axiologiques généraux et les concepts axiologi-

1. Cf. Davidson, 1970 a et les développements de cette approche dans Parsons, 1990, notamment p. 6.

2. Ces relations sont internes, dans le sens où il suffit que les *relata* existent pour que la relation existe.

ques spécifiques. Une seconde distinction notable se situe entre les concepts spécifiques affectifs et les concepts spécifiques substantiels, ces derniers pouvant être analysés à l'aide de concepts affectifs et de concepts naturels. Comme il deviendra apparent, ces deux distinctions ont des implications considérables en ce qui concerne les questions épistémologiques.

De plus, nous avons vu qu'il faut distinguer entre ce qui est bon *pro tanto* et ce qui est bon *pro toto*. Cette distinction permet notamment de proposer une définition de la notion de valeur intrinsèque et de valeur extrinsèque, une chose extrinsèquement bonne *pro tanto* ou *pro toto* étant définie selon sa contribution à ce qui est bon *pro toto*. Un autre point important consiste en ce que le terme « bon » ou plus exactement les termes « bon *pro tanto* » et « bon *pro toto* » n'admettent pas seulement des usages attributifs ; une chose n'est pas seulement bonne (*pro tanto* ou *pro toto*) par rapport à un ensemble de référence. Le dernier point que nous avons mis en évidence est que les concepts axiologiques absolus ne peuvent pas être réduits à des concepts comparatifs. Les comparaisons de valeurs présupposent les concepts axiologiques absolus.

CHAPITRE 2

Le réalisme axiologique

INTRODUCTION

Ce chapitre traite de l'ontologie des valeurs et plus particulièrement de la distinction entre le réalisme et le non-réalisme en matière de valeurs. Le but principal consiste à spécifier le présupposé ontologique à partir duquel les problèmes épistémologiques seront abordés. Contrairement à nombre de contemporains, j'adopterai une conception strictement ontologique de la notion de réalisme.

Après avoir défini le réalisme axiologique comme la thèse selon laquelle il existe des propriétés axiologiques monadiques, j'esquisserai une taxonomie des principales possibilités ontologiques en ce qui concerne les valeurs. Ce faisant, je tenterai de justifier la définition du réalisme axiologique que je préconise. En particulier, je donnerai des raisons pour croire que l'assimilation des valeurs à des dispositions n'équivaut pas à une forme de réalisme. Il deviendra apparent que la taxonomie proposée permet de mettre en évidence les différentes implications du réalisme axiologique.

Pour terminer, je tracerai les relations entre les principales possibilités ontologiques et les thèses de sémantique et d'épistémologie axiologiques les plus importantes. Nous verrons notamment pourquoi le réalisme axiologique semble poser un grave problème épistémologique.

1. LA DÉFINITION DU RÉALISME AXIOLOGIQUE

Du point de vue ontologique, deux possibilités principales se présentent : soit on admet qu'une chose existe – elle est considérée faire partie de la réalité –, soit on nie son existence¹. Le réalisme au sujet d'une entité consiste à adopter la première option, tandis que le non-réalisme équivaut à la seconde option². Il existe donc une pluralité de réalismes et de non-réalismes, correspondant à des prises de positions au sujet des différentes entités dont l'existence est en question³.

Le réalisme en matière de valeurs affirme que ces dernières font partie de la réalité – elles font partie de l'ameublement du monde, pour reprendre une métaphore de Russell. Toutefois, une telle définition n'est pas assez explicite. Pour préciser cette définition, il faut déterminer ce que seraient les valeurs dont le réalisme postule l'existence. Je suggère de définir le réalisme axiologique comme présupposant que les valeurs sont des propriétés monadiques. Comme exemple de propriétés monadiques, on peut citer la propriété d'être carré ou encore celle d'avoir une certaine masse. Ces propriétés se distinguent de celles dites « relationnelles », comme la propriété de se trouver sur la rive gauche du Rhône ou d'être plus élevé que le Mont-Blanc. Ainsi, le réalisme axiologique peut être défini de la manière suivante :

(R) Il existe des propriétés axiologiques monadiques.

Le non-réalisme axiologique consiste simplement en la négation de la thèse réaliste :

(N) Il n'existe pas de propriété axiologique monadique.

1. Une troisième possibilité consiste à adopter ni le réalisme ni le non-réalisme et à embrasser un agnosticisme ontologique au sujet d'une entité. Pour des raisons de simplicité, je ne tiendrai pas compte de cette possibilité.

2. Le terme « non-réalisme » est préférable à celui « d'anti-réalisme », car il vaut mieux garder ce dernier pour la thèse selon laquelle un énoncé assertif ne doit pas être soit vrai soit faux (cf. Dummett, 1978 et 1982). Cf. McNaughton, 1988, p. 41 sq. ; Wright, 1988 a, p. 29, et aussi Wiggins, 1990-1991, p. 62-63 pour des réserves à l'égard de la terminologie courante.

3. Cf. Levin, 1990, p. 115, et Railton, 1996, p. 49.

Ainsi, selon le réalisme au sujet des valeurs, les valeurs sont des propriétés monadiques jouissant de l'existence, ce que nie le partisan du non-réalisme¹.

Cette définition correspond largement à ce qui est couramment entendu par réalisme en matière de valeurs. Une des marques communément admises du réalisme axiologique est que selon cette conception, les valeurs sont objectives, dans le sens qu'elles ne sont pas constituées par ce que nous ressentons ou ce que nous pensons². Dans la mesure où les valeurs sont des propriétés monadiques, il faut effectivement conclure qu'elles ne sont nullement constituées par ce que nous ressentons et nous pensons.

Une seconde marque du réalisme axiologique communément reconnue est qu'il est possible que nous soyons tous dans l'erreur en ce qui concerne les valeurs³. Plus précisément, il ne doit pas être exclu par définition que nous puissions nous tromper en matière de valeurs. Étant donné que nous ne faisons pas preuve d'omniscience, nos jugements de valeurs doivent pouvoir se fourvoyer pour qu'il soit possible de parler de réalisme. En effet, il est naturel de considérer que la réalité est susceptible d'échapper à nos meilleurs efforts cognitifs. Pour certains, il s'agit là de la marque centrale de tout réalisme. Celle-ci n'est d'ailleurs pas sans rapport avec la première, car ce qui est constitué par ce que nous ressentons ou ce que nous pensons peut difficilement faire l'objet d'erreur. De toute évidence, celui qui affirme que les valeurs sont des propriétés monadiques doit admettre qu'il est possible de se tromper au sujet de ces propriétés. Le cas des valeurs ne serait pas différent de celui des propriétés naturelles, comme celle d'être carré ou celle d'avoir une certaine masse.

La définition du réalisme proposée ci-dessus est ontologique. Au vu de la littérature, cela peut paraître surprenant. Souvent le réalisme est entendu comme une thèse sémantique ou épistémologique, voire comme une thèse plurielle comportant des éléments ontologiques,

1. Cette définition du réalisme est compatible avec un grand nombre de conceptions des propriétés. Cf. Tappolet, à paraître.

2. Cf. Railton, 1996, p. 56 ; Timmons, 1999, p. 35 ; Virvidakis, 1989 et 1999, p. 421.

3. Cf. Platts, 1979, chap. 10.

sémantiques et épistémologiques¹. Néanmoins, je pense qu'il est bon de réserver une terminologie propre aux questions ontologiques. Cet usage nous permettra de clarifier les relations entre les questions d'ontologie, de sémantique et d'épistémologie axiologique.

Cette définition n'est pas sans poser de problèmes. La difficulté la plus importante provient de ce que, de l'avis de certains, le réalisme en matière de valeurs est compatible avec l'identification des valeurs à des dispositions. D'après la définition proposée ci-dessus, une telle conception des valeurs ne devrait pas compter comme réaliste. Je reviendrai sur cette difficulté plus loin dans ce chapitre. Sinon, la classification qui découle de la définition du réalisme est conforme aux classifications courantes.

Du fait de la pluralité des valeurs, la définition du réalisme axiologique préconisée est en fait trop grossière. On peut être réaliste au sujet des valeurs morales sans pour autant l'être pour les valeurs esthétiques ou culinaires, tout comme on peut être réaliste au sujet de certaines valeurs particulières – le courage et la générosité, par exemple – sans l'être au sujet d'autres valeurs, comme l'amusant ou le plaisant. (Notons aussi que dans la plupart des cas, j'omettrai le qualificatif « axiologique » pour parler du réalisme et du non-réalisme en matière de valeurs.)

2. LES VERSIONS DU NON-RÉALISME

Celui qui penche en faveur du non-réalisme a le choix entre deux options principales : l'éliminativisme ou le réductionnisme éliminativiste. L'éliminativisme au sujet d'un type d'entités est la doctrine qui nie purement et simplement l'existence des entités de ce type. On parle parfois aussi de *nihilisme*. Dans le domaine axiologique, la thèse élimi-

1. Pour des définitions du réalisme axiologique qui ne sont pas purement ontologiques, cf. entre autres N. Sturgeon, 1986, p. 116 ; Railton, 1986, p. 165 ; Schiffer, 1990, p. 602 ; Sayre-McCord, 1988 a, p. 5 ; Pettit, 1991 a, p. 588-591 ; Engel, 1993, p. 16 ; Ogien, 1995, p. 161 sq., et 1999 b, p. 24 et 43 ; Virvidakis, 1989, 1996 et 1999, p. 421 ; Pataut, 1999 ; Timmons, 1999, p. 34-35. Cf. pourtant M. Smith, 1991.

nativiste revient à dire qu'il n'existe pas de valeurs. Ainsi, les valeurs se trouveraient dans la même situation que le phlogiston et que les sorcières. Nous parlons peut-être comme s'il existe de telles entités, mais dans ce cas, nous commettons en fait une erreur. De la même manière, nous aurions l'impression d'être confrontés aux valeurs, de les percevoir dans les choses qui nous entourent, mais là aussi, nous commettrions une erreur. La théorie de l'erreur énoncée par Mackie serait correcte : nos jugements de valeurs tenteraient vainement de décrire une réalité inexistante, de sorte qu'ils seraient condamnés à la fausseté¹. L'éliminativisme constitue la forme de non-réalisme la plus extrême.

D'une manière moins radicale, on peut adopter le *réductionnisme éliminativiste*, dans le sens que l'on affirme que les entités douteuses peuvent être éliminées au profit d'entités d'une autre sorte. Si un type d'entités peut être réduit de cette façon à un autre type, tout se passe comme s'il y avait identité au niveau des types. Cette relation d'identité n'est néanmoins pas suffisante pour qu'il y ait réduction éliminativiste : nous ne nions pas l'existence des molécules de sel, bien que nous sachions qu'elles sont composées de sodium et de chlore². On peut sans doute dire que le sel est réductible au sodium et au chlore, mais cela n'équivaut pas à une réduction éliminativiste. Pour cela, il faut en plus que l'entité visée par la réduction soit considérée comme exclue de la réalité.

Il existe un grand nombre de versions du réductionnisme éliminativiste. On tente souvent d'éliminer les valeurs au profit de propriétés naturelles – les propriétés postulées ou susceptibles d'être une fois postulées par les sciences naturelles ou humaines ou qui se réduisent à de telles propriétés³. À la suite de Moore, de telles conceptions sont dites « naturalistes ». La plupart de ces conceptions sont subjectivistes. D'autres, par contre, évitent le subjectivisme. Ainsi, on peut vouloir réduire la propriété d'être bon à ce qui fait l'objet d'une sélection naturelle ou encore à ce qui permet la survie d'une espèce, deux propriétés

1. Cf. Mackie, 1977, p. 35, et aussi Ogien, 1999 b, p. 159.

2. Cf. Levin, 1990, p. 117, et Railton, 1996, p. 56 pour cet exemple.

3. Cf. Moore, 1903, p. 40, ainsi que Wiggins, 1993, p. 303.

qui relèvent de la biologie. Dans un esprit néo-aristotélien, on peut aussi affirmer qu'une chose est bonne dans la mesure où elle correspond à sa fonction¹.

Selon le partisan des conceptions subjectivistes, les valeurs sont en fait des propriétés relationnelles comportant un *relatum* subjectif². Dans la mesure où les propriétés envisagées sont naturelles, ces conceptions tombent elles aussi dans le camp du naturalisme. D'une manière générale, une telle conception affirme qu'une chose possède une valeur si et seulement si elle suscite telle et telle réaction, chez tel et tel sujet et dans telle et telle condition. Différentes possibilités se présentent, selon la spécification de cette formule générale. On peut vouloir faire mention d'une attitude affective ou émotionnelle, comme l'amour ou l'intérêt, d'un état conatif, comme le désir, ou encore d'états cognitifs, comme la croyance ou le jugement. Ainsi, selon certains, une chose est bonne si et seulement si elle suscite chez nous du désir ou de l'intérêt³. Selon une conception plus sophistiquée, une chose est bonne dans la mesure où nous désirons la désirer⁴. Par contre, si l'on préfère une conception plus cognitive, on pourra dire qu'être bon équivaut à être jugé bon par tel et tel sujet. Une possibilité apparentée consiste à dire qu'un des *relata* est constitué par des actes de langage étroitement liés à des états subjectifs, comme l'approbation. Dans cette perspective, on pourra par exemple dire qu'être bon n'est rien de plus que susciter l'approbation. Quant au sujet possédant les états en question, il peut s'agir d'une personne particulière ou d'un groupe spécifique – une entité sociale ou culturelle, par exemple.

Ces différentes conceptions sont relativistes. Si l'on affirme par exemple qu'être bon consiste à susciter de l'approbation, une chose pourra être bonne relativement à moi – elle suscitera de l'approbation

1. Cf. EN, liv. I, chap. 7.

2. Les conceptions dispositionnalistes postulent le même type de relation. Cette relation n'est toutefois pas nécessairement actuelle (cf. p. 45 sq.).

3. Pour la thèse selon laquelle ce qui est bon dépend des désirs, cf. Hobbes, 1651, I, 6 ; Spinoza, 1677, III, 6, schol. ; von Ehrenfels, 1897-1898, p. 65. Plus récemment, cf. Davidson, 1978, p. 123 pour la thèse affirmant qu'évaluer positivement, c'est désirer. Pour Perry (1926, p. 116 notamment) les valeurs dépendent des intérêts humains, quels qu'ils soient.

4. Cf. D. Lewis, 1989, p. 115.

en moi – mais mauvaise relativement à autrui – elle ne suscite pas d'approbation chez autrui. D'une manière générale, les valeurs manifesteraient de la relativité à l'égard des différentes réactions que nous avons à l'égard des choses.

D'autres versions du réductionnisme éliminativiste, que l'on pourrait d'ailleurs aussi qualifier de *relativistes*, affirment que la propriété relationnelle à laquelle les valeurs sont réduites a pour *relatum* un être ou un groupe d'êtres. Il peut s'agir d'une personne particulière ou encore d'un groupe de personnes ; il faudrait alors dire que ce qui est bon l'est *relativement* à une certaine personne ou à un groupe social – elle est bonne *pour* cette personne ou ce groupe social¹. Mais il peut aussi s'agir simplement d'un ou plusieurs êtres vivants, voire d'une ou plusieurs choses inanimées. Une chose bonne serait en fait bonne relativement à un être ou à un groupe d'êtres – elle serait bonne pour un ou plusieurs arbres, par exemple. Soulignons que le bénéfique, tout comme l'utile, sont des valeurs qui se prêtent bien à une telle approche. En effet, ce qui est bénéfique pour les plantes vertes ne l'est pas nécessairement pour l'être humain. De la même manière, ce qui m'est utile est loin de l'être toujours pour autrui².

3. LES CONCEPTIONS DISPOSITIONNALISTES

Une possibilité importante que je n'ai pas encore mentionnée consiste à affirmer que les valeurs sont des dispositions³. Cette approche

1. Cf. Garcia, 1976, p. 396 pour la thèse selon laquelle posséder de la valeur équivaut à posséder de la valeur pour quelqu'un dans certaines circonstances.

2. Une autre version du relativisme affirme que les valeurs sont relatives à une théorie axiologique, aucune des différentes théories axiologiques ne se distinguant comme celle qui est vraie. Cf. Harman, 1996, p. 3 pour ce type de suggestion dans le cas des normes morales et p. 184 pour une thèse semblable au sujet du bien-être.

3. Pour ce type d'approches et des approches apparentées, cf. Brentano, 1889 ; Meinong, 1895 ; Brandt, 1946 ; Ewing, 1947 ; Firth, 1952 ; Broad, 1930 et 1944-1945 ; Wiggins, 1976 et 1987 ; McDowell, 1985 ; Chisholm, 1986 ; Railton, 1986, 1996, 1998 ; De Sousa, 1987 ; M. Smith, 1989 et 1994 ; D. Lewis, 1989 ; Johnston, 1989 ; Gaus, 1990 ; Gibbard, 1990, p. 42 ; Pettit, 1992 ; Brower, 1993 ; Anderson, 1993 ; Mulligan, 1998 ; Sainsbury, 1998. Pour une telle

remonte à la conception lockéenne des qualités secondes, telles que les couleurs et les sons. Selon Locke, les qualités secondes seraient des pouvoirs ou des dispositions des objets à produire certaines expériences sensorielles. Elles se distingueraient des qualités dites premières, comme celle d'avoir une certaine forme ou encore une certaine masse, qualités caractérisées par leur indépendance à l'égard de toute réaction subjective¹. Hume, qui insiste sur les analogies entre les qualités secondes et les vices et les vertus, applique la thèse de Locke à certaines valeurs². D'une manière générale, la conception dispositionnaliste affirme que tout comme le sel possède la disposition de se dissoudre dans l'eau, les objets auxquels nous attribuons des valeurs seraient dotés de certaines dispositions particulières. Ces objets seraient disposés à susciter certaines réactions chez certains sujets, et ce dans certaines conditions particulières. Le point important consiste en ce que la thèse dispositionnaliste postule non pas une relation *actuelle*, mais une relation *potentielle* entre une chose et un sujet ou groupe de sujets.

Tout comme dans le cas des conceptions subjectivistes dont il était question plus haut, il existe de multiples versions de la conception dispositionnaliste. Ainsi, de nombreuses possibilités se présentent quant à la spécification des états en question. Les états suscités par les objets qui possèdent la propriété axiologique peuvent être des états affectifs ou émotionnels, des états conatifs, des états cognitifs, ou des actes de langage, comme l'approbation³. Les possesseurs de ces états peuvent être eux aussi spécifiés de diverses manières : il peut s'agir d'un sujet particulier ou encore des membres d'un certain groupe. On peut suggérer que le sujet en question doit être normal, que cette notion soit com-

approche de la beauté, voir Savile, 1982. Notons que Wiggins et Pettit n'affirment pas que les valeurs sont *identiques* à des dispositions. En effet, à la place d'identifier les valeurs à des dispositions, on peut aussi vouloir affirmer que pour élucider un concept axiologique, il faille faire appel à certaines dispositions. Cf. Dancy, 1993, p. 158 sq. pour les différentes relations entre les propriétés axiologiques monadiques et les dispositions.

1. Cf. Locke, 1700.

2. Cf. Hume, 1739-1740, III, 1, t. Cf. aussi Hutcheson, 1925 pour la thèse selon laquelle « beau » et peut-être aussi « bon » correspondent à des qualités secondes.

3. Cf. Wright, 1992, p. 11 pour ces possibilités. Dans tous ces cas, il s'agit des réactions d'un sujet : les conceptions dispositionnalistes affirment que certaines entités sont dépendantes de nos réactions (cf. Johnston, 1989).

prise de manière statistique ou normative. Une autre possibilité est d'affirmer qu'il s'agit d'un sujet ou d'un observateur idéal¹. De la même manière, les conditions en question admettent différentes spécifications : il peut s'agir des conditions les plus fréquentes d'un point de vue statistique, comme des conditions normales au sens normatif du terme ou encore des conditions idéales. Une autre interprétation consiste à dire que les conditions normales sont celles susceptibles de résister à une réflexion critique².

Les dispositions sont des propriétés relationnelles. Tout comme les conceptions subjectivistes mentionnées à la section précédente, elles postulent une relation entre un objet et la réaction de quelque sujet. Si l'on s'en tient à la définition du réalisme susmentionnée, les conceptions dispositionnalistes doivent compter comme des formes de non-réalisme. Cela peut paraître surprenant. En effet, on admet en général que c'est dans le but de défendre le réalisme que les analogies entre les valeurs et les qualités dites secondes ont été soulignées³. Faut-il conclure que la définition du réalisme est trop étroite ?

D'emblée, il faut reconnaître que les conceptions dispositionnalistes peuvent faire une large place à l'objectivité. Considérons la thèse selon laquelle une chose est bonne si et seulement si elle est disposée à susciter de l'approbation chez une personne dans des conditions statistiquement normales. Selon cette définition, la présence de quelqu'un n'est pas requise pour qu'une chose puisse être bonne. Il n'est même pas nécessaire qu'il y ait actuellement des personnes. Il suffit qu'une personne puisse exister pour qu'il soit vrai que si cette personne existait et que les conditions étaient statistiquement normales, cette chose provoquerait de l'approbation chez cette personne.

1. Cf. Adam Smith, 1759, qui parle de spectateur impartial, et aussi Firth, 1952, et D. Lewis, 1989, p. 123-126.

2. Cf. Pettit, 1991 a et 1992.

3. Cf. McDowell, 1985 ; Wiggins, 1976 et 1987 ; Railton, 1986 et 1996 ; Brower, 1993 ; Pettit, 1992. Toutefois, il faut noter que ni Wiggins ni McDowell n'affirment défendre une forme de réalisme : ils parlent plutôt d'objectivisme ou de cognitivisme en matière de valeurs. Par contre, Brower défend une conception qu'il caractérise à la fois de dispositionnaliste, de réductionniste et de réaliste. Pour des discussions critiques, cf. McGinn, 1983 et 1997 ; Blackburn, 1985 a ; Wright, 1988 b ; Dancy, 1985 et D. Lewis, 1989.

De plus, les conceptions dispositionnalistes n'impliquent pas nécessairement que *toutes* nos opinions constituent les valeurs. L'opinion de celui qui éprouve une réaction suscitée dans des conditions inadéquates ne sera pas constitutive de la valeur de cette chose. Il est donc possible de se tromper au sujet des valeurs. Toutefois, selon les conceptions dispositionnalistes, les réactions suscitées dans des conditions adéquates déterminent tout de même la valeur des choses. Il est par définition impossible qu'une personne satisfaisant les critères requis se trompe en basant son jugement sur la réaction suscitée dans des conditions adéquates. Ces conceptions semblent donc se distinguer du réalisme.

En fait, les conceptions dispositionnalistes font toutes preuve de relativisme¹. Cela est particulièrement clair quand on considère une version simpliste de la thèse dispositionnaliste, à savoir celle selon laquelle être bon est identique à être disposé à susciter de l'approbation chez celui qui énonce un jugement de valeur, et ce quelles que soient les conditions. Ce qui compterait comme bon pour moi ne le serait donc pas nécessairement pour autrui. Les conceptions dispositionnalistes semblent donc bien se distinguer du réalisme. Toutefois, il importe de voir si les versions plus sophistiquées sont en mesure d'éviter le relativisme. On trouve trois suggestions allant dans ce sens. La première consiste à exiger que les réactions soient nos réactions actuelles. La seconde fait appel à la notion d'observateur idéal. Quant à la troisième, elle avance que les réactions en question doivent être appropriées. Comme nous le verrons, aucun de ces amendements ne permet d'obtenir une thèse qui soit à la fois vraiment dispositionnaliste et vraiment réaliste.

a) La rigidification

Selon la première de ces suggestions, les états subjectifs qu'il faudrait considérer ne sont pas tous les états subjectifs possibles, mais seulement ceux que nous avons *actuellement*². Dans le jargon des mondes

1. Cf. McGinn, 1997, p. 20-21.

2. Cf. Davies et Humberstone, 1980 ; pour l'application de ce point aux valeurs, voir Wiggins, 1987, p. 206. Cette suggestion est reprise par Johnston, 1989, par Pettit, 1991 a, et, pour les couleurs, par Wright, 1992, p. 114.

possibles, on peut formuler cette suggestion ainsi : une chose a une certaine valeur dans un monde donné si et seulement si elle est disposée à susciter une réaction chez un certain sujet *dans le monde actuel*. Cette version de la thèse dispositionnaliste est qualifiée de *rigide*, car elle fixe les réactions qui doivent être considérées comme constantes dans tous les mondes possibles. Cette version se distingue de la suggestion qu'une chose a une certaine valeur dans un monde donné si et seulement si cette chose suscite une réaction chez un certain sujet *dans ce monde donné*. La version rigide de la thèse dispositionnaliste permet de dire que même si dans un autre monde possible, quelque chose suscitait une réaction différente chez des êtres autres que nous, il ne s'ensuivrait pas que ce que nous considérons bon ne le soit pas. Ce seraient les états que nous avons actuellement qui comptent, et non pas ceux de quelques êtres séjournant dans quelque monde possible. Des êtres dont les réactions différeraient auraient simplement tort au sujet des attributions des valeurs.

La version rigide de la thèse dispositionnaliste doit-elle compter comme une forme de réalisme ? Du fait de l'étendue accrue de la possibilité d'erreur en matière de valeurs, il faut reconnaître que cette version se rapproche du réalisme. Toutefois, la version rigide de la thèse dispositionnaliste n'équivaut pas à une forme de réalisme. Comme David Lewis le note, la rigidification n'exclut pas la relativité¹. En effet, il sera toujours possible que nous n'approuvions pas quelque chose que nous approuvons actuellement. Une chose pourra être bonne dans le monde actuel tout en ne l'étant pas dans un autre monde possible. Dès lors, ce que nous approuvons dans le monde pourrait être désapprouvé. Une chose n'est donc bonne que de manière relative. On pourrait répliquer que « bon » n'a pas la même signification dans les deux mondes en question. Ce qui est qualifié de bon dans le monde actuel ne pourrait pas être dit bon, au même sens du terme, dans l'autre monde possible. Toutefois, comme Lewis le souligne, même si les réactions invoquées ne sont pas les mêmes dans les deux cas, il reste vrai que la manière de fixer la référence du terme « bon » est la même dans les

1. D. Lewis, 1989, p. 132-123.

deux mondes en question. En un sens, « bon » signifie tout de même la même chose dans les deux mondes¹. Ainsi, ce qui est bon dans le monde actuel ne le serait pas dans l'autre monde. Cette version de la thèse dispositionnaliste ne peut donc éviter l'écueil de la relativité inter-mondaine.

b) L'observateur idéal

La deuxième modification à la thèse dispositionnaliste susceptible d'éviter le relativisme consiste à affirmer que les états dont il faut tenir compte sont ceux d'un ou plusieurs observateurs idéaux². Ainsi, ce qui est bon pourrait être défini comme ce qui suscite de l'approbation chez un observateur idéal. La détermination des qualités requises pour être un tel observateur est évidemment loin d'être triviale. La rationalité, l'impartialité et une connaissance complète des cas à évaluer sont sans doute nécessaires, mais il n'est pas clair que ces qualités soient suffisantes. On peut aussi vouloir exiger que l'observateur idéal soit doué d'une grande imagination, qu'il soit cohérent, désintéressé et aussi calme, au sens où il ne serait pas le jouet de ses passions³.

Cette suggestion permet apparemment l'élimination de tout relativisme⁴. Les valeurs seraient évidemment constituées par les réactions des observateurs idéaux, mais si tous les observateurs idéaux avaient les mêmes réactions, il ne pourrait y avoir de variation en matière de valeurs. Néanmoins, même dans ce cas de figure, il restera que la réaction des observateurs idéaux aurait pu être différente. Il est un monde possible dans lequel ce qui est bon dans le monde actuel n'est pas bon. C'est en fait seulement la relativité intra-mondaine qui sera éliminée.

1. *Ibid.*

2. Les théories dites de l'observateur idéal remontent à Adam Smith, 1759, qui parle de spectateur impartial. Plus récemment, cf. Firth, 1952 ; Brandt, 1979 ; D. Lewis, 1989, p. 123-126 ; Sainsbury, 1998. Cf. aussi M. Smith, 1994, et Railton, 1986 et 1996, p. 69.

3. Cf. Firth, 1952 pour une liste des propriétés requises. Comme le note Pollock, les listes de ce type semblent plutôt arbitraires (1986 b, p. 507).

4. Cf. M. Smith, 1994, p. 164 sq. ; et aussi Sainsbury, 1998 pour la thèse selon laquelle il est possible de concilier la thèse dispositionnaliste et le non-relativisme.

De plus, l'extension des erreurs ne serait pas négligeable : mis à part les observateurs idéaux, nous pourrions tous être dans l'erreur au sujet des valeurs. Que l'observateur idéal lui-même ne puisse se tromper n'implique d'ailleurs pas que cette conception doive compter comme une forme de non-réalisme. En effet, on peut affirmer que c'est le propre d'un tel observateur de ne point commettre d'erreur. Il semble donc que nous ayons finalement trouvé une version de la thèse dispositionnaliste qui consiste en une forme de réalisme.

Mais s'agit-il encore d'une thèse dispositionnaliste ? Un premier problème vient de ce que la propriété d'être idéal semble axiologique. Cette impression est confirmée par le fait que plusieurs des qualités caractérisant un observateur idéal ne sont rien d'autre que des valeurs – je pense à la cohérence et à l'impartialité, par exemple. Cette version de la thèse dispositionnaliste n'est apparemment pas à même d'éliminer le caractère axiologique de l'*analysandum* ; au contraire, elle semble présupposer l'existence d'au moins une propriété axiologique objective, le caractère idéal de l'observateur en question. Il est sans doute possible de nier que l'idéal est une valeur. Toutefois, il est loin d'être clair qu'il soit possible de spécifier les caractéristiques d'un tel observateur sans lui attribuer des propriétés axiologiques. D'ailleurs, si cela était faisable, la question serait alors de savoir pourquoi les états d'un tel observateur devraient compter plus que ceux de n'importe qui d'autre.

Une autre considération qui suggère que cette conception des valeurs n'est pas vraiment dispositionnaliste se fonde sur la difficulté de distinguer un observateur idéal d'un observateur infaillible¹. Intuitivement, un observateur idéal n'est rien d'autre qu'un observateur qui approuve ce qui est réellement bon. En l'absence d'une telle supposition, il n'est d'ailleurs pas clair que différents observateurs idéaux ne divergeraient pas quant à leurs verdicts². Or, si un observateur idéal est

1. Le même problème se retrouve quand on définit avec Hume les valeurs en termes de l'opinion d'un bon juge (Hume, 1957). Cf. Wiggins, 1987, p. 192-194 pour une discussion de ce problème.

2. Selon Pollock (1986 b, p. 507), les observateurs idéaux pourraient toujours diverger. Ainsi, si l'on définit ce qui est bon en termes de l'approbation de tous les observateurs idéaux, rien ne serait bon. Si l'on invoque par contre l'approbation de quelque observateur idéal, la plupart des choses seraient bonnes.

simplement tel qu'il détecte les valeurs correctement, toute définition dispositionnaliste d'une valeur se basant sur la notion d'observateur idéal présupposera l'existence de propriétés axiologiques monadiques. Une telle version de la thèse dispositionnaliste se distinguerait en ce qu'elle ne vise pas à éliminer les propriétés axiologiques monadiques ; il ne s'agirait donc pas vraiment d'une thèse dispositionnaliste, mais bien d'une forme de réalisme. Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner qu'elle partage les traits du réalisme axiologique.

Des considérations parallèles s'appliquent à la version de la thèse dispositionnaliste qui affirme que les conditions dans lesquelles les réactions seront suscitées doivent être idéales¹. Dans ce cas aussi, il semble que l'on ait affaire à un concept axiologique. De plus, il est difficile de voir ce que seraient des conditions idéales, sinon des conditions qui permettent de percevoir correctement les choses.

c) Les réactions appropriées

La troisième manière de modifier une thèse dispositionnaliste consiste à dire non pas que quelque chose suscite une certaine réaction, mais plutôt que la chose est disposée à rendre *appropriée* cette réaction². Ainsi, on pourrait dire qu'une chose est bonne si et seulement si elle est disposée à rendre l'approbation appropriée. Notons qu'il est en général simplement affirmé qu'une chose est bonne dans la mesure où elle rend l'approbation appropriée. Il s'agit là d'une thèse légèrement plus forte que la formulation impliquant le concept de disposition. En effet, si une chose rend l'approbation appropriée, elle sera sans doute aussi disposée à le faire. Toutefois, il ne suffit pas qu'une chose soit disposée à rendre l'approbation appropriée pour qu'elle le fasse réellement.

Deux conceptions très différentes de la notion de réaction appropriée sont possibles. Selon la première, qualifier une réaction

1. Cf. D. Lewis, 1989 pour une telle thèse.

2. C'est là l'idée centrale de la théorie des valeurs de Brentano, qui écrit : « Nous nommons quelque chose bien quand l'amour qui s'y rapporte est correct » (Brentano, 1889, p. 19). Cf. Aristote *EN*, 1106 b, 16-23 ; Broad, 1930 et 1944-1945 ; Ewing, 1947 ; McDowell, 1985 ; Chisholm, 1986, chap. 5 ; Wiggins, 1987 ; De Sousa, 1987, p. 123 ; Gaus, 1990, p. 10 ; Johnston, 1989 ; Gibbard, 1990, p. 42 ; Anderson, 1993, p. 2 ; N. M. Lemos, 1994, p. 15 ; Mulligan, 1995.

d'appropriée consiste à lui attribuer une propriété axiologique¹. Il est clair qu'au moins dans certains cas, le concept *approprié* est axiologique. Une paire de souliers appropriée est une bonne paire de souliers. Celui qui admet que le concept en question est irréductiblement axiologique ne cherchera pas à se débarrasser du caractère axiologique des valeurs en les analysant à l'aide de la notion de réaction appropriée². La seconde possibilité est de nier que le concept *approprié* soit axiologique. Dans ce cas, une analyse qui se base sur le concept de réaction appropriée permettra l'élimination des propriétés axiologiques au profit des propriétés non axiologiques, voire naturelles³.

Une première raison de penser que les conceptions des valeurs invoquant la notion de réaction appropriée ne sont pas réalistes est qu'elles restent pour la plupart relativistes. En effet, pour qu'il y ait réalisme, les réactions rendues appropriées ne devraient pas être sujettes à des variations⁴. Pourtant, si l'on affirme simplement qu'une chose est bonne dans la mesure où elle est disposée à rendre l'approbation appropriée, rien ne permet de garantir que ce qui est approprié pour une personne le sera pour une autre. À Paris, il est approprié de se serrer la main pour se saluer, ce qui n'est pas approprié à New York. De la même manière, il pourrait être approprié que j'approuve quelque chose, bien que cela ne soit pas approprié pour autrui. Ainsi, une chose serait bonne pour moi, mais pas pour autrui.

En guise de réponse, on peut suggérer ici qu'il faut distinguer ce qui est approprié relativement à une ou plusieurs personnes et ce qui est approprié *tout court*. Ainsi, ce qui est bon rendrait l'approbation

1. Williams note : « Les notions d'à-propos [appropriateness], de justesse et autres, lorsqu'elles [les émotions] sont rapportées à l'objet, réclament évidemment un examen ; et elles affirment qu'elles sont pour une part des jugements de valeurs » (1971, p. 149). Cf. aussi Darwall, Gibbard et Railton, 1992, p. 163.

2. Cf. Wiggins, 1987 ; Johnston, 1989. Cf. aussi M. Smith, 1994, p. 161-162, et 1998 pour une analyse non réductrice.

3. Il existe une troisième possibilité, qui consiste à dire avec Ewing (1957, p. 59), Chisholm (1986, p. 52-53) et N. M. Lemos (1994, p. 12) qu'une réaction est appropriée dans la mesure où elle est requise. Les concepts axiologiques seraient réduits à des concepts déontiques.

4. Wiggins répond à cette difficulté en formulant une version rigide de la thèse dispositionnaliste. Cf. Wiggins, 1987, p. 205-206. Comme nous venons de le voir, cette stratégie ne peut éviter la relativité inter-mondaine.

appropriée d'une manière générale, pour toutes les personnes possibles et dans toutes les circonstances. Il se pourrait même que la relation d'être approprié soit *interne* : du moment que les *relata* existent, la relation entre eux existerait nécessairement¹. Être approprié serait comparable à être identique à soi-même, par exemple. On obtiendrait ainsi une conception qui évite tout relativisme. En effet, le caractère approprié de la réaction ne dépendrait que de l'existence de la réaction et de ce qui la suscite.

Toutefois, il est difficile de comprendre une telle suggestion sans présupposer l'existence de propriétés axiologiques monadiques. Qu'est-ce qui rendrait l'approbation appropriée sinon que la chose en question est bonne ? Si l'approbation est nécessairement appropriée par rapport à certaines choses, c'est sûrement parce que ces choses sont bonnes². Pour éviter le relativisme, il faut apparemment présupposer que la chose est réellement bonne, indépendamment de toute approbation. Ainsi, l'analyse de la notion de réaction appropriée semble devoir faire référence à des propriétés axiologiques monadiques.

Ce point ne fait pas l'unanimité³. Toutefois, s'il cherche à défendre une forme de réalisme, l'avocat de la thèse dispositionnaliste n'a pas intérêt à nier que c'est en vertu de la valeur d'une chose qu'une réaction lui est appropriée. En effet, une telle intuition est étroitement liée au réalisme. Selon cette approche, nos réactions sont sensibles à la manière dont se présentent les choses ; elles ne constituent pas la valeur des choses. Ainsi, le réalisme au sujet des propriétés axiologiques dira que, dans des conditions favorables, c'est parce qu'une chose possède une certaine valeur qu'elle est disposée à rendre appropriée la réaction en question. La conception réaliste est comparable à celle de Socrate quand il répond à Euthyphron que les dieux

1. Cf. Mulligan, 1993 pour la notion de relation interne et Mulligan, 1989 et 1998 pour la suggestion que la relation en question est interne. Cette thèse se rapproche de celle de Samuel Clarke (1706), qui affirme qu'il y a des relations d'adéquations éternelles entre les émotions et certains types de choses.

2. Cf. Husserl, 1913, p. 82 ; Scheler, 1913-1916, p. 269-270 ; Meinong, 1917, p. 130-131. Cf. aussi McDowell, 1985, p. 119 ; Wiggins, 1987, p. 204-205 ; Dancy, 1986, p. 184-185.

3. Cf. Broad (1944-1945) qui nie que le concept de réaction appropriée puisse être analysé. Cf. aussi N. M. Lemos, 1994, p. 18-19, et Mulligan, 1995 et 1998.

aiment ce qui est pieux parce que c'est pieux, ce qui est pieux n'étant pas tel parce que les dieux l'aiment¹. En niant qu'une réaction est appropriée parce qu'elle correspond à une propriété axiologique donnée, on récuse le réalisme.

Par conséquent, la version de la thèse dispositionnaliste qui incorpore le concept de réaction appropriée est soit clairement non réaliste, soit parfaitement réaliste. Dans le second cas, elle cesse pourtant d'être une conception dispositionnaliste des valeurs ; elle postule des propriétés axiologiques monadiques. D'une manière générale, bien que certaines des versions de la thèse dispositionnaliste se rapprochent du réalisme en matière de valeur, aucune d'entre elles ne concilie le dispositionnalisme et le réalisme.

d) L'argument de l'explication manquante

Je terminerai cette exploration des conceptions dispositionnalistes par la discussion d'un argument aspirant à montrer que toute approche dispositionnaliste est incompatible avec le réalisme. Cet argument, baptisé « argument de l'explication manquante » par son auteur, Mark Johnston², montre qu'il y a une tension entre les deux thèses suivantes :

- (1) *a priori*, x est bon ssi x est disposé à susciter de l'approbation
- et
- (2) x est disposé à susciter de l'approbation parce que x est bon.

La proposition (1) est une thèse dispositionnaliste. La seule différence entre cette formulation et les formulations offertes plus haut vient de la spécification de son statut comme étant *a priori*. Ce statut n'est pas controversé. Les versions de la thèse dispositionnaliste énumérées plus haut sont toutes considérées comme pouvant être établies indépendamment de l'expérience ; si elles sont vraies, ce sont des vérités concep-

1. Cf. Platon, *Euth.*, 10B-11B, ainsi que Geach, 1966 ; Johnston, 1993 ; Wright, 1992, p. 108 sq. ; Menzies et Pettit, 1993 ; Ogien, 1999 b, p. 94.

2. Cf. Johnston, 1993 et 1998 ; Wright, 1992, p. 132 sq. ; Menzies et Pettit, 1993.

tuelles¹. Quant à la proposition (2), il s'agit d'une thèse empirique au sujet d'une relation contingente entre une disposition à causer certaines réactions et certaines propriétés. Si une chose est disposée à susciter de l'approbation, c'est parce qu'elle est bonne ; ce n'est pas parce que la chose est disposée à causer de l'approbation qu'elle est bonne. Tout comme la thèse selon laquelle une chose est approuvée parce qu'elle est bonne, il s'agit là d'une intuition réaliste : la nier revient à abandonner le réalisme au sujet de l'entité en question.

La tension provient du fait qu'à partir de (1) et de (2), on arrive par substitution à l'équivalence suivante :

- (3) x est disposé à susciter de l'approbation
parce que x est disposé à susciter de l'approbation.

Or, (3) est assurément faux. On ne peut expliquer un phénomène en faisant appel à lui-même. (3) n'est même pas une explication possible. Nous savons *a priori* qu'il ne s'agit pas là d'une explication empirique correcte. C'est, dans les termes de Johnston, un solécisme explicatif. Toutefois, si (1) est vrai *a priori*, une telle substitution ne devrait pas produire un tel résultat. En effet, si deux énoncés sont équivalents *a priori*, on peut substituer l'un pour l'autre sans pour autant que ce que nous prenions pour une explication empirique vraie ne devienne *a priori* fausse. Cela est clair si l'on pense à l'exemple suivant. Il est *a priori* vrai qu'un célibataire est un homme non marié. Supposons qu'il soit aussi vrai que Jean est triste parce qu'il est célibataire. Par substitution, on pourra aussi dire que Jean est triste parce qu'il n'est pas marié. La valeur de l'explication ne s'en trouve pas modifiée. Si l'on accepte ce principe de substitution, il est clair que soit (1), soit (2) doit être abandonné. Par conséquent, si (2) est une thèse essentielle pour le réalisme

1. Cf. Wright, 1992, p. 117, qui affirme qu'une thèse dispositionnaliste est « projective » – celle qu'il adopte pour les couleurs –, seulement si elle peut être connue *a priori*, une thèse dispositionnaliste étant « détective » – celle adoptée pour la propriété d'être carré, par exemple –, si elle ne peut pas être connue *a priori*. Comme Wright le reconnaîtrait, cela est seulement correct si les conditions normales sont spécifiées de manière substantielle, car il est par exemple *a priori* vrai qu'une chose est carrée, si et seulement, si elle est disposée à sembler carrée dans des conditions où tout ce qui semble carré est carré.

lisme au sujet des valeurs, la conclusion à tirer est qu'il y a incompatibilité entre le réalisme et l'approche dispositionnaliste.

Contre l'argument de l'explication manquante, on peut suggérer avec Menzies et Pettit qu'il y a une ambiguïté : « x est disposé à susciter de l'approbation » n'a pas le même sens dans (1) et dans (2)¹. Dans (1), il s'agirait des conditions de possession de la disposition, tandis que dans (2), il s'agirait de la manifestation de la disposition. Ainsi, à la place de (1), nous devrions avoir

- (1) *a priori*, x est bon ssi x possède la disposition à susciter de l'approbation,

tandis qu'à la place de (2), nous devrions avoir

- (2) x manifeste la disposition à susciter de l'approbation
parce que x est bon.

On peut dès lors substituer la seconde partie de (2) par celle de (1) sans aboutir à un solécisme. À la place de (3), on obtient :

- (3) x manifeste la disposition à susciter de l'approbation
parce que x possède la disposition à susciter de l'approbation.

Loin d'être en présence d'un solécisme, nous avons là une explication d'un événement à partir d'une disposition. Le fait qu'une chose possède une disposition explique au moins partiellement la manifestation de cette disposition – il n'y aurait pas eu de manifestation de la disposition en l'absence de la disposition en question.

La question se pose de savoir si (2') correspond vraiment à (2). En effet, il peut sembler que (2) traite de la relation entre une disposition et sa base catégorielle – (2) serait semblable à la thèse selon laquelle le sel est soluble du fait de sa structure atomique –, tandis que (2') et surtout (3') énonce une relation d'explication entre la manifestation de la disposition et la possession de la disposition. Pour que la stratégie fonctionnelle, il ne suffit pas simplement de remplacer (2) par (2') ; il faut en plus donner une raison de penser que le réalisme n'implique pas la

1. Menzies et Pettit, 1993, p. 104-105. Leur argument concerne le cas des couleurs. Cf. aussi Wright, 1992, p. 132 sq. pour un argument semblable, et cf. les réponses de Johnston, 1998.

thèse affirmant que les valeurs constituent les bases catégorielles des dispositions à susciter certaines réactions.

Le problème principal que pose cette réponse vient toutefois du fait que si une chose manifeste une disposition, c'est évidemment qu'elle la possède. Plus précisément, il est vrai par définition que x manifeste la disposition à susciter de l'approbation seulement si x possède cette disposition. Par conséquent, on arrive par substitution dans (2') à la thèse suivante :

(2'') x possède la disposition à susciter de l'approbation parce que x est bon.

Et à partir de là, on obtiendra avec (1') le solécisme suivant :

(3'') x possède la disposition à susciter de l'approbation parce que x possède la disposition à susciter de l'approbation.

En conclusion, la stratégie qui consiste à affirmer qu'il y a une ambiguïté entre (1) et (2) ne permet pas de contrer l'argument de l'explication manquante. Ainsi, la thèse selon laquelle il est *a priori* vrai qu'une chose est bonne dans la mesure où elle est disposée à susciter de l'approbation est incompatible avec le réalisme.

Cette conclusion peut être généralisée aux autres versions de la thèse dispositionnaliste. En effet, un argument du même type peut être construit pour toutes les versions de cette thèse que nous avons considérées¹. Il s'ensuit que d'une manière générale, l'approche qui réduit les valeurs à des dispositions n'est pas compatible avec le réalisme au sujet des valeurs : nous avons ici la confirmation qu'une conception vraiment dispositionnaliste des valeurs n'est pas une forme de réalisme.

1. Dans la mesure où une réaction appropriée est conçue comme correspondant à la réalité axiologique, la thèse selon laquelle une chose possède de la valeur si et seulement si elle rend appropriée une certaine réaction ne sera pas visée par cet argument. La raison est qu'il sera *a priori* vrai qu'une chose rend la réaction appropriée parce qu'elle possède de la valeur. Il n'y a donc pas d'explication empirique qui pourrait venir à manquer. Les propositions en jeu seraient les suivantes : (1) *a priori*, x est bon si x rend R approprié (2) *a priori*, x rend R approprié parce que x est bon, et (3) *a priori*, x rend R approprié parce que x rend R approprié. Cette dernière proposition n'est peut-être pas très intéressante, mais elle n'est certainement pas fausse.

4. LES VERSIONS DU RÉALISME

D'après la définition préconisée, le réalisme en matière de valeurs équivaut à l'affirmation que les propriétés axiologiques monadiques font partie de la réalité. Il existe bien entendu une grande variété de thèses comptant comme réalistes¹. En effet, il y a un grand nombre de possibilités en ce qui concerne la relation entre les valeurs et les propriétés non axiologiques. Soit les propriétés correspondant aux concepts axiologiques sont identiques à, ou encore constituées par des propriétés non axiologiques, soit il n'y a pas de relation de cette sorte. La relation de constitution est plus faible que celle d'identité. Une table est constituée par des particules microphysiques arrangées d'une certaine manière, mais elle n'est pas identique à ces particules ; ces dernières peuvent changer sans que la table devienne une autre table². Les propriétés non axiologiques qui constituent les valeurs ou qui sont identiques aux valeurs peuvent être spécifiées plus précisément comme étant des propriétés naturelles. On peut alors parler de *réalisme naturaliste*. Le *réalisme non naturaliste* affirmera par contre que les propriétés axiologiques ne sont ni identiques à des propriétés naturelles, ni constituées par de telles propriétés³.

Du moment que l'on admet une relation d'identité ou de constitution, une première possibilité est que ces relations se situent au niveau des types⁴. Les propriétés correspondant aux concepts axiologiques seraient identiques à, ou constituées par des types de propriétés naturelles. Ainsi, on pourrait dire que ce qui est beau est identique à une certaine propriété naturelle. Dans la mesure où la beauté n'est pas éliminée

1. On peut se demander si la thèse qui affirme que les valeurs sont des propriétés monadiques virtuelles doit compter comme réaliste. Cf. Schiffer, 1990 pour une réponse positive, et cf. Maund, 1995 pour une défense du virtualisme au sujet des couleurs.

2. Cf. Brink, 1989, p. 157-158.

3. Cf. Moore, 1903, p. 65 ; McGinn, 1997, p. 31 ; et Wiggins, 1976, p. 107-108.

4. Cf. N. Sturgeon, 1985 ; Railton, 1986 ; Boyd, 1988, et Brink, 1989. On peut penser que la réduction holistique préconisée par Jackson et Pettit aboutit elle aussi à des identités au niveau des types (cf. Jackson et Pettit, 1995, et aussi Jackson, 1992).

au profit de cette propriété naturelle, on pourrait parler de réalisme. Il faut souligner qu'il est possible soit d'affirmer que ces relations d'identité ou de constitution sont susceptibles d'être établies *a priori*, soit de préférer la thèse qui veut que ces relations se découvrent *a posteriori*¹.

Une autre possibilité consiste à postuler une identité au niveau des particuliers : chaque instance de la propriété d'être bon serait identique à une propriété naturelle particulière. Cette possibilité a été explorée dans le cas des états mentaux. Ainsi, Davidson soutient que chaque état mental particulier est identique à un état neurophysiologique particulier, et ce bien que les types d'états mentaux ne soient pas identiques à des types d'états neurophysiologiques².

On peut aussi être réaliste sans admettre de relations d'identité, voire de constitution, entre les propriétés correspondant aux concepts axiologiques et quelques propriétés naturelles³. L'absence d'identité ou de relation de constitution n'exclut pas l'existence de relations intéressantes entre les propriétés axiologiques et les propriétés naturelles. En effet, nombreux sont ceux qui affirment l'existence d'une relation de *survenance* entre les propriétés correspondant aux concepts axiologiques et quelque base naturelle. La survenance est une relation plus faible que celle de l'identité, mais elle établit néanmoins des liens nécessaires entre deux types de propriétés. En simplifiant, la thèse de la survenance affirme qu'il ne pourrait y avoir de différence au niveau des propriétés survenantes sans différence au niveau des propriétés de la base de survenance⁴. Par conséquent, deux choses identiques du point de vue des propriétés de la base de survenance seraient aussi identiques en ce qui concerne leurs propriétés survenantes. La survenance n'implique pas la réduction⁵. Il est possible que deux êtres se distinguent par rapport aux propriétés de la base de survenance, alors qu'ils sont identiques en ce qui concerne les propriétés survenantes.

1. Cf. Brink, 1989, p. 164 pour la seconde possibilité.

2. Cf. Davidson, 1970 b.

3. Pour ce type de réalisme, cf. Scheler, 1913-1916 ; Meinong, 1917 ; Moore, 1903 ; Hartmann, 1926, et Laird, 1929. Wiggins (1987, p. 200) peut probablement aussi compter comme un réaliste de ce type, bien qu'il préfère le label de cognitiviste (cf. 1987, p. 141).

4. Il existe différentes sortes de survenance (cf. Kim, 1993, essais 4, et 1994).

5. Cf. Davidson, 1970 b. Cf. pourtant Kim, 1994.

Il est en général admis que les valeurs surviennent sur les propriétés naturelles¹. C'est en effet une thèse qui paraît plausible au vu de notre pratique. En général, nous rejetons un jugement s'il se trouve un cas doté des mêmes propriétés naturelles, mais appelant un verdict moral ou axiologique différent.

Selon Moore :

[...] si une chose possède une valeur intrinsèque à un certain degré, alors il faut non seulement que cette même chose la possède au même degré dans toutes les circonstances, mais il faut aussi que toute chose *exactement comme* elle la possède exactement au même degré dans toutes les circonstances².

Il serait donc impossible de distinguer du point de vue axiologique des choses indiscernables du point de vue naturel. La relation en question peut être plus ou moins forte, selon que la survenance est limitée à un monde particulier ou concerne au contraire différents mondes possibles. De plus, il peut s'agir soit des propriétés d'individus particuliers, soit plus globalement des propriétés d'un monde. Il n'y a pas lieu d'explorer ici ces différentes possibilités. Pour notre propos, il suffit de garder à l'esprit qu'à défaut d'être reliées par une relation d'identité, voire de constitution, les propriétés correspondant aux concepts axiologiques et les propriétés naturelles peuvent être, et sont sans doute, en relation de survenance.

Il est intéressant de noter que si les propriétés axiologiques étaient survenantes, certaines d'entre elles, comme les propriétés esthétiques, le seraient sans doute non seulement par rapport aux qualités dites premières, comme l'étendue ou la forme, mais aussi par rapport aux qualités dites secondes, comme la couleur, le son, l'odeur. C'est pour cette

1. Cf. Sidgwick, 1907, p. 208-209 ; Moore, 1922, et aussi Hare, 1952, p. 145 ; Blackburn, 1971 et 1985 b ; Railton, 1986, p. 165 ; Hermerén, 1988 ; Hurley, 1989 ; Dancy, 1993, p. 77-79 ; M. Smith, 1994, p. 21 sq. ; Jackson et Pettit, 1995 ; McGinn, 1997, p. 31 ; Ogien, 1999 b, p. 141 sq. Cette thèse est souvent considérée comme une vérité *a priori* (cf. M. Smith, 1994, p. 22 ; Jackson et Pettit, 1995, p. 21). Cf. pourtant Winch, 1965, et aussi Wiggins, 1976 pour la thèse selon laquelle celui qui croit qu'il doit faire une chose ne se voit pas, sous peine d'incohérence, obligé de croire que toute personne dans cette situation devrait aussi faire la même chose. Il s'agit là toutefois d'une thèse portant sur les normes.

2. Cf. Moore, 1922, p. 261.

raison que certains affirment que les valeurs esthétiques sont des qualités tertiaires¹.

Même si l'on nie la survenance, on peut admettre que les valeurs sont caractérisées par une certaine dépendance à l'égard des propriétés naturelles. Ainsi, il est possible d'affirmer que les valeurs sont ce qu'on appelle des « qualités gestaltiques », c'est-à-dire des qualités qui dépendent de la configuration des propriétés naturelles des choses². La beauté d'un visage, par exemple, serait déterminée par la configuration de ses traits.

La dernière forme de réalisme au sujet des valeurs est la plus extrême et sans doute la moins plausible. Il s'agit de la thèse selon laquelle les propriétés correspondant aux concepts axiologiques n'entretiennent aucune relation de dépendance à l'égard des propriétés naturelles. Les valeurs seraient parfaitement libres de toute attache au monde naturel. De ce fait, elles pourraient à la limite exister dans un monde dépourvu de propriétés naturelles³.

Il faut souligner que présentées de cette manière, ces possibilités ne tiennent pas compte des différentes distinctions élaborées au premier chapitre. En tenant compte de la pluralité des valeurs, les possibilités ontologiques se ramifient encore bien plus. On peut embrasser le réalisme au sujet de certaines sortes de valeurs – les valeurs morales, par exemple – tout en adoptant une position non réaliste au sujet d'autres sortes de valeurs, comme les valeurs esthétiques. Il est souvent jugé plus difficile de défendre le réalisme esthétique que de défendre le réalisme au sujet des valeurs morales. D'une manière analogue, il est possible d'adopter le réalisme au sujet de certaines valeurs spécifiques seulement. On pourrait par exemple vouloir défendre le réalisme au sujet de valeurs comme le courageux et la beauté tout en soutenant que certaines propriétés axiologiques, comme le bénéfique ou l'utile, sont relationnelles.

1. Cf. Hermerén, 1988, p. 70 sq.

2. Cf. Köhler, 1966, p. 75, Frondizi, 1971, p. 159 sq., et Platts, 1979, p. 244 pour une telle thèse. Évidemment, pour qu'il s'agisse d'une thèse réaliste, il faut concevoir les propriétés gestaltiques comme n'étant pas dépendantes de l'esprit.

3. Cf. Scheler, 1913-1916 ; Hartmann, 1926.

5. LA SÉMANTIQUE DES ÉNONCÉS AXIOLOGIQUES

Quelles sont les relations entre l'ontologie des valeurs et la sémantique des énoncés axiologiques ? Commençons par voir quelles sont les principales options dans ce domaine. La distinction centrale ici est celle entre le descriptivisme et le non-descriptivisme. Cette distinction marque le contraste entre les énoncés qui décrivent la réalité, comme « ceci est carré », et les énoncés qui n'ont pas de fonction descriptive. Les interjections et les impératifs sont des exemples d'énoncés dépourvus de fonction descriptive. De tels énoncés possèdent évidemment d'autres fonctions linguistiques, comme celle de donner un ordre ou celle d'exprimer une émotion, fonctions qui font l'objet de la pragmatique. Affirmer des énoncés d'un certain type qu'ils n'ont pas de fonction descriptive consiste à adopter le non-descriptivisme à leur sujet¹.

L'émotivisme et le prescriptivisme, qui sont les principales théories non-descriptivistes, attribuent différentes fonctions pragmatiques aux énoncés axiologiques. Selon un émotiviste, comme Ayer ou Stevenson, les énoncés axiologiques expriment les émotions des locuteurs². Des énoncés tels que « ceci est bon » ou « ceci est mauvais » seraient comparables à des interjections, comme « hurra ! » ou « peuh ! ». L'énoncé « ceci est bon » exprimerait une émotion positive du locuteur à l'égard de la chose en question, mais n'aurait pas de fonction descriptive. Il convient de souligner que cette thèse est différente de celle qui

1. La sémantique des énoncés axiologiques se complique si l'on adopte une sémantique fré-géenne selon laquelle les prédicats peuvent avoir un sens, une référence et une extension. Le sens d'un prédicat correspond au mode de présentation d'une propriété, tandis que la référence consiste en cette propriété. Quant à l'extension, elle est constituée par les objets qui tombent sous le prédicat. À partir de ces distinctions, on peut dire a) que les prédicats axiologiques ne possèdent ni sens, ni référence, ni extension, b) qu'ils possèdent un sens, mais ni référence ni extension, c) qu'ils possèdent un sens et une référence, mais pas d'extension ou d) qu'ils possèdent un sens, une référence et une extension. Cf. Tappolet, 1995 a pour ces possibilités.

2. Cf. Ayer, 1936, et Stevenson, 1937 et 1944. Plus récemment, cf. Blackburn, 1984, chap. 5, et 1993 ; Gibbard, 1990 ; Horwich, 1993. Pour une objection classique, cf. Geach, 1960 et 1965. L'émotivisme est décrit et rejeté par Scheler (1913-1916, p. 186 sq.).

veut que les énoncés axiologiques attribuent des émotions aux locuteurs. Un énoncé qui exprime une émotion se distingue d'un énoncé, comme « j'éprouve de la peur », qui a pour fonction d'attribuer une émotion. Selon l'émotivisme classique, les énoncés axiologiques n'admettraient pas de valeurs de vérité¹. Dans le cas de termes correspondant à des concepts spécifiques substantiels, comme *courageux* ou *beau*, les émotivistes admettent qu'un élément descriptif entre en jeu. Les concepts correspondants pourraient être analysés en un élément purement descriptif et un élément purement axiologique, ce dernier n'ayant qu'une fonction expressive (cf. p. 24 sq.).

Une autre possibilité consiste à affirmer que les énoncés axiologiques servent à louer une chose, ou encore à prescrire certaines actions, plutôt qu'à effectuer des descriptions. Cette thèse, qui a été développée principalement par R. M. Hare et qu'on appelle le « prescriptivisme », concerne en premier lieu les énoncés déontiques, comme « je dois faire ceci »². Un tel énoncé serait comparable à un énoncé impératif. Ainsi, si j'affirme sincèrement que je dois accomplir un acte, je m'engage à le faire ; celui qui prononce un tel énoncé et qui ne s'engage pas à entreprendre l'action en question n'aura pas parlé de manière sincère. Dans le cas des énoncés axiologiques, la fonction n'est pas tant prescriptive que laudative, le lien avec une prescription étant plus indirect³. Celui qui affirme qu'une chose est bonne fait l'éloge de cette chose, recommandant de cette manière son usage.

Le prescriptiviste peut lui aussi s'accommoder de la distinction entre les concepts axiologiques spécifiques, et en particulier les concepts spécifiques substantiels, et les concepts généraux. Ainsi, Hare distingue entre les termes principalement axiologiques, comme « bon », et les termes secondairement axiologiques, comme « propre », « travail-

1. Cf. pourtant Horwich, 1993 ; Stoljar, 1993, et Timmons, 1999, p. 132 sq. pour une version de l'émotivisme s'accompagnant de la thèse selon laquelle les énoncés en question admettent des valeurs de vérité, cette dernière étant conçue non pas de manière correspondantiste, mais de manière minimaliste. Pour une défense de la théorie minimaliste de la vérité, cf. Horwich, 1990. Pour ce genre de théories, cf. Engel, 1998 ; Ogien, 1999 b, p. 174.

2. Cf. Hare, 1952, par exemple. Cette approche remonte à Kant (1788), pour qui les jugements moraux sont des impératifs.

3. Cf. Hare, 1952, p. 91 ; Smart, 1984, p. 83-84.

leur ». Les seconds se différencient par le fait que ce qu'on pourrait appeler la signification laudative peut varier par rapport au contenu descriptif, qui, lui, reste relativement stable, tandis que la signification laudative des premiers ne change pas en dépit des variations du contenu descriptif. Ainsi, « propre » a un contenu descriptif stable et indépendant par rapport à sa signification laudative, qui est elle, par contre, sujette à des variations – on peut dire qu'une chose est trop propre, par exemple, ou encore utiliser « propre » de manière neutre¹.

Quelle est la relation entre le descriptivisme et le réalisme ? À en croire la majorité des philosophes, le réalisme présuppose le descriptivisme². Pourtant, un réaliste peut tout à fait rejeter le descriptivisme. En effet, un monde dans lequel on trouve des propriétés axiologiques, mais dont les êtres n'utilisent que des interjections exprimant leurs émotions est aisément imaginable. Ainsi, il se pourrait que nos énoncés axiologiques ne soient pas, en fin de compte, descriptifs alors qu'il existe bel et bien des propriétés axiologiques monadiques. Toutefois, si l'on admet qu'une entité fait partie de la réalité, il s'ensuit qu'il nous est au moins possible de nous y référer linguistiquement. Il se pourrait que nous n'ayons pas actuellement de terme pour désigner une propriété, mais si cette propriété est réelle, rien n'exclut que nous puissions nous y référer ou que d'autres êtres puissent s'y référer. Inversement, s'il est absolument impossible de se référer à une entité, il semble difficile d'admettre que cette entité fasse partie de la réalité. Quoi donc, sinon l'inexistence, pourrait empêcher toute référence à une entité ?

Quant au descriptivisme, il ne présuppose nullement le réalisme. Il est bien vrai que les descriptivistes embrassent souvent le réalisme. De plus, c'est dans une perspective non réaliste, nourrie par le rejet du non-naturalisme de Moore, que l'émotivisme et le prescriptivisme ont été développés. Pourtant, le descriptivisme est compatible avec le non-réalisme. Celui qui affirme par exemple que les valeurs peuvent être éliminées au profit d'entités naturelles, de sorte que les énoncés axiolo-

1. Cf. Hare, 1952, chap. 7, en particulier p. 121.

2. Cf. pourtant Audi, 1997, p. 108, note 8 pour la possibilité qu'il existe des propriétés morales, mais que notre langage est incapable de les exprimer.

riques attribuent en réalité des propriétés naturelles, accordera une fonction descriptive aux énoncés axiologiques. En outre, on peut être descriptiviste tout en maintenant que, du fait de l'inexistence des valeurs, la plupart des énoncés attribuant des valeurs sont faux¹.

Notons aussi qu'il est possible d'adopter une conception minimaliste du caractère descriptif d'un énoncé². Selon cette conception, un énoncé peut parfaitement être descriptif sans que cela ait de retombées ontologiques. Ainsi, un terme peut se référer à une certaine entité sans que cette entité soit réelle – elle n'a même pas besoin d'être une entité possible. Comme de tels énoncés seraient malgré tout porteurs de valeur de vérité, une telle conception s'accompagne nécessairement d'une théorie minimaliste de la vérité. D'après cette théorie, la seule chose qui importe au sujet de la vérité est que « vrai » apparaisse dans des équivalences du type « la proposition la neige est blanche est vraie si et seulement si la neige est blanche »³. En cela, la conception minimaliste s'oppose à la conception dite « correspondantiste », selon laquelle la vérité est une affaire de correspondance avec la réalité.

En résumé, le descriptivisme et le réalisme sont des thèses complètement indépendantes.

6. L'ÉPISTÉMOLOGIE DES VALEURS

En épistémologie des valeurs, l'alternative principale est la suivante : soit on affirme avec le cognitivisme qu'il y a connaissance axiologique, soit on embrasse le non-cognitivisme et on adopte une attitude sceptique à l'égard de la connaissance des valeurs⁴. Du moment que savoir quelque chose se distingue de la justification que peut posséder une croyance, le scepticisme à l'égard de la connaissance peut aussi

1. Cf. Mackie, 1977.

2. Cf. Horwich, 1993.

3. Cf. Horwich, 1990 ; Engel, 1998, et Ogien, 1999 *b*, p. 174.

4. Le terme « cognitivisme » est souvent utilisé pour désigner la thèse selon laquelle les jugements de valeurs admettent des valeurs de vérité.

s'étendre à la justification. Toutefois, il est possible d'affirmer que les croyances axiologiques sont susceptibles d'être justifiées alors même qu'il est impossible de savoir qu'une chose ou l'autre possède une certaine valeur.

En général, le réalisme s'accompagne de cognitivisme, tandis que le non-cognitivisme est couplé au non-réalisme. Cela suggère que le non-cognitivisme est incompatible avec le réalisme, voire que le cognitivisme implique le réalisme. Pourtant, il est tout à fait possible d'adopter le non-cognitivisme tout en prônant le réalisme. On ne peut exclure que nous soyons des êtres trop limités pour saisir les valeurs. Il semble par contre naturel de penser que si la connaissance est possible dans un domaine, les entités de ce domaine font partie de la réalité. Inversement, si un type d'entités n'existe pas, toute connaissance au sujet de ces entités paraît exclue. On peut objecter à cela que certaines conceptions non réalistes sont compatibles avec le cognitivisme. Si l'on affirme que les valeurs sont des dispositions, on pourra vraisemblablement dire qu'il est possible de savoir qu'une chose ou l'autre possède une certaine valeur – cette connaissance ne portera évidemment pas sur l'attribution de propriétés axiologiques monadiques, mais sur leurs substituts. Selon certains, comme Simon Blackburn, même l'éliminativisme au sujet des valeurs est compatible avec une forme de cognitivisme. Il suffit pour cela d'adopter une conception suffisamment minimaliste de la connaissance¹. Selon Austin, par exemple, dire que l'on sait que *p* équivaut à donner une sorte de garantie personnelle². De telles possibilités sont intrigantes. Quoi qu'il en soit, il reste vrai que l'éliminativisme exclut la connaissance au sens classique du terme. Notons que cela n'est pas vrai pour l'affirmation selon laquelle la justification des croyances axiologiques est possible. Du moment que la justification n'implique pas la vérité, on peut aisément imaginer un monde dans lequel nos croyances axiologiques seraient fausses tout en étant justifiées.

Comme nous venons de le voir, le non-cognitivisme n'implique pas le non-réalisme. Toutefois, un argument fameux, dû à John

1. Cf. Blackburn, 1993, p. 6 ; Horwich, 1993.

2. Cf. Austin, 1961.

Mackie, vise à réfuter le réalisme moral – et Mackie n'aurait pas hésité à étendre l'argument au cas de toutes les sortes de valeurs – en partant de la prémisse qu'il n'y a pas de connaissance en matière de valeurs¹. Selon Mackie, si les choses étaient telles que l'imagine le réaliste moral, nous ne pourrions pas connaître les valeurs morales :

[...] si nous avions conscience [des valeurs], cela devrait être du fait d'une faculté spéciale de perception ou d'intuition morale, faculté entièrement différente de nos manières ordinaires de connaître toutes les autres choses².

Or, selon Mackie, et il faut lui donner raison sur ce point, il serait problématique de purement et simplement postuler une faculté de perception ou d'intuition morale pour expliquer comment il est possible d'avoir conscience des valeurs morales. Le même raisonnement s'applique pour d'autres types de valeurs, telles que les valeurs esthétiques. De manière générale, il serait insatisfaisant de postuler une faculté de perception ou d'intuition pour rendre compte de notre accès épistémologique aux valeurs, qu'elles soient esthétiques ou autres. Si, en plus de ce qui est traditionnellement considéré comme notre batterie cognitive – les cinq sens, la mémoire, le sens interne et la raison, sans compter le témoignage d'autrui – un réaliste au sujet des valeurs se voit obligé d'affirmer qu'il y a en outre une faculté spéciale nous permettant de percevoir les valeurs, il est légitime de le suspecter de fraude intellectuelle. En effet, il n'est pas clair que nous ayons des raisons de conclure qu'une telle faculté existe. En tous cas, nous ne possédons pas d'organe spécial – peut-être un lobe rose et charnu, comme le dit David Brink³ – pour percevoir les valeurs.

Le scepticisme à l'égard de la connaissance est compatible avec le réalisme. Toutefois, Mackie peut faire valoir que la meilleure explication de l'absence d'un accès cognitif à un type d'entités est qu'il n'y a pas d'entités de ce type. Celui qui nie cela doit à tout le moins offrir de

bonnes raisons pour penser que les valeurs nous seraient à jamais inaccessibles du point de vue cognitif.

Faut-il conclure qu'il ne peut y avoir de connaissance en matière de valeurs et donc que l'existence de telles entités est douteuse ? Faut-il adopter une des formes de non-réalisme au sujet des valeurs ? Avant de tirer de telles conclusions, il est nécessaire d'examiner les nombreuses réponses qui peuvent être faites à l'argument de Mackie. Cet argument présuppose en fait une conception fondationnaliste de la justification. Ainsi, il est possible de remettre en question ce présupposé et d'embrasser une approche cohérentisme. Il est aussi concevable d'accepter le présupposé fondationnaliste tout en affirmant que l'une ou l'autre des conceptions fondationnalistes s'applique au cas des croyances axiologiques. Une possibilité intéressante consiste à maintenir que nous avons des expériences des propriétés axiologiques, ces expériences nous permettant dans certaines conditions d'obtenir des croyances justifiées au sujet des valeurs. C'est là l'approche que je préconise.

CONCLUSION

Selon la définition proposée, le réalisme affirme l'existence de propriétés axiologiques monadiques. Cette thèse se distingue de l'éliminativisme et des différentes formes de réductionnisme éliminativiste. Dans la mesure où elles ne postulent pas l'existence de propriétés axiologiques monadiques, les différentes conceptions dispositionnalistes s'opposent elles aussi au réalisme. En effet, ces conceptions sont non seulement relativistes, mais elles doivent nier que c'est parce qu'une chose possède telle ou telle valeur qu'elle est disposée à susciter ou à rendre appropriée la réaction correspondante.

Nous avons vu que le réalisme est compatible avec de nombreuses thèses concernant la relation entre les concepts ou les propriétés axiologiques et les propriétés naturelles. Il peut être notamment question d'identité ou de constitution, que ce soit au niveau des types ou des particuliers, ou encore de relation de survenance. En outre, même si le

1. Cf. Mackie, 1977, p. 38-39. Et cf. aussi Nowell-Smith, 1957, p. 39-42 ; K. Baier, 1958, p. 22 sq. ; Brandt, 1959, p. 189-201 ; M. Smith, 1994, p. 25. Pour une reconstruction de cet argument, cf. Tappolet, 1999.

2. Mackie, 1977, p. 38, et 1985, p. 75 pour les valeurs esthétiques.

3. Brink, 1989, p. 110.

réalisme est en général assorti de descriptivisme, il ne le présuppose pas. D'autre part, bien que le réalisme et le cognitivisme aillent souvent de pair, le réalisme est compatible avec le non-cognitivisme et le cognitivisme ne semble pas impliquer le réalisme.

Dans ce qui suit, je vais simplement présupposer le réalisme axiologique. C'est évidemment une thèse qui me semble plausible. Il est vrai que certaines valeurs, comme le bénéfique et l'utile, sont sans doute relationnelles. C'est relativement au bien d'un être ou d'une sorte d'être qu'une chose est bénéfique. Toutefois, de nombreux concepts axiologiques semblent correspondre à des propriétés monadiques. On peut penser aux concepts de courage, de générosité et de beauté, par exemple. Et la même chose me paraît être vraie de l'amusant, du plaisant ou encore de l'admirable. Mis à part les cas évidents de propriétés relationnelles, j'adopterai la thèse selon laquelle les valeurs sont des propriétés monadiques.

En bref, les raisons principales pour adopter le réalisme axiologique tel que je l'ai défini sont les suivantes. Il s'agit de la conception naturellement suggérée par la grammaire des termes axiologiques. Ces derniers se comportent en effet exactement comme des prédicats monadiques¹. Ainsi, la structure logique de « Sophie est courageuse » et celle de « ceci est carré » semble exactement la même. De plus, les énoncés axiologiques expriment apparemment des propositions qui peuvent être évaluées en termes de vérité ou de fausseté. Étant donné qu'il existe des inférences mixtes, comportant des prémisses axiologiques et non axiologiques, il faut par ailleurs admettre que la vérité des énoncés axiologiques est du même type que celle de tout autre énoncé². Les énoncés portant sur les valeurs peuvent emprunter différents modes ; ils admettent notamment le mode impératif (« Sophie, soit courageuse ! »), et le mode interrogatif (« Sophie est-elle courageuse ? »). Ils peuvent aussi figurer dans des relatives utilisées pour attribuer des attitudes propositionnelles, telles que la croyance ou la connaissance. Un énoncé comme « Sophie est courageuse » peut apparaître dans la portée

1. Cf. Blackburn, 1984, p. 170-171 ; Wright, 1988 a, p. 30-31 ; Brink, 1989, p. 25-26.

2. Cf. Tappolet, 1997.

d'opérateurs logiques tels que la négation et il peut jouer le rôle d'antécédent dans une conditionnelle, comme dans « si Sophie était courageuse, elle n'agirait pas ainsi ». Ainsi que Peter Geach l'a souligné, ce point est particulièrement problématique pour le non-descriptivisme¹. La validité d'une inférence dépend en effet de ce que la signification des termes reste constante. Or, pour le non-descriptivisme, c'est seulement un énoncé asserté qui exprime une attitude émotionnelle ou qui consiste en une prescription ; s'il n'est pas asserté, un énoncé ne peut jouer le rôle que lui attribue l'émotivisme ou le prescriptivisme².

Une seconde raison pour embrasser le réalisme axiologique se fonde sur une observation phénoménologique. Notre expérience des valeurs se présente comme celle d'une confrontation avec quelque chose d'extérieur à nous, qui existe indépendamment de nous et de nos conventions. Quand nous admirons une action généreuse, nous avons l'impression d'être confronté à sa générosité ; il ne nous semble pas que cette générosité soit le fruit de nos réactions ou de nos conventions. Le même genre de considérations s'applique aux valeurs esthétiques. La beauté d'une toile est perçue comme se trouvant dans l'œuvre d'art et non pas comme projetée sur elle ou encore comme relative à notre sentiment esthétique ou à nos conventions sociales³.

Une troisième raison, et non des moindres, militant en faveur du réalisme axiologique est que l'objectivité des valeurs se trouve largement présupposée par notre pratique. Nos discussions et nos désaccords supposent en effet que les questions de valeurs aient des réponses correctes, dont la vérité dépend de faits moraux indépendants de nos sentiments et de nos conventions. D'ailleurs, quand nous affirmons qu'une

1. Cf. Geach, 1960 et 1965.

2. Certains, comme Dummett, 1981 (chap. 10), Blackburn (1984, p. 189 sq. ; 1998, p. 68 sq.), Gibbard (1990, p. 92 sq.), et Stoljar (1993) ont tenté de répondre à l'objection de Geach. Ces réponses ne sont pas dénuées de problèmes. Comme Wedgwood (1997) l'affirme, il n'est pas clair qu'il soit possible de rendre compte de manière adéquate de la grammaire des énoncés axiologiques sans défendre une conception descriptiviste. Il y a des raisons de penser que les solutions de Dummett et de Blackburn ne rendent pas compte de la grammaire (cf. Hurley, 1989, p. 177-180), tandis que celle de Gibbard et celle de Stoljar ne sont pas vraiment non descriptivistes.

3. Cf. McDowell, 1985, p. 110, et 1983, p. 1.

personne est généreuse, nous n'avons ni l'intention d'exprimer un sentiment, ni celle d'appliquer simplement les conventions de notre société¹.

Le réalisme axiologique est la façon la plus radicale, mais aussi la plus simple, de rendre compte de la grammaire des termes axiologiques, de la phénoménologie des valeurs et de l'objectivité que présuppose notre pratique. Il est clair, je pense, que la charge de la preuve incombe à ceux qui remettent le réalisme axiologique en question². Par conséquent, la question épistémologique qui nous occupera sera celle de savoir si la connaissance axiologique est possible, à supposer qu'il existe des propriétés axiologiques monadiques. Dans la mesure où développer une épistémologie des valeurs équivaudra à répondre à l'objection de Mackie, la position du réalisme axiologique s'en trouvera donc renforcée.

1. Cf. Mackie, 1977, chap. 1 ; Brink, 1989, p. 24 ; M. Smith, 1994, p. 5-6.

2. Cf. Brink, 1989, p. 36.

CHAPITRE 3

L'approche cohérentiste

INTRODUCTION

Supposons que le réalisme au sujet des valeurs soit la bonne ontologie. Qu'en serait-il dès lors de la connaissance des valeurs ? Serait-il possible de savoir qu'une action est odieuse ou encore qu'un tableau est beau, à supposer qu'il s'agisse de propriétés monadiques ?

Il se peut que d'une manière générale, la certitude que la connaissance est possible ait pour effet que tout argument sceptique équivaut à une réduction à l'absurde de ses propres prémisses¹. Toutefois, cette remarque ne semble guère s'appliquer au cas des valeurs. Nous avons bien des certitudes en matière de valeurs. Néanmoins, pour montrer qu'il est possible de savoir qu'une chose ou l'autre possède une certaine valeur, force est de montrer qu'il ne s'agit pas simplement d'idées fixes. Quelle que soit sa faiblesse en ce qui concerne la connaissance en général, le scepticisme à l'égard de la connaissance des valeurs est une possibilité qui n'est pas aussi aisément réfutable.

Plutôt que de considérer directement la question de la connaissance axiologique, je traiterai d'abord de la justification épistémique des croyances axiologiques². En effet, comme il est communément admis,

1. Cf. Pollock, 1986 a, p. 6, pour cette thèse. Dans le cas moral, cf. Bambrough, 1979, p. 15.

2. Il est parfois aussi question de *judgements*. Le terme « croyance » ne renvoie pas ici à une disposition, mais bien à un état mental. Cf. Armstrong, 1973, et O'Connor et Carr, 1982, p. 57-59.

la justification épistémique, par opposition à la justification instrumentale ou morale, est nécessaire à la connaissance¹. Pour savoir que *p*, il est nécessaire d'avoir la croyance justifiée que *p*². C'est seulement après avoir déterminé les conditions de justification épistémique des croyances axiologiques qu'il sera possible de montrer comment nous pouvons *savoir* qu'une chose ou l'autre possède une certaine valeur. (Pour simplifier, je parlerai en général simplement de justification, le qualificatif « épistémique » étant sous-entendu.)

La question, donc, est de savoir comment les croyances axiologiques pourraient être justifiées. Pour la plupart, les réponses à cette question se divisent en deux grandes familles. On trouve d'une part les *conceptions fondationnalistes*, comme notamment l'intuitionnisme moral, et d'autre part les *conceptions cohérentistes*³. Selon les premières, nos croyances forment un édifice dont les bases seraient constituées par certaines croyances fondamentales du point de vue de la justification. Étant donné un nombre de croyances fondamentales suffisant, l'édifice de la justification aurait la forme d'une pyramide. L'image utilisée pour illustrer le cohérentisme, par contre, est celle d'un radeau voguant librement sur les flots⁴. La justification serait simplement une affaire de cohérence des éléments impliqués.

Si les conceptions fondationnalistes, et particulièrement l'intuitionnisme moral, ont eu d'innombrables avocats au cours de l'histoire, le cohérentisme moral ainsi que le cohérentisme au sujet des croyances axiologiques l'emportent de nos jours. À la suite de John Rawls, la plupart de ceux qui jugent possible la justification des jugements moraux et axiologiques optent pour une forme ou l'autre du cohérentisme⁵. Il

1. Pour la différence entre justification épistémique et d'autres types de justifications, cf. Bonjour, 1978, p. 101, et Sosa, 1980, p. 145.

2. Cf. Lehrer, 1990, p. 12. Pour des objections, cf. Radford, 1966, p. 2-3 ; Hamlyn, 1970, p. 81-82 et Alston, 1989, p. 178-179.

3. Comme Susan Haack l'a montré, il existe une position intermédiaire, le fondhérentisme (Haack, 1993).

4. Cette métaphore remonte à Neurath, 1932. Cf. aussi Sosa, 1980, et Audi, 1993 a, p. 7, n. 4.

5. Cf. Rawls, 1951, 1974-1975, et surtout 1971, p. 47-48, notamment. Ce dernier s'inspire de Quine (1960, chap. 1 et 1969, Essay 4) et de Goodman (1973). Notons que la théorie de Rawls fait aussi entrer en jeu des éléments contractualistes. Pour le cohérentisme moral ou axiolo-

existe une multitude de versions du cohérentisme. Plutôt que de les étudier toutes, je discuterai principalement la variante la plus courante en philosophie morale, formulée initialement par Rawls et par Norman Daniels. Nous verrons au cours de ce chapitre que, comme en témoigne le nombre grandissant de dissidents, cette approche n'est pas dénuée de difficultés¹.

Même si le cohérentisme reste la conception la plus répandue parmi ceux qui renient le scepticisme moral, l'approche fondationnaliste n'est pas sans avoir des avocats contemporains. En fait, de nouvelles versions du fondationnalisme ont récemment vu le jour. Aussi l'intuitionnisme moral, longtemps méprisé, est-il redevenu une option considérée avec sérieux. Le prochain chapitre sera consacré aux conceptions fondationnalistes les plus importantes.

Notons aussi l'émergence d'une conception cherchant à se démarquer à la fois du fondationnalisme et du cohérentisme. Il s'agit d'une conception d'inspiration wittgensteinienne que l'on nomme « contextualisme », selon laquelle la justification des croyances peut se faire à partir de croyances qui ne sont pas, dans le contexte donné, en besoin de justification². C'est une conception minoritaire en épistémologie, mais il se trouve tout de même des philosophes pour défendre une conception contextualiste des croyances morales³. Cette conception sera brièvement discutée plus bas (cf. p. 93).

1. LE COHÉRENTISME MORAL ET LA MÉTHODE DE L'ÉQUILIBRE RÉFLÉCHI

Contrairement au fondationnalisme, le cohérentisme nie que l'édifice de la justification doive se baser sur des fondations. La justifica-

gique, cf. Hall, 1961 ; Dworkin, 1973 ; Daniels, 1979 et 1980 ; White, 1981 ; A. H. Goldman, 1988 b ; Nielsen, 1982, 1985, 1988 ; Hurley, 1989 ; Holmgren, 1989 ; Brink, 1989 ; Tersman, 1993 ; M. Smith, 1994 ; Jackson et Pettit, 1995, et Sayre-McCord, 1996.

1. Cf. Hare, 1973 et 1978 ; Lyons, 1975 ; Brandt, 1979 ; Raz, 1982 ; Sayre-McCord, 1985, et plus récemment N. M. Lemos, 1994, et DePaul, 1993.

2. Cf. Wittgenstein, 1969 ; Annis, 1978 ; M. Williams, 1991.

3. Cf. Wellman, 1971 ; Larmore, 1993, p. 66, et aussi chap. 3, et Timmons, 1993, 1996 et 1999, chap. 5.

tion ne dépendrait pas d'improbables croyances fondamentales, mais plutôt de la manière dont les différents éléments s'étayent les uns les autres¹. Les relations qu'une croyance entretient avec les autres croyances lui confèreraient de la justification. Ainsi, la justification de la croyance d'une personne dépendrait des autres croyances de cette personne.

Dans le domaine axiologique, le cohérentisme équivaut à la thèse affirmant que les croyances axiologiques sont justifiées dans la mesure où elles appartiennent à un ensemble cohérent de croyances. En se tenant à la version du cohérentisme moral la plus répandue, un tel ensemble de croyances est affirmé avoir atteint un *équilibre réfléchi*, selon l'expression de Rawls². Ainsi, pour obtenir des croyances morales justifiées, une personne doit instaurer de la cohérence au sein de ses croyances. Il faut, en d'autres termes, suivre la méthode de l'équilibre réfléchi.

Selon la conception de la cohérence, on obtiendra des résultats assez différents³. Les avocats du cohérentisme s'accordent pour affirmer qu'un ensemble cohérent ne comprend pas d'inconsistance logique, de sorte que les croyances contradictoires sont prohibées. En général, il est aussi exigé que les croyances (ou plus exactement leurs contenus) entretiennent des relations d'inférence, que ces dernières soient déductives, inductives ou encore abductives⁴. S'il s'agit d'une inférence déductive, le contenu de la croyance justifiée peut être déduit à partir du contenu de certaines autres croyances, ces dernières fonctionnant comme prémisses. Dans le second cas, c'est par induction que l'on arrive au contenu de la croyance justifiée ; si l'on croit que dans un nombre suffisant de cas, un F est aussi un G, on peut conclure que tout F est un G. Dans le cas de l'inférence abductive, aussi dite « infé-

1. Certains font remonter le cohérentisme à Platon (*Rép.* 511 b, 53 e-533 e). Les principaux avocats du cohérentisme sont des idéalistes tels que Bradley (1914), Bosanquet (1920) et Blanshard (1939). Toutefois, les positivistes Neurath (1932) et Hempel (1934-1935) défendent eux aussi le cohérentisme. Parmi les contemporains, on peut citer Harman (1973), Lehrer (1970, 1974, 1977, 1986, 1990), Bonjour (1976 et 1985) et Davidson (1983).

2. Rawls, 1971, p. 47-48, 71-77, 153, 472.

3. Cf. Bonjour, 1976, p. 122-123 ; Pollock, 1986 a, chap. 3.

4. Pour l'abduction, cf. Harman, 1965. Cette notion remonte à Peirce (1877).

rence à la meilleure explication », une croyance est justifiée pour autant que l'état de choses sur lequel elle porte fournit la meilleure explication de l'objet d'une autre croyance justifiée. Plus simplement, on peut exiger que les croyances s'expliquent mutuellement. Quoi qu'il en soit, un ensemble cohérent se caractériserait par la présence d'un grand nombre de relations inférentielles entre les différentes croyances. Chacune des croyances devrait sa justification aux relations d'inférence qui la lient aux autres croyances.

L'ensemble de croyances envisagé doit évidemment être suffisamment grand. Il s'agira soit de toutes les croyances d'un sujet particulier, soit d'un nombre suffisant, mais pas forcément déterminé, de ses croyances. Il incombe au cohérentiste de préciser l'ampleur de l'ensemble dont la cohérence est nécessaire et suffisante à la justification.

Comme Norman Daniels l'a souligné dans le cas moral, la méthode de l'équilibre réfléchi admet deux versions principales : la version dite « étroite » et la version dite « large »¹. Selon la première, il s'agit d'obtenir de la cohérence entre ce que l'on peut nommer les « croyances morales pondérées », d'une part, et les principes moraux formant une théorie morale, d'autre part. Les croyances morales pondérées ne sont rien d'autre que certaines de nos croyances morales spontanées ou intuitives. Ce sont, parmi les croyances intuitives, celles qui semblent les plus fiables, ce qui revient à dire que ce sont celles qui satisfont les principes épistémiques de la personne en question². Ces croyances peuvent soit porter sur des cas particuliers, comme la croyance qu'un acte particulier est requis, soit être plus générales, comme la croyance qu'il ne faut pas mentir ou encore celle qu'il faut promouvoir le bonheur.

Une fois établi quelles sont ses croyances morales pondérées, la personne tentera d'élaborer une théorie morale permettant de les expliquer. Elle devra ensuite ajuster cette théorie et ses croyances morales pondérées. Ainsi, la personne qui adopte la méthode en question devra

1. Cf. Daniels, 1979, et aussi Rawls, 1971, p. 71-75, où la distinction est implicite, et aussi Rawls, 1974-1975, p. 8.

2. Selon certains, ce point a pour conséquence que la méthode en question est en fait fondationnaliste (cf. Ebertz, 1993). Pour des réponses à cette objection, cf. Daniels, 1979, Brink, 1989, et surtout DePaul, 1993, p. 17-18.

éliminer les incohérences entre ses différentes croyances pondérées et les principes de sa théorie. Pour ce faire, elle devra être prête à réviser certaines de ses croyances morales pondérées ou certains des principes de sa théorie morale. Ni les premières ni les seconds ne sont immunisés contre de telles révisions. Plutôt que d'abandonner une croyance morale pondérée à laquelle elle accorde une grande confiance, une personne pourra très bien choisir de modifier le principe moral en conflit avec cette croyance. Seront maintenues les croyances et les principes qui semblent les plus plausibles à celui qui adopte cette méthode. Ainsi, non seulement la cohérence, mais aussi l'apparence de plausibilité de chacune des croyances se trouvera augmentée¹. Ce dernier obtiendra ainsi un ensemble de croyances dans lequel ses croyances morales pondérées, qu'elles soient particulières ou générales, et les principes moraux de sa théorie formeront un tout cohérent.

Transposé au cas des croyances axiologiques, le cohérentisme étroit affirme que la justification des croyances axiologiques dépend de la cohérence entre les croyances axiologiques pondérées et les principes d'une théorie des valeurs. La méthode de l'équilibre réfléchi demande que soit établie de la cohérence entre les croyances axiologiques pondérées et les principes théoriques permettant d'expliquer ces croyances pondérées. Il s'agira d'ajuster cette théorie et les croyances pondérées pour en faire l'ensemble le plus cohérent possible, au sein duquel les croyances s'étaient mutuellement.

En général, la méthode de l'équilibre réfléchi large emporte l'adhésion². Pour obtenir un équilibre réfléchi large, il est nécessaire de tenir compte en plus de différentes théories non morales ou non axiologiques, comme certaines théories de la personne ou encore du choix rationnel. Ces théories sont supposées faire pencher la balance en faveur de certaines des différentes théories morales ou axiologiques.

1. Une difficulté découle du fait que la maximisation de la cohérence et la maximisation de la plausibilité ne vont pas nécessairement de pair. En effet, la plausibilité d'une croyance n'est pas uniquement fonction des relations d'inférence qu'elle entretient avec d'autres croyances. Je ne développerai pas ce point, que je dois à Philip Pettit.

2. Cf. Daniels, 1979 et 1980. Cf. pourtant Holmgren, 1989 pour la thèse qu'il n'y a pas de raison de préférer l'équilibre large.

Toutefois, il serait erroné de penser que les principes de ces théories ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'être modifiés. L'équilibre réfléchi large est obtenu après un ajustement mutuel des croyances axiologiques pondérées, des principes axiologiques et des théories non axiologiques pertinentes.

En résumé, le cohérentisme axiologique peut prendre l'une des deux formes suivantes :

(C₁) Une croyance axiologique de S est justifiée si les croyances axiologiques pondérées de S et les principes de la théorie axiologique de S forment un ensemble cohérent

et

(C₂) Une croyance axiologique de S est justifiée si les croyances axiologiques pondérées de S, les principes de la théorie axiologique de S et les théories non axiologiques pertinentes forment un ensemble cohérent

(où S est une personne particulière).

Une des motivations principales pour embrasser le cohérentisme vient de l'échec présumé des conceptions fondationnalistes de la justification des croyances axiologiques. Le cohérentisme moral ou axiologique s'assortit en fait souvent de réserves à l'égard de toute épistémologie fondationnaliste¹. Toutefois, comme je tenterai de le montrer, certaines versions du fondationnalisme ont plus de plausibilité que les cohérentistes veulent bien l'admettre. Indépendamment de la question de la plausibilité du fondationnalisme, un certain nombre de considérations pèsent en faveur d'une approche cohérentiste.

1. Cf. Brink, 1989, chap. 5. Il faut noter qu'il est logiquement possible d'adopter une conception cohérentiste dans un domaine tout en adoptant une conception fondationnaliste ou fiabiliste dans un autre domaine. A. H. Goldman (1988 a et 1988 b) incorpore des éléments fondationnalistes dans sa théorie de la connaissance empirique, mais défend une conception cohérentiste de la connaissance morale.

2. LA PRATIQUE RÉFLEXIVE

La plausibilité de la conception cohérentiste est due principalement au fait que la méthode de l'équilibre réfléchi correspond, dans une large mesure, à notre pratique réflexive quotidienne¹. D'une manière générale, nous cherchons à établir de la cohérence au sein de nos croyances morales ou axiologiques.

Considérons la croyance que toute action promouvant la satisfaction des préférences est moralement bonne. Celui qui cherche à savoir si cette croyance est justifiée devra déterminer comment elle s'intègre à l'ensemble de ses croyances. Il s'agira notamment d'établir si cette croyance est compatible avec ses croyances pondérées. Contre le principe selon lequel une action est moralement bonne dans la mesure où elle promeut la satisfaction des préférences, on peut objecter que certaines actions conformes à ce principe, comme celle qui consiste à sacrifier un innocent pour éviter une émeute, paraissent condamnables². S'il se trouve que l'on croit effectivement que le sacrifice d'un innocent dans le but de maximiser la satisfaction n'est pas acceptable, et qu'en plus, cette croyance est jugée fiable, de sorte qu'il s'agira d'une croyance pondérée, il faudra apparemment rejeter le principe selon lequel une action moralement bonne doit promouvoir la satisfaction des préférences. C'est plutôt la croyance que la promotion de la satisfaction des préférences n'est pas la seule chose importante du point de vue moral qui semblera justifiée. Ainsi, la réflexion au sujet des relations entre les différentes croyances que l'on nourrit permet apparemment de déterminer si une croyance particulière est justifiée ou non³.

L'approche cohérentiste semble donc jouir d'une plausibilité considérable. Il serait néanmoins faux de penser que notre pratique réflexive

1. Cf. M. Smith, 1994, p. 40-41.

2. Cf. Smart, 1973, p. 67-72.

3. Étant donné la difficulté à trouver des principes en esthétique, ce modèle ne semble pas très prometteur dans le cas des croyances esthétiques. Cf. Savile, 1982, p. 153-154 au sujet des principes esthétiques.

est uniquement compatible avec une approche cohérentiste. En tant que telle, la méthode de l'équilibre réfléchi peut aisément être adoptée par le fondationnalisme. Rien ne s'oppose, en effet, à ce que l'on accorde un statut épistémique privilégié à certaines des croyances impliquées, comme les croyances pondérées. Dès lors, ces croyances pourraient former le fondement de l'édifice de la justification. Comme les croyances pondérées sont susceptibles d'être abandonnées, il s'agirait évidemment d'un fondement faillible. Toutefois, le fondationnalisme peut aisément s'en contenter ; comme nous le verrons, le fondationnalisme admet des versions faillibilistes. On pourrait aussi dire que certaines des croyances obtenues à l'aide de la méthode de l'équilibre réfléchi – les croyances les plus générales, par exemple – sont fondamentales du point de vue de la justification. Une fois déterminé quelles sont ces croyances, ce serait elles qui confèreraient la justification aux autres croyances. À ce titre, il est instructif de noter que certains fondationnalistes contemporains – on peut penser à Robert Audi, mais aussi à Michael DePaul – font une large place à la méthode de l'équilibre réfléchi¹.

3. L'ARGUMENT PROPOSITIONALISTE

Une thèse parfois avancée à l'appui du cohérentisme, dite « la thèse propositionaliste », est que seule une croyance est en mesure de conférer de la justification². À partir de là, on peut apparemment montrer que la justification d'une croyance dépend nécessairement de sa relation à d'autres croyances. Le cohérentisme serait l'unique conception acceptable. Cet argument peut être formulé de la manière suivante :

- 1 / une croyance justifiée est nécessairement basée sur quelque chose qui la justifie ;
- 2 / seule une croyance peut justifier une croyance ;

1. Cf. DePaul, 1993 ; Audi, 1993 *b* et 1996, et DePaul, 1986.

2. À strictement parler, la thèse propositionaliste affirme que seuls des états ayant des contenus propositionnels peuvent conférer de la justification. Pour des raisons de simplicité, je ne considérerai que le cas des croyances. Les considérations qui suivent s'appliquent *mutatis mutandis* à la thèse plus générale.

- 3 / étant donné 1/ et 2/, une croyance justifiée est soit autojustifiée, soit justifiée par une autre croyance ;
 4 / une croyance justifiée ne peut être autojustifiée.
 5 / donc, une croyance justifiée est nécessairement justifiée par une autre croyance¹.

Cet argument est valide ; si les prémisses sont vraies, la conclusion le sera elle aussi. Il est toutefois loin d'être clair que toutes les prémisses soient vraies. Il faut, je pense, accepter la première et la quatrième prémisses. La première d'entre elles consiste en la thèse selon laquelle une croyance justifiée est nécessairement basée sur une raison épistémique, c'est-à-dire une raison de croire que le contenu de la croyance est vrai². Si la croyance qu'il pleut est justifiée, par exemple, elle devra être basée sur d'autres croyances ou peut-être simplement sur une expérience perceptuelle, comme lorsqu'on observe qu'il pleut. La quatrième prémisses exclut la possibilité du plus petit cercle de justification possible, c'est-à-dire la possibilité qu'une croyance se justifie elle-même³. Il n'est pas nécessaire de discuter ces thèses ici – j'y reviendrai plus loin (cf. p. 91 sq.). Pour l'instant, supposons qu'elles sont vraies et concentrons-nous sur la deuxième prémisses, qui exprime la thèse propositionnaliste. Cette thèse ne fait guère l'unanimité.

En effet, il est naturel de penser que dans certains cas, comme celui des croyances perceptuelles, la justification ne dépend pas nécessairement d'une relation à d'autres croyances ; elle peut être conférée par des expériences perceptuelles. Supposons que j'aie l'expérience visuelle d'une tomate mûre et que je forme la croyance que cette tomate est rouge. Il est vraisemblable d'affirmer que cette croyance n'est pas justifiée par d'autres croyances, comme la croyance que j'ai l'expérience visuelle d'un certain type. En effet, il est rare que nous ayons des croyances au sujet de nos expériences perceptuelles. De plus, la croyance qu'une chose possède une certaine couleur semble le plus

1. Cf. Lehrer, 1974, p. 187-188.

2. En anglais, cette thèse se nomme *evidentialism*. Cf. Chisholm, 1977 ; Conee and Feldman, 1985.

3. Cf. Brink, 1989, p. 116.

souvent basée directement sur une expérience visuelle. Nous n'effectuons pas d'inférence, même rapide ou inconsciente, ayant pour conclusion que la chose possède telle et telle couleur¹.

Une seconde raison pour douter de la thèse propositionnaliste vient du fait que, comme le note Ernest Sosa, la justification *morale* d'une attitude propositionnelle peut dépendre d'un état de choses possible ; une intention peut être moralement justifiée du fait des conséquences positives de l'action envisagée². Il semble donc qu'il faille admettre que la justification épistémique peut, elle aussi, dépendre d'états non propositionnels, et non pas seulement d'états propositionnels, tels que les croyances. Certes, la force de cette considération est limitée ; celui qui défend la thèse propositionnaliste répondra qu'il n'y a pas de raisons de croire que la justification morale et la justification épistémique soient en tous points analogues. Pourtant, pour être convaincant, le propositionnaliste devra motiver cette assertion. Or, les arguments en faveur de la thèse propositionnaliste sont loin d'être convaincants.

Qu'en est-il des raisons en faveur de la thèse propositionnaliste ? Un point qui peut être invoqué est que, lorsqu'on donne une raison pour une croyance, on ne peut éviter de faire appel à une autre croyance. Si j'affirme que c'est parce que je vois qu'il pleut que je crois qu'il pleut, mon interlocuteur est en droit de rétorquer qu'en fait, je suis réduite à faire appel à ma croyance que je vois qu'il pleut pour justifier ma croyance qu'il pleut. Ainsi Keith Lehrer affirme :

Quelle que soit la manière par laquelle une personne tente de justifier sa croyance, que ce soit envers lui-même ou envers autrui, il doit toujours invoquer quelque croyance. Il n'y a rien d'autre que ses croyances que l'on puisse invoquer pour justifier des croyances. Il n'y a pas moyen de sortir du cercle de ses croyances (1974, p. 187-188)³.

En dépit des apparences, cette observation ne constitue pas une bonne raison pour embrasser la thèse propositionnaliste. En effet, il faut distinguer entre l'activité qui consiste à donner des raisons pour une

1. Ces deux points sont soulignés par Pollock, 1986 a, p. 87, et p. 177, et par Alston, 1989, p. 202. Pour le deuxième point, cf. aussi Dretske, 1981, p. 91.

2. Cf. Sosa, 1980, p. 149-150.

3. Cité par Alston, 1989, p. 197.

croyance, d'une part, et la justification que peut posséder une croyance, d'autre part¹. Même si une croyance justifiée est *en principe* justifiable, il est possible d'avoir une croyance justifiée, sans pour autant justifier cette croyance, voire sans être en mesure de la justifier. Un enfant peut croire de manière justifiée qu'un ballon est rouge sans avoir les concepts nécessaires pour citer les raisons qui justifient sa croyance. Dans la plupart des cas, nous ne cherchons d'ailleurs même pas à donner de raisons pour nos croyances justifiées ; et comme l'enfant, nous ne sommes sans doute pas toujours en mesure de fournir une telle justification. Par conséquent, le fait qu'il soit impossible de sortir du cercle des croyances pour justifier une croyance est loin d'impliquer la thèse propositionnaliste.

La question qui se pose est de savoir comment un état non propositionnel peut justifier une croyance, étant donné qu'une croyance possède un contenu propositionnel. Comme le dit Wittgenstein, « Comment une proposition peut-elle résulter [follow] d'impressions sensibles ? »² La thèse propositionnaliste est largement motivée par l'idée que seuls les états propositionnels peuvent entretenir des relations d'inférence. Toutefois, cette idée, dont on ne saurait nier la plausibilité, ne suffit pas pour établir la thèse propositionnaliste. Il faut lui ajouter la thèse selon laquelle la justification est nécessairement le produit d'une relation d'inférence. C'est seulement à cette condition qu'il sera nécessaire d'exiger que seuls des états ayant un contenu propositionnel peuvent conférer de la justification. Or, cette thèse ne semble pas correcte³. Comme nous l'avons vu, il semble qu'au moins dans le cas de la perception, une croyance peut être justifiée sans que son contenu soit inféré à partir du contenu d'autres croyances.

Les raisons principales pour adopter la thèse propositionnaliste sont donc loin d'être convaincantes⁴. Rien, donc, ne nous force à accepter la conclusion de l'argument propositionnaliste. Considérons maintenant les objections majeures au cohérentisme axiologique.

1. Cf. Alston, 1989, p. 197-198, entre autres ; A. H. Goldman, 1988 a, p. 138.

2. 1953, I, § 486, cité par Kelley, 1986, p. 201.

3. Cf. Dokic, 1997.

4. Pour une discussion critique d'autres raisons en faveur du propositionnalisme, cf. Alston, 1989, Essay 8, et Kelley, 1986, p. 197-207.

4. COHÉRENCE ET RÉALISME

Une première difficulté rencontrée par la conception cohérentiste concerne sa compatibilité avec le réalisme en matière de valeur. Selon certains, le cohérentisme moral ne se combine pas avec le réalisme moral¹. Évidemment, cette objection ne sera pas considérée comme une menace sérieuse par ceux qui préconisent le non-réalisme moral ou axiologique. Comme notre projet est toutefois de trouver une épistémologie dans le cadre d'une conception réaliste des valeurs, il importe de discuter ce point. Selon Peter Singer, la cohérence entre nos croyances ne peut être considérée comme justificatrice qu'à la condition que la *vérité* des croyances axiologiques soit constituée par leur cohérence². Or, une telle conception de la vérité est difficilement compatible avec le réalisme axiologique ; s'il existe des propriétés axiologiques monadiques et donc s'il est possible qu'une chose puisse réellement posséder une telle propriété, la vérité d'une proposition portant sur de telles propriétés ne sera pas simplement une affaire de cohérence entre différentes croyances ou propositions. Au contraire, le réalisme admet en général que la vérité d'une proposition axiologique dépend de l'état de choses axiologique correspondant.

Le raisonnement concluant à l'incompatibilité entre le cohérentisme et le réalisme à partir de l'affirmation que le pouvoir justificatif de la cohérence requiert que la vérité soit une affaire de cohérence n'est toutefois pas valide. Il présuppose un principe controversé. Il s'agit du principe selon lequel la justification d'une croyance doit garantir la vérité de cette croyance³. En d'autres termes, seul celui qui adopte une conception *infaillibiliste* de la justification sera convaincu par ce raisonnement. Or, comme la plupart l'accorderont, une telle conception

1. Cf. Singer, 1974, p. 493-494, 500, 508. Cf. aussi Dworkin, 1973 ; Hare, 1973 et 1981, p. 12, 40, 75-76 ; Lyons, 1975, p. 147 ; Brandt, 1979, p. 16-23 ; Timmons, 1990.

2. Cf. Singer, 1974, p. 493-494.

3. Cf. Brink, 1989, p. 126.

manque de plausibilité¹. Il paraît parfaitement possible d'avoir une croyance justifiée, mais fautive. Ainsi, on peut avoir d'excellentes raisons de croire qu'il pleut, tout en se trompant. Il est vrai que c'est uniquement si la vérité est une affaire de cohérence que cette dernière peut garantir la vérité. Toutefois, si l'on récuse la conception infaillibiliste, il n'y a pas de raison d'affirmer que le cohérentisme en matière de justification nécessite l'adoption d'une conception cohérentiste de la vérité. Le cohérentisme est donc parfaitement compatible avec une position réaliste en matière de valeurs.

5. LA SUFFISANCE DE LA COHÉRENCE ?

En faveur du cohérentisme axiologique, on peut noter qu'une fois obtenu un équilibre réfléchi – à supposer que cela soit possible pour les êtres imparfaits que nous sommes – les différentes croyances en équilibre s'étayeront les unes les autres. Chacune des croyances sera basée sur d'autres croyances qui seront autant de raisons lui conférant apparemment de la justification. Ainsi, chacune des croyances paraîtra justifiée au plus haut point, de sorte que la confiance accordée à chacune d'elles en sera d'autant plus grande. La question se pose toutefois de savoir si les apparences ne sont pas, en l'occurrence, trompeuses. Il n'est guère surprenant que les opposants au cohérentisme s'accordent pour dire que les croyances en question sont loin d'être justifiées.

Une objection classique au cohérentisme affirme qu'il est parfaitement possible qu'un ensemble cohérent de croyances soit composé de croyances fausses ou fausses pour la plupart². Comme un cohérentiste le soulignera, cette possibilité ne pose pas de réelle difficulté à celui qui adopte une conception faillibiliste de la justification. Rappelons que

selon cette dernière, la justification n'implique pas la vérité, de sorte qu'une croyance justifiée peut se révéler fautive. Le cohérentiste pourra aussi répondre que les croyances, même fausses, d'un ensemble cohérent sont tout de même justifiées. Si l'on suppose que la cohérence requiert la présence de nombreuses relations d'inférence entre les différentes croyances, il sera vrai que pour chaque croyance, il y aura apparemment une ou plusieurs raisons de penser qu'elle est correcte. La question est de savoir si, de ce fait, ces croyances sont vraiment justifiées. Comme nous le verrons, certaines considérations suggèrent que toute justification est impossible dans un cadre cohérentiste (cf. p. 91 sq.).

Une objection proche de la précédente consiste à dire que la méthode de l'équilibre réfléchi manque de *fiabilité*. Il n'y aurait aucune garantie que les croyances résultant du processus de réflexion soient vraies ou du moins, vraies pour la plupart. Il s'ensuivrait que la cohérence d'un ensemble de croyances ne suffirait pas à la justification des croyances lui appartenant.

Cette objection est prise très au sérieux par certains avocats du cohérentisme moral¹. Il peut sembler que le problème vient du fait que les croyances initiales, sur lesquelles le processus de réflexion s'appuie, ne sont pas vraies pour la plupart. Si les croyances initiales étaient fiables, la méthode de l'équilibre réfléchi le serait sans doute aussi. C'est pour cette raison que Norman Daniels insiste sur le fait que les croyances pondérées font l'objet d'un tri : seules les croyances supposées fiables – celles formées, alors qu'on est calme et informé, peut-être – peuvent servir de matériau de base au processus de réflexion. Par contre, les croyances susceptibles d'être le produit de préjugés ou celles déterminées simplement par la position sociale ou par les intérêts de la personne en question ne devront pas être retenues².

Le problème est que même les croyances considérées fiables peuvent se révéler fausses. La menace du manque de fiabilité n'est guère écartée. Il est d'ailleurs inutile d'affirmer qu'une fois l'équilibre réfléchi

1. Cf. Alston, 1989, p. 190 ; Brink, 1989, p. 126 ; Audi, 1996.

2. Cf. Haack, 1993, p. 26-27 ; Plantinga, 1993 a, p. 81-82, et Russell, 1912, chap. 12 pour une objection proche contre la théorie cohérentiste de la vérité. Pour le cohérentisme moral, cf. Lyons, 1975, p. 146 ; Brandt, 1979, p. 18-20, et DePaul, 1993, chap. 1, pour qui l'objection n'est finalement pas convaincante.

1. Cf. Daniels, 1979 ; Brink, 1989. Cf. aussi la discussion de DePaul (1993, chap. 1), qui soutient que la méthode de l'équilibre réfléchi n'est pas fiable, mais que ce n'est pas le réel défaut de cette méthode.

2. Daniels, 1979, p. 258.

établi, une personne aura de bonnes raisons de penser que les croyances initiales étaient fiables¹. Même si cela était vrai, il se pourrait que les croyances initiales soient fausses pour la plupart, de sorte que la majorité des croyances en équilibre réfléchi pourraient bien se révéler fausses elles aussi.

Il me semble que la meilleure réponse au reproche de manque de fiabilité consiste simplement à admettre que la méthode de l'équilibre réfléchi n'est pas fiable. Le cohérentiste n'a pas plus de raisons d'épouser la conception infailibiliste de la justification qu'il en a d'adopter la thèse *fiabiliste* selon laquelle seule une méthode fiable pourrait produire des croyances justifiées. Après tout, le cohérentisme et le fiabilisme ont toujours été des doctrines opposées. Un opposant au cohérentisme doit montrer non seulement que la méthode de l'équilibre réfléchi manque de fiabilité, mais aussi que la fiabilité est nécessaire à la justification. Or, cela est loin d'être clair (cf. p. 103 sq.).

Le cohérentisme ne doit donc pas se laisser impressionner par ceux qui soutiennent qu'il est possible d'avoir un ensemble cohérent de croyances fausses ou du moins fausses pour la plupart.

6. LA NÉCESSITÉ DE LA COHÉRENCE ?

Une objection plus sérieuse vise à montrer que la conception de la justification adoptée par le cohérentiste est trop stricte. La cohérence ne saurait être une condition nécessaire à la justification². En effet, il semble qu'il soit possible d'avoir une croyance parfaitement justifiée, alors que l'ensemble des autres croyances manque de cohérence³. Si j'ai

1. Cf. Daniels, 1979, p. 272 ; Brink, 1989, p. 126-127. Cette suggestion remonte à Bonjour, 1976, p. 294. Cf. Timmons, 1990 pour la thèse selon laquelle la fiabilité des croyances initiales devrait pouvoir être établie indépendamment ; et DePaul, 1993, chap. 1 pour une discussion détaillée de ces problèmes.

2. Cf. Foley, 1979 et 1987, chap. 6 pour la thèse selon laquelle des croyances inconsistantes peuvent être rationnelles. Cf. aussi Haack, 1993, p. 25 et Plantinga, 1993 a, p. 82-83.

3. On peut même supposer que l'ensemble de croyances d'une personne ne satisfait pas les principes épistémiques embrassés par la personne en question.

à mon insu deux croyances contradictoires au sujet de l'identité personnelle, par exemple, il ne s'ensuit pas que toutes mes autres croyances soient injustifiées. En effet, il se peut que la croyance qu'une chose est verte soit fondée sur d'autres croyances la justifiant, ou encore sur une expérience perceptuelle capable de conférer de la justification. Il serait donc faux d'affirmer que la justification d'une croyance dépende de la cohérence de la totalité des autres croyances.

Le cohérentiste peut répondre de trois façons. Toutefois, aucune de ces répliques ne me paraît convaincante. La première consiste à affirmer que la justification d'une croyance particulière dépend d'une partie seulement des croyances du sujet. Le problème est qu'il est difficile de voir comment on peut déterminer la partie concernée sans avoir préjugé du caractère justifié ou non de la croyance en question. Si la justification de la croyance qu'une chose est verte dépend exclusivement de la cohérence de mes croyances, exclure les croyances contradictoires revient à accepter que cette croyance est justifiée, tandis que le contraire est obtenu en les maintenant dans l'ensemble pertinent. En l'absence de raisons indépendantes pour croire que la croyance en question est justifiée ou non, cette procédure sera nécessairement arbitraire. On pourrait suggérer que le sous-ensemble pertinent doive être défini en terme du contenu des croyances. Ainsi, la justification des croyances morales dépendrait de la cohérence au sein des croyances morales. Il est toutefois douteux que cette suggestion soit convenable. Ne peut-on pas envisager qu'une de mes croyances morales soit justifiée alors que deux autres de mes croyances morales se trouvent en fait être incompatibles ?

Une deuxième réponse consiste à rappeler que la justification est une affaire de degré et à affirmer que, s'il n'y a qu'une contradiction au sein de mes croyances, celles-ci ne seront peut-être pas complètement justifiées, mais elles seront tout de même justifiées à un certain degré. C'est seulement si mes croyances sont massivement incohérentes qu'aucune d'entre elles ne sera justifiée. Cette réponse n'est pas non plus satisfaisante. La question n'est pas de savoir à quel degré une croyance comme celle qu'une chose est verte est justifiée. Il va de soi qu'une telle croyance peut être plus ou moins justifiée, mais il ne

semble pas que le degré de son caractère justifié dépende du degré de cohérence de l'ensemble des autres croyances.

La troisième réponse consiste à abandonner le cohérentisme tel que je l'ai défini pour une forme négative de cohérentisme¹. Le cohérentisme classique exige que le sujet ait des raisons pour avoir une croyance justifiée. Le cohérentisme négatif, par contre, nie qu'une croyance justifiée doive être basée sur des raisons ; il est suffisant que cette croyance ne soit pas en conflit avec les autres croyances pour qu'elle soit justifiée. Selon une telle conception, les raisons ont seulement une fonction négative : elles motivent le rejet d'une croyance. Dans une telle perspective, il semble que ma croyance que la chose est verte pourrait être justifiée, même si j'ai certaines croyances incompatibles. Il suffit pour cela qu'elle ne soit pas en conflit avec mes autres croyances.

Cette suggestion est-elle réellement cohérentiste ? Il semble, en effet, qu'elle admette qu'une croyance puisse être justifiée de manière immédiate, sans devoir s'appuyer sur d'autres croyances. Abstraction faite de cette difficulté, il faut reconnaître que le cohérentisme négatif souffre d'un autre défaut. Il n'est en fait guère plausible d'affirmer qu'une croyance puisse être justifiée sans que le sujet ait de raisons pour la posséder. Le simple fait que je crois qu'une chose soit verte ne confère pas de justification à ma croyance. La soi-disant conception négative du cohérentisme est trop permissive².

De toute évidence, l'objection qui affirme que la cohérence n'est pas nécessaire à la justification vise aussi le cohérentisme axiologique, qu'il s'agisse de sa version étroite ou de sa version large. Ma croyance qu'une chose est odieuse peut très bien être justifiée alors que deux de mes croyances au sujet du courage ou encore de l'identité personnelle sont incohérentes. Dans ce cas, comme dans le cas des croyances non axiologiques, la justification semble parfaitement possible en l'absence de cohérence.

1. Cf. Harman, 1973, 1980, 1984 a et 1986, et Pollock, 1979, p. 101-102, et 1986 a, p. 72 et 83 sq.

2. Cf. Pollock, 1986 a, p. 86.

7. L'ARGUMENT DU REGRESSUS

La dernière objection – la plus dévastatrice à mes yeux – que nous allons considérer consiste à opposer un trilemme au cohérentiste : ce dernier serait obligé de choisir entre trois thèses au sujet de la justification, toutes trois également insatisfaisantes. Chacune d'elles rendrait toute justification impossible. Pour éviter cette conclusion sceptique, la seule issue consisterait à abandonner le cohérentisme¹. Les trois thèses en question sont les suivantes :

- a) une croyance est justifiée ssi elle repose sur une chaîne de raisons infinie ;
- b) une croyance est justifiée ssi elle repose sur une chaîne de raisons circulaire ;
- c) une croyance est justifiée ssi elle repose sur une chaîne de raisons qui se termine par une croyance qui n'est pas justifiée.

Selon la première thèse, la croyance que *p* serait justifiée si elle était justifiée par la croyance que *q*, qui elle serait justifiée par la croyance que *r*, et ainsi de suite. Du fait du *regressus* à l'infini impliqué, cette thèse est clairement insoutenable. En effet, nous n'aurions pas de croyances justifiées. Le problème n'est pas tant que le sujet ne serait pas capable, faute de temps ou d'énergie, de fournir une justification pour ses croyances. Il réside plutôt dans le fait que ses croyances ne pourraient être justifiées. On peut ainsi admettre qu'un sujet ne puisse pas justifier ses croyances – tout comme il n'est pas capable de compter à l'infini – tout en ayant des croyances justifiées². Pourtant, c'est la justification comme propriété possédée par une croyance, et non pas l'activité de justifier une croyance, qui est mise en cause. Plus exacte-

1. Cf. Alston, 1989, p. 26 sq.. Cf. aussi Pollock, 1986 a, p. 74-75 ; Lehrer, 1990, p. 87-90 ; Plantinga, 1993 a, p. 74-78 ; Audi, 1993 a, p. 3-4, 118 sq. ; Haack, 1993, p. 21-25, et Bonjour, 1999.

2. Cf. Lehrer, 1990, p. 88-89.

ment, ce n'est pas la justification en soi qui serait impossible. La justification resterait possible pour un être possédant un esprit infini, possédant une infinité de croyances. Ainsi, la justification n'est pas exclue par une régression à l'infini¹. Il reste néanmoins vrai que la justification ne serait pas possible pour des êtres finis, comme nous, car nous avons de bonnes raisons de croire que nos esprits ne sont pas infinis. Mis à part le fait que du point de vue introspectif, nous n'avons pas conscience de posséder un nombre infini de croyances, c'est essentiellement la dépendance de nos états mentaux à l'égard de notre cerveau, un objet fini, qui suggère que le nombre de nos croyances est limité. Il s'ensuit que la chaîne de justifications ne peut être infinie.

La deuxième thèse n'est pas en meilleure posture. Supposons que la croyance que *p* est justifiée par la croyance que *q*, qui est justifiée par la croyance que *r*, qui elle, est justifiée par la croyance que *p*. Il est clair qu'une croyance ne peut se justifier elle-même : la croyance que *p* n'est pas une raison de croire que *p*. La relation qui confère la justification n'est pas réflexive. Dans une chaîne de justifications circulaire, la croyance que *p* serait, en fin de compte, justifiée par elle-même. La croyance que *p* ne sera pas plus justifiée dans ce cas que dans celui de l'autojustification ; et la même chose vaudra évidemment pour les autres croyances de la chaîne².

Ce raisonnement est fondé sur l'intuition qu'une relation justificatrice ne crée pas ou n'augmente pas la justification, mais conserve (au moins partiellement) la force justificatrice. Quand une croyance justifie une autre croyance, la première transmet pour ainsi dire la justification qu'elle possède à la deuxième croyance. Si une première croyance justifiée est une raison pour posséder une seconde croyance, cette dernière sera elle aussi justifiée, et ce, soit à un degré inférieur, soit au même degré que la première. C'est du fait de ce principe qu'une croyance ne peut se justifier elle-même et qu'une chaîne de justifications circulaire ne peut conférer de la justification.

Notons qu'il est parfaitement inutile de faire appel au format du

1. Cf. Sosa, 1980, p. 153-154.

2. Cf. Plantinga, 1993 a, p. 76-77.

cercle de justification et d'affirmer qu'un tel cercle est acceptable, pour autant qu'il soit assez grand. Ce qui précède montre clairement que, quelle que soit l'ampleur du cercle, la circularité de la justification empêche toute justification : du moment que la relation justificatrice ne crée pas la justification, mais la transmet, le nombre d'éléments entretenant une telle relation ne fait aucune différence. Une chaîne de raisons infiniment longue mais circulaire ne conférerait, si elle existait, pas plus de justification qu'une chaîne ne possédant qu'un ou deux éléments.

Il semble clair que la troisième thèse du trilemme – celle qui affirme qu'une croyance est justifiée dans la mesure où elle repose sur une chaîne de raisons qui se termine par une croyance qui n'est pas elle-même justifiée – n'est pas acceptable si l'on cherche à éviter le scepticisme au sujet de la justification. Si la raison pour laquelle le sujet croit que *p* est une croyance qui n'est pas elle-même justifiée, la croyance que *p* ne sera sûrement pas justifiée. Seules les croyances justifiées sont à même de conférer de la justification¹. Il s'agit là d'une conséquence du principe qui veut que la relation conférant de la justification ne crée pas la justification, mais ne fait que la transférer.

Notons que ces considérations excluent aussi la conception de la justification nommée « contextualisme ». Selon cette conception, qui se rapproche du fondationnalisme, les croyances fondamentales n'ont pas besoin d'être justifiées. Il est suffisant qu'elles soient simplement tenues pour correctes ou justifiées dans le contexte donné. Il est vrai que, souvent, on suppose la vérité de certaines propositions pour étudier les conclusions qui en découlent. De plus, il n'est sans doute pas possible de débattre avec autrui sans tenir certains points pour acquis. La question est toutefois de savoir si nos croyances peuvent être justifiées alors qu'elles se fondent sur des croyances tenues pour correctes ou justifiées seulement dans le contexte donné. Du moment que les croyances qui doivent conférer de la justification aux autres croyances sont dénuées de justification, il faut, semble-t-il, conclure que ces dernières ne sont pas non plus justifiées.

1. Cf. Alston, 1989, p. 47.

Aucune des trois thèses susmentionnées n'étant acceptable si l'on souhaite préserver la possibilité de la justification, le cohérentiste semble devoir capituler. En réponse à cela, un cohérentiste niera qu'il s'agit là des seules options concevables. Il y a en fait trois répliques plus ou moins classiques à cet argument. Toutes trois insistent sur le fait que l'argument du *regressus* ne concerne que certaines formes de cohérentisme.

Une première possibilité consiste à affirmer que, au lieu de définir la justification d'une croyance comme dépendant de sa relation à d'autres croyances, le cohérentiste doit adopter une conception négative du cohérentisme¹. Effectivement, une telle conception ne succombe pas au trilemme. Si une croyance est justifiée dans la mesure où elle n'est pas en conflit avec les autres croyances, sa justification ne dépend pas directement des autres croyances du sujet. Toutefois, comme nous l'avons vu à la section précédente, cette suggestion ne va pas sans difficultés. Il y a des raisons de douter que le soi-disant cohérentisme négatif soit une conception cohérentiste ; le cohérentisme négatif semble admettre la possibilité de croyances immédiatement justifiées. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'il échappe à l'argument du *regressus*. De plus, le cohérentisme négatif manque de plausibilité : le simple fait d'avoir une croyance ne semble pas être en mesure de lui conférer un statut épistémique privilégié.

Selon une seconde réponse, c'est une version *holistique* du cohérentisme qu'il faut adopter pour échapper au trilemme². L'argument du *regressus* serait fallacieux, car il reposerait sur l'hypothèse tacite et fautive que la structure de la justification est linéaire. Or, contrairement au cohérentisme linéaire – c'est-à-dire le cohérentisme tel que je l'ai défini –, le cohérentisme holistique affirme que ce qui importe pour la justification d'une croyance est simplement qu'elle appartienne à un ensemble cohérent de croyances.

Il y a en fait deux manières de concevoir le cohérentisme holistique. La première le rend équivalent au cohérentisme linéaire : faire

1. Cf. Harman, 1973, 1980, 1984 a et 1986, et Pollock, 1979, p. 101-102, et 1986 a, p. 72 et 83 sq.

2. Cf. Bonjour, 1976, p. 120-121 ; Pollock, 1986 a, p. 74 ; Dancy, 1985, p. 127 sq. ; Brink, 1989, p. 122-124 ; Lehrer, 1990, p. 88.

partie d'un ensemble cohérent consiste simplement à être membre d'un ensemble de croyances qui entretiennent des relations d'inférence déductives, inductives ou abductives. Dans cette perspective, le cohérentisme holistique sera évidemment menacé par l'argument du *regressus*. Selon la seconde interprétation, la simple appartenance à un ensemble cohérent produirait la justification. Il ne serait donc pas nécessaire que toutes les croyances s'étayent mutuellement. Le problème est qu'il est possible de douter qu'il s'agisse vraiment d'une conception cohérentiste. Du moment que l'on soutient qu'une croyance est justifiée du simple fait de son appartenance à un ensemble cohérent, il semble qu'il faille admettre que les croyances en question sont immédiatement justifiées. En effet, elles ne doivent pas leur justification à d'autres croyances leur conférant un statut épistémique privilégié. Il est vrai que l'adepte du cohérentisme holistique n'est pas forcé de choisir entre les trois thèses formant le trilemme, mais il semble que ce soit au prix de renoncer à une conception réellement cohérentiste. Il convient de noter que le cohérentisme holistique n'a guère de plausibilité. Ce qui importe du point de vue de la justification, ce sont les raisons qui pèsent en faveur d'une croyance. Or, l'appartenance pure et simple à un ensemble de croyances, qu'il soit par ailleurs cohérent ou non, n'est pas une raison de croire quoi que ce soit.

La troisième façon de contrer l'argument du *regressus* consiste, elle aussi, à affirmer que l'argument semble seulement plausible parce qu'il ignore une possibilité. Il s'agit d'un point de vue défendu par Susan Haack¹. L'argument, nous dit-elle, serait basé sur la thèse tacite que la structure de la justification a la forme d'un collier de perles ; une croyance ne serait justifiée uniquement par une seule autre croyance, qui serait elle-même justifiée uniquement par une seule autre croyance, et ainsi de suite. Par contre, si l'on suppose que la structure de la justification est plus complexe et que l'on admet qu'une croyance peut être justifiée par plusieurs autres croyances, l'argument du *regressus* échouerait. Ainsi, pour échapper au trilemme, le cohérentiste devrait exiger qu'une croyance doive être justifiée par un groupe de croyances, qui

1. Cf. Haack, 1993, p. 22-24.

sont chacune à leur tour justifiées par plusieurs croyances, et ainsi de suite. La justification d'une croyance par une seule autre croyance serait l'exception. Dans cette perspective, il semble possible d'affirmer que la croyance que p peut être justifiée, même si elle est justifiée par la croyance que q , qui est elle-même justifiée par la croyance que p . La raison pour laquelle la croyance que p est justifiée en dépit de la boucle de justification, c'est que, mise à part la croyance que q , il y a d'autres croyances qui justifient la croyance que p , croyances dont la justification ne dépend pas de la croyance que p .

À bien y regarder, il ne semble pas que cette forme de cohérentisme soit immunisée contre l'argument du *regressus*. Même en postulant une structure de justification plus complexe, il n'y aura pas de justification. La question est de savoir si la croyance que p est justifiée. De toute évidence, cela dépend des croyances de la personne, c'est-à-dire les croyances que t , u , v , w , et z , par exemple. Qu'en est-il de la justification de ces croyances ? Du moment que nous n'avons qu'un nombre fini de croyances, une extension infinie des chaînes de justifications est exclue. De la même manière, on ne peut affirmer que la justification de ces croyances dépend de croyances qui ne sont pas elles-mêmes justifiées. La seule possibilité est donc d'admettre que ces croyances sont justifiées par les autres croyances du sujet. Selon la suggestion envisagée, la structure de la justification ne sera pas celle d'un collier, mais bien celle d'une pelote avec laquelle un chat aurait joué. Contrairement à ce qui était peut-être présupposé par la formulation initiale de l'objection, il n'y aurait pas un grand cercle de croyances se justifiant les unes les autres, mais une quantité de boucles de justification plus petites. Or, il ne semble pas que cela soit acceptable ; le fait que la justification dépende de petites boucles est tout aussi nuisible que si elle dépendait d'une grande boucle. Le problème consiste en ce que, comme nous l'avons déjà noté plus haut, la relation justificatrice ne crée pas de justification mais transfère simplement de la justification d'une croyance à l'autre. Ainsi, comme aucune des croyances n'est justifiée immédiatement, de manière indépendante des autres croyances, aucune des croyances prises dans le réseau des différentes boucles n'aura de force justificatrice à transférer. Aucune de ces croyances ne sera justifiée.

On pourrait comparer la situation à un jeu de billard sans joueur. L'énergie cinétique de chaque boule dépend de celle des boules qui la percutent. Supposons qu'initialement aucune des boules ne possède d'énergie cinétique. Comme aucune boule n'aura de l'énergie cinétique indépendamment de celle communiquée par un choc, aucune d'elles n'aura d'énergie cinétique. Il ne saurait y avoir de transfert d'énergie entre les boules, s'il n'y a pas au moins une boule ayant une source indépendante d'énergie cinétique. Sans joueur, et donc sans coup de canne, les boules resteront toutes immobiles.

Notons que pour certains philosophes, le cas des boules de billard est plus qu'une analogie. En effet, on trouve chez Robert Audi une version causale de l'objection selon laquelle le cohérentisme implique une circularité vicieuse¹. Si l'on suppose que la relation qui confère de la justification est au moins partiellement causale, dans le sens que si une croyance est fondée sur une autre croyance, la première croyance doit être causée par la seconde, un cercle de justification serait exclu. En effet, un tel cercle aurait pour conséquence que la croyance que p , mettons, serait causée par la croyance que q , qui serait causée par la croyance que r , qui serait quant à elle causée par la croyance que p . Mais, comme le note Audi, il est douteux qu'une chose puisse se causer elle-même².

Quoi qu'il en soit, il est clair que même en supposant que la structure de la justification est plus complexe que celle d'un collier de perles, la justification ne sera pas possible tant que la justification d'une croyance dépend exclusivement de celle des autres croyances. Pour qu'il y ait justification, il faut que l'ensemble des croyances comporte quelques croyances au moins partiellement justifiées immédiatement.

Il va sans dire que l'argument du *regressus* s'applique aussi bien au cas général qu'au cas du cohérentisme axiologique, qu'il soit étroit ou large.

1. Cf. Audi, 1993 a, p. 4.

2. *Ibid.*

8. LE DÉVELOPPEMENT DE LA SENSIBILITÉ MORALE

La dernière objection à la conception cohérentiste que j'aimerais mentionner est due à Michael DePaul. Elle concerne plus spécifiquement le cohérentisme moral, mais se transpose aisément au cas de du cohérentisme axiologique¹. Selon DePaul, la méthode de l'équilibre réfléchi n'est pas en mesure de tenir compte du fait qu'une sensibilité morale est caractérisée par une certaine plasticité. En effet, il est naturel de penser qu'une sensibilité morale est susceptible de se transformer ; selon les expériences que nous avons, elle peut soit se détériorer, soit s'affiner. Notre sensibilité morale serait comparable à notre faculté gustative². Comme tout connaisseur en vin l'admettra, il est possible de développer notre palais, afin de parvenir à effectuer des distinctions plus fines. Malheureusement, il est aussi possible de perdre une telle sensibilité, que ce soit en ne buvant plus pendant une longue période ou peut-être en abusant de vin de mauvaise qualité. De la même manière, il semble plausible d'affirmer que certaines expériences morales permettent de développer une sensibilité morale, alors que d'autres la dégradent. Ainsi peut-on imaginer le cas d'un soldat s'habituant peu à peu à la violence de la guerre, de sorte que la pire cruauté ne suscitera plus de réaction émotive de sa part. La sensibilité morale d'une telle personne semble s'être émoussée. Dans cet exemple, ce sont des expériences vécues qui ont un impact sur la sensibilité morale. Il est toutefois aussi plausible d'affirmer que des expériences suscitées par certaines œuvres d'art puissent avoir le même genre d'effet³. La fréquentation de certains romans ou de certains films, par exemple, affinera notre sensibilité morale, tandis que l'exposition à d'autres œuvres – on peut penser aux romans à l'eau de rose, peut-être – émoussera notre capacité de discrimination.

1. Cf. DePaul, 1993, chap. 4, et DePaul, 1988.

2. Cf. DePaul, 1988, p. 561.

3. Cf. DePaul, 1993, p. 144-145.

Le problème pour le cohérentisme est de rendre compte du fait qu'une sensibilité morale est susceptible d'être développée. Une personne qui se contente d'appliquer la méthode de l'équilibre réfléchi risque de débiter sa réflexion avec des croyances fournies par une sensibilité sous-développée, voire détériorée. Dans cette éventualité, il semble douteux qu'une fois atteint l'équilibre réfléchi, ses croyances puissent être dites justifiées. C'est pourquoi DePaul suggère que la personne souhaitant avoir des croyances morales justifiées doive non seulement viser un équilibre réfléchi, mais qu'elle doive aussi veiller à développer sa sensibilité morale¹. Si cela implique qu'une croyance morale est justifiée seulement à la condition que notre sensibilité soit développée ou encore jugée telle, cette exigence paraît trop forte. Il semble en effet suffisant de ne pas avoir de raison de penser que la source de nos croyances est défectueuse. Toutefois, dans la mesure où la justification n'est qu'une affaire de cohérence au sein d'un ensemble de croyances, il convient de reconnaître que l'idée d'une sensibilité morale susceptible d'être défectueuse ne peut guère jouer de rôle.

Un cohérentiste objectera peut-être qu'il est suffisant d'exiger que le tri des intuitions qui vise à obtenir les croyances morales pondérées se fasse en tenant compte de l'idée qu'une sensibilité morale peut être plus ou moins développée. On pourrait ainsi requérir que les croyances pondérées soient jugées provenir d'une sensibilité bien développée. Le problème, toutefois, est que les croyances pondérées sont celles qui paraissent les plus fiables à la lumière des principes épistémiques adoptés par la personne dont on considère les croyances. Or, il est loin d'être certain que chacun embrassera le principe selon lequel seules les croyances qui paraissent produites par une sensibilité développée doivent être retenues. Le cohérentisme moral n'est donc pas, je pense, en mesure de tenir compte de l'idée selon laquelle notre sensibilité morale peut être plus ou moins développée.

Cette remarque s'applique également au cas du cohérentisme axiologique. Ici aussi, il est plausible d'affirmer que notre sensibilité est sus-

1. Cf. DePaul, 1993, p. 174-175.

ceptible de s'affiner ou de se détériorer en fonction des expériences vécues. Cette idée ne peut pourtant pas être tenue en compte dans le cadre d'une conception cohérentiste.

CONCLUSION

Le cohérentisme axiologique ne semble donc pas constituer une réponse satisfaisante à la question de savoir comment nos croyances axiologiques peuvent être justifiées. En dépit du fait que la méthode de l'équilibre réfléchi correspond à la manière dont nous procédons pour obtenir des croyances justifiées, le cohérentisme axiologique n'est pas une option convaincante. La justification semble non seulement possible en l'absence de cohérence, mais la conception cohérentiste de la justification rend la justification impossible. Les seules formes de soi-disant cohérentisme qui ne succombent pas à l'argument du *regressus* – le cohérentisme négatif et une certaine conception du cohérentisme holistique – sont apparemment des formes de fondationnalisme. De plus, elles ne sont guère convaincantes. Pour terminer, le cohérentisme semble incapable de tenir compte de l'idée pourtant plausible qu'une sensibilité morale peut s'affiner ou se détériorer.

Ces conclusions nous invitent à nous tourner vers les conceptions selon lesquelles la justification n'est pas seulement une affaire de relations entre des croyances.

CHAPITRE 4

L'approche fondationnaliste

INTRODUCTION

Contrairement au cohérentisme, le fondationnalisme a dominé l'histoire de la philosophie¹. Ainsi, on trouve au cours de l'histoire un grand nombre d'avocats d'une conception fondationnaliste de la justification des croyances morales et axiologiques². Selon la conception fondationnaliste, certaines croyances sont fondamentales du point de vue épistémique. Elles constituent la base de l'édifice de la justification. À la limite, il se pourrait que toutes les croyances justifiées d'une personne soient fondamentales. Toutefois, les fondationnalistes s'accordent pour affirmer que seule une partie de nos croyances possède un statut épistémique privilégié. La justification des autres croyances leur est conférée par les croyances fondamentales. Cette justification est en général considérée comme étant une affaire d'inférence, qu'il s'agisse d'inférence déductive, inductive ou encore d'une inférence abductive. La justification d'une croyance fondamentale, par contre, n'est pas le fait d'autres croyances. C'est pourquoi on peut dire que les croyances

1. Cf. Aristote, *Anal. Post.*, I, II-III. Parmi les modernes, on peut citer Descartes (1642), Locke (1700), Berkeley (1710) et Hume (1739-1740). Plus récemment, cf. Brentano, 1930 ; Russell, 1912 ; C. I. Lewis, 1946 ; Ayer, 1956 ; Chisholm, 1977 et 1982 ; Pollock, 1986 a ; Moser, 1985 ; Kelley, 1986 ; Alston, 1989.

2. Cf. Locke, 1700 ; Clarke, 1706 ; Balguy, 1728-1729 ; Cudworth, 1731 ; Price, 1787 ; Reid, 1788 ; Sidgwick, 1879 et 1907, et Moore, 1903.

fondamentales sont *immédiatement justifiées*¹. Le fondationnalisme peut donc être défini comme affirmant qu'une croyance est justifiée si et seulement si elle est soit immédiatement justifiée, soit justifiée par des croyances qui sont elles immédiatement justifiées.

L'attrait principal de l'approche fondationnaliste est qu'elle seule échappe à l'argument du *regressus* (cf. chap. 3)². Plutôt que d'admettre que la justification dépend d'une chaîne de raisons infinie ou circulaire, ou encore de croyances dénuées de justification, le fondationnalisme postule que la justification est conférée par des croyances fondamentales. Ce serait donc la seule conception qui permette d'éviter la conclusion sceptique qui dit que, contrairement aux apparences, aucune de nos croyances ne possède de justification.

La conception fondationnaliste de la justification étant tout à fait générale, il en existe un grand nombre de versions. Une première distinction qu'il importe de souligner est celle entre les versions *internalistes* et les versions *externalistes*. D'une manière générale, une théorie de la justification est internaliste dans la mesure où les éléments nécessaires à la justification de la croyance d'une personne sont accessibles, d'un point de vue cognitif, à cette personne. Cela implique que la croyance est justifiée par un état interne de cette personne, c'est-à-dire par un état dont elle a ou peut avoir conscience³. Selon les conceptions externalistes, par contre, ce qui est nécessaire à la justification n'est pas accessible d'un point de vue cognitif ; ainsi, ce ne sont pas nécessairement des états internes de la personne qui permettent la justification. Cette dernière serait plutôt l'affaire de relations avec la réalité extérieure⁴. Ainsi, certains affirment que la justification dépend d'une relation cau-

1. On parle parfois aussi de croyances autojustifiées. Comme on peut soupçonner ce genre de croyances d'exploits comparables à ceux du Baron de Munchhausen, qui affirmait s'être soulevé avec sa monture en se tirant par ses propres cheveux, il est préférable de parler de croyances immédiatement justifiées. Cf. Engel, 1996, p. 39-40.

2. Cf. BonJour, 1999, p. 119.

3. Cf. BonJour, 1985, chap. 3 ; Alston, 1989, p. 185 sq. et p. 238 ; Plantinga, 1993 a, p. 5.

4. Cf. A. I. Goldman, 1976, 1979 et 1986, et Kornblith, 1994. Et cf. Dretske, 1971 et 1981 ; Armstrong, 1973 ; Nozick, 1981, pour une conception externaliste de la connaissance. Certains font remonter cette conception à Ramsey (1931). Notons que pour certains externalistes, comme Dretske et Nozick, la justification n'est pas une condition nécessaire à la connaissance.

sale ou nomologique entre une croyance et l'état de choses qui la rend vraie¹. La conception externaliste la plus répandue est le *fiabilisme*². Il s'agit de la thèse selon laquelle une croyance est justifiée dans la mesure où elle est produite par un processus fiable d'acquisition de croyances ; un tel processus est tel que les croyances qui en résultent sont vraies pour la plupart. Ainsi, dans la mesure où la perception est fiable, les croyances qu'elle produit seront justifiées. Il n'est pas nécessaire que l'on sache que ce processus est fiable pour qu'il y ait justification. Le simple fait qu'une croyance soit produite par un tel processus est suffisant pour qu'elle soit justifiée. Ainsi, une personne peut très bien avoir une croyance justifiée sans le savoir.

L'externalisme et plus particulièrement le *fiabilisme* jouissent d'une certaine popularité. Toutefois, la plupart des philosophes s'accordent pour dire que l'application de ces conceptions aux cas de croyances morales ou axiologiques n'est guère plausible³. Une des raisons à cela est sans doute que la réalité morale ou axiologique ne paraît pas assez solide pour y ancrer la justification. Comment affirmer que les croyances morales peuvent avoir des relations causales avec le monde si l'on pense qu'il n'y a pas d'états de choses axiologiques ? De plus, même un réaliste axiologique admettra qu'il est douteux que les processus qui produisent nos croyances axiologiques soient fiables. Le nombre de désaccords au sujet des questions de valeur suggère que ces croyances sont souvent fausses⁴.

Il est loin d'être évident que la fiabilité d'un processus soit nécessaire, voire suffisante, à la justification. En effet, il semble qu'une croyance puisse parfaitement être justifiée, alors qu'elle résulte d'un processus qui manque de fiabilité⁵. Supposons que je sois la victime d'un malin génie et que, de ce fait, j'aie l'illusion de voir ce qui m'entoure, alors qu'en fait, je ne perçois rien. Mes croyances visuelles

1. Cf. A. I. Goldman, 1976 ; Armstrong, 1973 ; Nozick, 1981, et Dretske, 1971.

2. Cf. A. I. Goldman, 1976, 1979 et 1986 ; Kornblith, 1994. Et cf. Engel, 1996 pour une discussion de cette conception.

3. Boyd (1988), qui défend le *fiabilisme* moral, est une exception.

4. Cf. Sinnott-Armstrong, 1990, n. 18.

5. Cf. Cohen, 1984 ; Foley, 1985, et A. I. Goldman, 1986, p. 107-113, pour des réponses.

seront largement incorrectes, de sorte que le processus qui aboutit à ces croyances manquera de fiabilité. Et pourtant, il semble qu'en dépit de leur fausseté, ces croyances pourront parfaitement être justifiées. À l'inverse, il semble qu'un processus fiable puisse produire des croyances dénuées de justification¹. Pour montrer cela, Laurence Bonjour imagine le cas d'une personne, Maude, qui croit posséder le pouvoir de clairvoyance tout en n'ayant pas de raison de croire cela². En fait, Maude a de bonnes raisons de croire qu'un tel pouvoir n'existe pas. Un jour, Maude acquiert la croyance que le président des États-Unis est à New York. Elle conserve cette croyance malgré le fait que, à sa connaissance, rien n'indique qu'elle ait raison. Supposons qu'en réalité le président est bien à New York et que Maude possède vraiment un pouvoir de clairvoyance parfaitement fiable. À la réflexion, il ne semble pas que la croyance de Maude soit justifiée. La simple fiabilité d'un processus n'est apparemment pas en mesure d'assurer la justification.

D'une manière générale, les conceptions externalistes font fi de la thèse qui veut qu'une croyance soit justifiée parce qu'elle se fonde sur une raison qui est accessible au sujet. Elles admettent que la croyance d'une personne peut être justifiée alors que, pour autant que cette dernière le sache, rien ne justifie cette croyance. Or, il semble tout simplement faux de dire qu'une telle croyance soit justifiée. N'est-il pas irrationnel d'accepter une croyance sans avoir conscience d'une raison qui plaide en faveur de cette croyance ? Ce verdict est d'ailleurs confirmé par le fait que la personne en question serait bien incapable de justifier sa croyance. Il est sans doute vrai que l'on peut avoir une croyance justifiée sans être en mesure de la justifier, mais une croyance justifiée doit au moins être justifiable en principe.

Même en se restreignant à l'internalisme, il reste un grand nombre de versions du fondationnalisme et plus particulièrement du fondationnalisme au sujet des croyances axiologiques. Ainsi, selon la conception des croyances fondamentales, on obtient des versions très différentes du fondationnalisme. Une distinction qu'il importe de souligner est celle

1. Cf. Bonjour, 1980 et 1985, chap. 4 ; Putnam, 1983 ; Alston, 1989, p. 177-178.

2. Cf. Bonjour, 1985, p. 40, et A. I. Goldman, 1986, p. 111-112 pour une réponse.

entre les versions dites « intuitionnistes », selon lesquelles certaines croyances axiologiques jouissent de justification immédiate, et les versions, que l'on peut nommer « inférentielles », qui affirment que la justification des croyances axiologiques dépend de croyances naturelles à partir desquelles elles peuvent être inférées.

Dans ce qui suit, je vais d'abord considérer les versions inférentielles de l'approche fondationnaliste. La difficulté principale de ces dernières vient du fait qu'il paraît impossible d'inférer une conclusion axiologique à partir de prémisses naturelles. En second lieu, je discuterai les conceptions intuitionnistes de la justification des croyances axiologiques. Il en ressortira que le problème rencontré par l'intuitionnisme est de trouver une conception adéquate des croyances immédiatement justifiées.

1. LE FONDATIONNALISME INFÉRENTIEL

Selon les défenseurs de ce que j'appelle le « fondationnalisme inférentiel », les croyances axiologiques ne peuvent pas être immédiatement justifiées. Cela ne signifie évidemment pas qu'elles ne sont pas du tout susceptibles d'être justifiées. En effet, ces croyances sont affirmées pouvoir se fonder sur des croyances non axiologiques ou, comme je le dirai pour simplifier, naturelles¹. Ces dernières peuvent être soit immédiatement justifiées, soit justifiées à leur tour par d'autres croyances plus fondamentales. Quel que soit le nombre de croyances impliquées dans la justification d'une croyance axiologique, cette dernière repose en fin de compte sur des croyances naturelles qui ne doivent pas leur justification à d'autres croyances. En bref, le fondationnalisme inférentiel peut être défini comme suit :

(F_{inf}) Une croyance axiologique de S est justifiée si elle repose en fin de compte sur une ou plusieurs croyances naturelles immédiatement justifiées.

1. Cf. Locke, 1700, 3, I-IV ; IV, 3, XVIII, et plus récemment Gewirth, 1978 ; Brandt, 1979 ; or Thomson, 1990, p. 11 sq.

Cette conception de la justification des croyances axiologiques pré-suppose d'une part qu'il y ait des croyances naturelles immédiatement justifiées et d'autre part que ces croyances et les croyances qu'elles justifient soient à même de justifier les croyances axiologiques. Je ne questionnerai pas la thèse selon laquelle il y a des croyances naturelles immédiatement justifiées. En effet, c'est plutôt la deuxième thèse qui est problématique. La question se pose de savoir si les croyances axiologiques peuvent être des conclusions inférentielles. En général, on s'accorde pour distinguer les trois sortes d'inférences suivantes : l'inférence inductive, l'inférence déductive et l'inférence abductive. Je vais considérer chacune de ces trois possibilités, en commençant par l'inférence inductive.

a) *L'inférence inductive*

Le cas de l'induction se règle rapidement. Le problème est simplement que les croyances justifiées par induction sont d'ordre général. Il convient de distinguer deux types d'inductions : l'induction énumérative et l'induction statistique. Pour arriver par induction énumérative à la croyance que tout F est G, il suffit de croire que dans un nombre suffisant de cas, tous les F sont des G. Dans le cas de l'induction statistique, il faut que parmi un ensemble donné, une proportion déterminante de F soit G pour conclure que tout F est G. Dans ces deux cas, les croyances justifiées par induction sont du type « tout F est G » et non pas des croyances particulières. L'approche inductive est muette au sujet de la justification des croyances axiologiques particulières.

Les cas des inférences déductive et abductive méritent une discussion plus longue.

b) *L'inférence abductive*

Il semble que la justification de nos croyances dépende au moins parfois d'une inférence à la meilleure explication¹. Considérons un exemple

1. Cf. Peirce, 1877 ; Harman, 1965, 1973 et 1980.

simple. Si je vois les branches des arbres s'agiter, je peux inférer qu'il y a du vent, parce qu'il s'agit là de la meilleure explication de ce que je vois. Ainsi, mon expérience visuelle, ou du moins la croyance que j'ai une telle expérience, justifie ma croyance qu'il y a du vent. De la même manière, certains philosophes ont affirmé que la croyance que quelque chose est rouge est justifiée par une inférence abductive. La rougeur de la chose serait la meilleure explication du fait que cette chose paraît rouge à la personne en question¹. Si la chose n'était pas rouge, cette personne n'aurait pas, normalement, une telle expérience. Comme le note John Pollock, la confirmation des théories scientifiques est probablement une affaire d'inférences abductives². De telles théories fournissent la meilleure explication de nos observations. Par analogie, on peut suggérer que la justification des croyances axiologiques est le résultat d'inférences abductives. Un état de choses axiologique consisterait en la meilleure explication de certains états de choses naturels.

On trouve dans la littérature un débat animé au sujet de la question de savoir si certains faits naturels sont susceptibles d'être expliqués par des faits moraux. Selon Gilbert Harman, l'initiateur de ce débat, il n'y pas d'inférences abductives dans le domaine moral, les faits moraux n'étant pas susceptibles d'expliquer des faits naturels³. En cela, le domaine moral se distinguerait du domaine des sciences.

L'argument de Harman se base sur la comparaison de deux cas. Dans le premier cas, un chercheur voit une trace de condensation dans une chambre de Wilson. Selon Harman, cette expérience visuelle est le mieux expliquée par le fait qu'il y a une trace de condensation. À son tour, la présence de la trace de condensation est le mieux expliquée par la présence d'une particule, présence qui est le mieux expliquée par la théorie physique. Nous avons donc une chaîne d'explications allant de la théorie physique à l'expérience de l'observateur. Dès lors, on peut dire que l'expérience de l'observateur

1. Cf. A. H. Goldman, 1988 a, p. 137. Pour une discussion critique, cf. Pollock, 1986 a, p. 42-43.

2. Cf. Pollock, 1986 a, p. 42 ; A. H. Goldman, 1988 a, p. 137.

3. Cf. Harman, 1977, chap. 1. Cf. aussi la présentation dans Thomson, 1996, p. 74 sq., et dans Ogien, 1999 b, p. 21-22.

justifie la croyance qu'il y a une trace de condensation. De la même manière, cette croyance justifie la croyance qu'il y a une particule, croyance qui justifie finalement la théorie physique. C'est ainsi que les théories scientifiques seraient testées.

Le second cas est celui d'un observateur qui est témoin d'une scène qui l'horripile : par jeu, des enfants versent de l'essence sur un chat et y mettent le feu. On peut admettre que l'action de ces enfants est ignoble. Qu'en est-il de la chaîne d'explications ? Le fait naturel est-il expliqué par le fait moral ? Il semble bien que l'expérience visuelle de l'observateur justifie la croyance que les enfants brûlent un chat. On pourrait donc dire que l'expérience visuelle est le mieux expliquée par le fait que les enfants brûlent le chat. Toutefois, l'action des enfants n'est pas expliquée par le fait que brûler un chat est ignoble. Le fait moral n'est pas nécessaire à l'explication du fait naturel, ce qui implique une rupture dans la chaîne explicative. Par conséquent, la croyance que l'action des enfants est ignoble ne semble pas justifiée par le fait que les enfants brûlent le chat. Ainsi, la croyance morale ne pourrait être justifiée par une croyance naturelle.

Évidemment, ce résultat n'est guère surprenant. Qui aurait pensé que la croyance que des enfants brûlent un chat justifie la croyance qu'une telle action est ignoble ? Toutefois, il importe de voir si la conclusion générale que Harman veut tirer de sa comparaison est correcte. Est-il impossible qu'un fait moral explique un fait naturel ? Si tel était le cas, la justification des croyances morales par inférence à la meilleure explication serait impossible.

Plusieurs voix se sont élevées contre l'affirmation qu'un fait moral est incapable d'expliquer un fait naturel¹. La stratégie la plus fréquente consiste à admettre que les faits moraux, à supposer qu'il en existe, ne peuvent pas expliquer des faits ou des événements physiques, tel que la sonnerie de la cloche, tout en maintenant qu'ils peuvent expliquer des faits ou des événements psychologiques. Ainsi, Nicholas Sturgeon offre des contre-exemples à la thèse de Harman. Il affirme entre autres que le fait que Hitler était abominable explique que nous croyons qu'il était

1. Cf. notamment N. Sturgeon, 1984 ; Boyd, 1988, et Sayre-McCord, 1988 *b*.

abominable. Ce serait même la meilleure explication de notre croyance. Si Hitler n'avait pas été abominable, il n'aurait pas agi de cette manière, de sorte que nous n'aurions pas cru qu'il était abominable¹. Ainsi, on pourrait dire que la croyance que Hitler est abominable se trouve justifiée grâce à une inférence abductive.

Pour contrer ce type de considérations, il est tentant d'affirmer que les faits moraux sont épiphénoménaux ; ce ne serait pas les faits moraux qui accomplissent le travail causal, mais les faits naturels sous-jacents. Le fait que Hitler était abominable n'expliquerait pas la croyance en question, cette dernière étant plutôt expliquée par le fait naturel que Hitler est l'auteur de certaines actions². Par conséquent, la croyance morale ne pourrait pas être fondée sur une croyance naturelle.

Ce point est controversé. Il dépend de la question de savoir ce qui compte comme une explication. Heureusement, il n'est pas nécessaire de prendre position au sujet de la question de savoir si les faits axiologiques, à supposer qu'ils existent, ont un pouvoir explicatif. Admettre que les faits axiologiques peuvent expliquer des faits naturels n'équivaut en effet pas à accepter l'idée que les faits axiologiques soient capables de donner la meilleure explication de ces faits. Or, il y a des raisons de douter que les faits axiologiques fournissent la meilleure explication de certains faits naturels.

D'une manière générale, une inférence abductive présuppose une corrélation stable entre les faits qui expliquent et les faits expliqués. Si l'on peut inférer qu'il y a du vent en voyant les arbres s'agiter, c'est parce que, au préalable, il a été établi que le vent a certains effets spécifiques. Dans le cas de la croyance qu'une chose est rouge, il ne peut y avoir une inférence abductive que dans la mesure où l'on suppose que les impressions visuelles d'un certain type sont régulièrement corrélées avec la rougeur. Pour cela, il faut au préalable savoir que ce genre d'impression correspond à la rougeur plutôt qu'à la verdure ; ainsi, certaines croyances visuelles justifiées sont requises³. La même difficulté se

1. Cf. N. Sturgeon, 1984, p. 234.

2. Cf. Thomson, 1996, p. 77 sq.

3. Cf. Pollock, 1986 *a*, p. 43.

retrouve dans le cas axiologique. Pour pouvoir inférer une croyance axiologique à partir de croyances naturelles, il faut avoir établi des corrélations entre certains faits axiologiques et certains faits naturels. Cela implique un accès préalable aux faits axiologiques.

Notons aussi que, dans le cas axiologique, il n'est guère plausible d'affirmer que des états subjectifs permettent d'effectuer des inférences abductives. On peut éventuellement affirmer que dans des conditions normales, la meilleure explication du fait qu'une chose nous paraisse rouge est simplement que cette chose soit rouge. Toutefois, il est difficile de croire que la meilleure explication de la croyance qu'une chose semble odieuse, par exemple, est que cette chose soit odieuse. Dans de nombreux cas, le fait que nous ayons une telle croyance semble pouvoir être expliqué sans faire appel au caractère odieux de la chose¹. Cette croyance peut être le résultat d'un préjugé, par exemple. Si nous avions une raison de croire que nos croyances axiologiques sont pour la plupart correctes, nous pourrions affirmer que la meilleure explication de la manière dont les choses nous apparaissent du point de vue axiologique s'obtient en postulant des états de choses axiologiques. Mais, du fait du grand nombre de désaccords en matière de valeurs, il faut admettre que beaucoup de nos croyances axiologiques sont fausses. Par conséquent, nos croyances au sujet des apparences axiologiques ne permettent pas de justifier des croyances axiologiques par inférence abductive.

c) L'inférence déductive

Peut-on déduire une proposition axiologique, telle que la proposition selon laquelle une action est odieuse, à partir de propositions naturelles ? Il est évidemment impossible de déduire la proposition « cette action est odieuse » à partir de prémisses qui ne comportent pas le terme « odieux ». La raison vient du fait qu'aucun terme ne peut figurer dans la conclusion d'un argument s'il ne se trouve pas dans les prémisses

1. Cf. Harman, 1977, p. 7.

ses de cet argument¹. Plus précisément, un terme qui n'est pas mentionné dans les prémisses ne peut pas apparaître de manière essentielle dans la conclusion². Par la règle de l'introduction de la disjonction, qui nous permet d'inférer que p ou q à partir de p , on peut toujours introduire des termes nouveaux dans une conclusion. Ces termes ne figurent alors pas de manière essentielle dans cette conclusion ; on peut les substituer par tout autre terme du même type grammatical. S'il est vrai que pour déduire la proposition que quelque chose est odieux, il faut que les prémisses comportent le terme « odieux », ce terme y figurant de manière essentielle, il apparaît impossible de déduire cette proposition à partir de prémisses purement naturelles³. De telles prémisses ne comporteront certainement pas le terme « odieux », étant entendu qu'il s'agit d'un terme axiologique.

Une possibilité qui n'est pas exclue par ces considérations consiste à déduire une conclusion axiologique à partir d'une prémisses analytique. Plus précisément, si on trouvait parmi les prémisses une équivalence d'ordre analytique entre le concept *odieux* et un ou plusieurs concepts naturels, il serait possible d'arriver à une conclusion axiologique sans faire appel à des prémisses axiologiques. La raison en est qu'une équivalence analytique n'est pas un énoncé axiologique. Il est en effet plausible d'admettre que la vérité d'une telle équivalence découle de la signification du terme « odieux » et des termes désignant la ou les propriétés naturelles, et non pas de la manière dont se présentent les choses. Une telle prémisses serait un énoncé sémantique, plutôt qu'un énoncé axiologique. Pour l'établir, il faudrait scruter la signification des termes, et non pas la réalité axiologique. Il serait donc possible d'obtenir une conclusion axiologique à partir de prémisses non axiologiques.

Cette stratégie repose sur la distinction entre les énoncés analytiques et les énoncés synthétiques, distinction qui a été remise en

1. Cf. Brink, 1989, p. 150. Il faut évidemment que le terme ait le même sens dans les prémisses et dans la conclusion.

2. Ce point est dû à Prior (1960). Cf. Brink, 1989, p. 150-151.

3. Tout comme il sera impossible de le faire à partir de prémisses axiologiques ne comportant pas le terme « odieux ».

question¹. Une première manière d'y résister consiste ainsi à nier qu'une telle distinction soit praticable. Il n'est toutefois pas nécessaire de remettre en cause la distinction entre le synthétique et l'analytique pour douter de la possibilité d'une telle inférence. En effet, le problème principal vient du fait que les équivalences en question ne sont pas, en réalité, analytiques. Pour qu'elles le soient, il faudrait qu'il y ait soit une relation de synonymie entre le terme axiologique et un ou plusieurs termes naturels, soit une implication au niveau de la signification entre le terme axiologique et un ou plusieurs termes naturels. Or, comme le montre le fameux argument de la question ouverte de Moore, il ne semble pas y avoir de telles relations².

L'argument de la question ouverte est le suivant : si deux termes sont synonymes, un locuteur compétent ne peut pas douter de ce fait – il ne doutera pas de l'équivalence entre ce que les termes désignent. Il n'y a pas de doute qu'un célibataire est un célibataire, tout comme il n'y a pas de doute qu'un célibataire est un homme non marié. De la même manière, un locuteur compétent ne doutera pas que ce qui est bon est bon ou que ce qui est odieux est odieux. On peut, par contre, nourrir des doutes concernant l'identification de ce qui est bon à ce qui est le produit de la sélection naturelle ou encore de ce qui est odieux à ce qui suscite de la haine. Les questions de savoir si ce qui est bon est le produit de la sélection naturelle ou si ce qui est odieux est ce qui suscite de la haine sont ouvertes. Il semble donc que « bon » n'ait pas la même signification que « ce qui est le produit de la sélection naturelle » et que « odieux » n'ait pas la même signification que « suscite de la haine ». Si « ce qui est le produit de la sélection naturelle » avait la même signification que « bon », on pourrait substituer le premier terme au deuxième sans qu'un locuteur compétent modifie son attitude épistémique à l'égard de la proposition exprimée par l'énoncé³. D'une manière plus

1. Cf. Quine, 1951. Comme Ogien le note, l'importance de Quine dans ce débat ne saurait être négligée (1999 b, p. 17).

2. Cf. Moore, 1903, p. 15 sq.; cf. aussi Baldwin, 1990, p. 87-89; Darwall, Gibbard et Railton, 1992, p. 116 sq., et Ogien, 1999 b, p. 7-17.

3. Ceci est une conséquence de la thèse frégréenne selon laquelle deux termes n'ont pas le même sens si l'on ne peut pas les substituer *salva verita* dans un contexte opaque.

générale, si du fait de la signification d'un terme, il est nécessairement vrai que tout ce qui est F est G ou *vice versa*, il est exclu qu'un locuteur compétent puisse douter que tout F est G. Mais un locuteur compétent pourra toujours douter de la question de savoir si ce qui possède une certaine propriété axiologique est aussi caractérisé par une propriété naturelle donnée. Il n'y a donc pas, apparemment, d'équivalences analytiques susceptibles de servir de prémisses à la déduction d'une proposition axiologique¹.

Le cas de l'implication n'est pas différent. Là aussi, il semble nécessairement vrai que si la proposition « x est F » implique la proposition « x est G » en vertu de sa signification, un locuteur compétent ne doutera pas de cette implication. Or, il paraît toujours possible de se demander s'il est vrai qu'une proposition ne comportant pas de terme axiologique implique une proposition axiologique. Un locuteur compétent peut par exemple douter de la question de savoir si le fait qu'une chose soit le produit de la sélection naturelle implique que cette chose est bonne. Et cela semble vrai de toutes les implications de ce type.

Si l'on accepte l'argument de Moore, il faut conclure qu'il est impossible d'inférer que quelque chose est odieux à partir d'une prémisses comportant le terme odieux, mais n'étant pas axiologique. Une telle prémisses ne sera pas analytique, mais substantielle et axiologique. Plus généralement, une proposition axiologique ne pourra pas être déduite à partir d'une proposition analytique, et donc non axiologique, identifiant une valeur à une propriété naturelle, puisque de telles propositions ne sont pas analytiques.

Cet argument est controversé. On lui reproche de postuler un test trop sévère pour l'analyticité². Le principe selon lequel il doit être impossible qu'un locuteur compétent puisse douter de l'identification de F à G pour qu'il y ait synonymie semble exagéré. Trop peu de termes satisfont à ce principe. Ainsi, on peut souligner que beaucoup de

1. Cette conclusion est compatible avec la thèse qu'il existe des relations d'identité entre les valeurs et les propriétés naturelles que l'on pourrait établir *a posteriori*. Cf. Harman, 1977, p. 19-20; Brink, 1989, p. 166; Darwall, Gibbard et Railton, 1992, p. 169-180; M. Smith, 1994, p. 27 sq.

2. Cf. Darwall, Gibbard et Railton, 1992, p. 116 sq.; M. Smith, 1994, p. 36-38.

termes dont nous affirmons qu'ils sont synonymes – on peut penser à « H₂O » et « eau », par exemple – ne passent pas le test. Toutefois, si la signification d'un terme est une fonction de sa valeur cognitive, il semble naturel d'adopter ce test. On n'attribuera pas la même signification à deux termes si un locuteur compétent peut avoir des attitudes épistémiques différentes par rapport à ces deux termes. Cela n'empêche pas que deux termes peuvent être synonymes dans un autre sens : ils peuvent porter sur le même objet bien qu'ils possèdent une signification différente. Ainsi, il est plausible d'affirmer que même si « H₂O » et « eau » n'ont pas la même signification, ils sont synonymes dans le sens où ils ont la même référence : ils désignent chacun à leur façon la même substance¹.

De manière plus inquiétante pour un avocat de Moore, il est possible d'affirmer que certaines propositions analytiques ne sont pas immédiatement évidentes. Il semble d'ailleurs que c'est à cette seule condition que la tentative de fournir des analyses, une des occupations traditionnelles des philosophes, reste intéressante². Il n'y a en effet pas grand intérêt à énoncer des vérités évidentes du type « tous les célibataires sont des hommes non mariés ». Dans certains cas, ce n'est qu'après réflexion que l'on s'aperçoit qu'une proposition vraie est analytique. Néanmoins, il faut admettre que les équivalences en question devraient être évidentes une fois le processus de réflexion achevé³. Le fait qu'après réflexion la question de la vérité d'une proposition reste ouverte est donc une bonne raison de croire que la proposition n'est pas analytique. Or, comme les nombreux débats au sujet de ces questions le suggèrent, les équivalences entre propositions axiologiques et propositions naturelles ne seront sans doute jamais immunisées contre le doute. Il est donc raisonnable d'admettre que de telles propositions ne sont pas analytiques.

Tout bien considéré, il semble donc pour le moins difficile de soutenir que l'on puisse inférer des conclusions axiologiques à partir de

1. En termes frégréens, ils ont la même référence, mais pas le même sens.

2. Cf. Darwall, Gibbard et Railton, 1992, p. 116 sq. ; M. Smith, 1994, p. 36-38.

3. Cf. Baldwin, 1990, p. 89, et 1996.

prémises analytiques : de telles prémisses ne semblent pas exister¹. Nous avons vu plus haut qu'il n'y a pas de justification par inférences inductives et abductives. Il faut conclure que les croyances axiologiques ne peuvent pas, apparemment, être justifiées par des croyances naturelles. Sont-elles en revanche immédiatement justifiées ?

2. L'INTUITIONNISME

L'intuitionnisme en matière de valeurs, ou du moins l'intuitionnisme moral, est la conception épistémologique favorisée par les réalistes historiques en matière de valeurs et plus particulièrement de valeurs morales². L'intuitionnisme a souvent été présenté comme affirmant que les principes moraux sont justifiés sur la base d'intuitions aussi brutes qu'inaffables, fournies par une faculté spéciale, sinon bizarre, supposée capable de saisir la vérité évidente de ces principes. En fait, il ne s'agit là que d'une caricature de l'intuitionnisme. Après une éclipse de près de quarante ans, cette conception a récemment fait l'objet d'une réévaluation. On peut citer à cet égard les travaux de Robert Audi, qui seront discutés plus bas (cf. p. 122 sq.)³.

La thèse principale de l'intuitionnisme est que certaines de nos croyances axiologiques servent de base à l'édifice de la justification⁴. Il convient de souligner d'emblée que le fondationnalisme n'est nullement obligé de soutenir que les croyances fondamentales sont infaillibles.

1. Cette thèse est différente de celle que l'on ne peut déduire une prescription à partir d'une description (cf. Hume, 1739-1740, III, 1, 1, et aussi Karmo, 1988). Cf. Searle, 1964 pour la thèse selon laquelle celui qui promet quelque chose se place sous une obligation et est donc, de ce fait, obligé de faire ce qu'il a promis. Le problème est que les prémisses en question ont un contenu normatif.

2. Cf. Clarke, 1706 ; Balguy, 1728-1729 ; Cudworth, 1731 ; Price, 1787 ; Reid, 1788 ; Sidgwick, 1879 et 1907 ; Moore, 1903 ; Broad, 1930 ; Ross, 1930 ; Ewing, 1947 ; Pritchard, 1949 pour l'intuitionnisme moral. Pour l'intuitionnisme en esthétique, voir Reid, 1788, p. 306.

3. Audi, 1993 b, 1996 et 1997. Cf. aussi Dancy, 1983 ; McNaughton, 1988 ; Simon, 1988 et 1990 ; Lemos, 1994, chap. 8. Pour ceux qui postulent l'existence d'expériences, cf. chap. 6.

4. Cet usage du terme « intuitionnisme » se distingue de celui de Rawls (1971), qui se réfère à l'idée d'une pluralité irréductible de principes moraux telle qu'on la trouve chez Ross (1930).

bles, dans le sens qu'elles ne pourraient pas se révéler fausses. Tout comme le cohérentiste, le fondationnaliste est libre d'affirmer que la justification, même immédiate, est compatible avec la fausseté, de sorte que les croyances immédiatement justifiées pourraient être fausses. Ainsi, l'intuitionnisme, tout comme le fondationnalisme inférentiel d'ailleurs, est compatible avec une conception faillibiliste de la justification. Ce serait donc une erreur de penser que le fondationnalisme est voué au dogmatisme¹.

Il existe trois formes principales d'intuitionnisme². On peut distinguer une forme d'intuitionnisme selon laquelle nos croyances axiologiques ayant des propositions particulières comme contenu, telles que la croyance qu'une action particulière est odieuse, sont fondamentales du point de vue de la justification³. Les croyances axiologiques générales seraient justifiées par le fait qu'elles peuvent être inférées à partir de croyances particulières. Une autre possibilité consiste à affirmer que ce sont des croyances plus générales, telles que les croyances en des principes moraux ou esthétiques, concernant un type d'actions ou un type d'objets, qui constituent les fondements de la justification. La croyance qu'il est mauvais de ne pas tenir sa parole en est un exemple. La dernière possibilité consiste à affirmer que les croyances fondamentales sont celles qui portent sur des principes ultimes, dans le sens qu'elles permettraient la déduction de toutes les autres croyances axiologiques⁴. Comme exemple d'un tel principe, on peut citer le principe selon

1. Cf. Ogien, 1999 *b*, p. 123-124, pour la suggestion que le fondationnalisme doit être rejeté, car il donne soit dans le dogmatisme, soit dans le psychologisme. Toutefois, si l'on accorde un réel pouvoir de justification aux expériences, la présence d'une expérience peut faire plus que de simplement « expliquer pourquoi nous avons tendance à adopter telle croyance plutôt qu'une autre » (Ogien, 1999 *b*, p. 124).

2. Cf. Sidgwick, 1879, p. 98-104, pour cette classification. Sidgwick parle respectivement d'intuitionnisme perceptuel, dogmatique et philosophique, le dernier étant celui qu'il favorise.

3. Cf. Pritchard, 1949, et Dancy, 1981, 1983 et 1993, p. 68.

4. Les intuitionnistes fondant la justification sur des principes sont Clarke, 1728, p. 193-194 ; Reid, 1788, p. 275 ; Sidgwick, 1879, p. 101-102 ; Moore, 1903, p. 143 ; Ross, 1930, p. 32-33 ; Broad, 1930, p. 177-179, et Lemos, 1994, chap. 8. Pour Ross comme pour Broad, c'est en considérant un cas particulier et en saisissant son caractère juste que nous arrivons par induction intuitive à des principes moraux évidents. Pour Reid et pour Sidgwick, ce sont nos croyances en des principes ultimes qui sont fondamentales. Cf. Sidgwick, 1879, p. 100, pour un argument allant dans ce sens.

lequel une action est moralement bonne dans la mesure où elle maximise la satisfaction des préférences¹.

Un autre paramètre qu'il est possible de faire varier pour obtenir différentes versions de l'intuitionnisme concerne le concept de justification immédiate. En effet, il existe un grand nombre de conceptions du caractère immédiatement justifié des croyances fondamentales, allant des thèses que ces croyances sont indubitables, incorrigibles ou encore infaillibles, aux thèses soutenant qu'elles sont autojustifiées, évidentes ou encore justifiées en vertu d'une expérience particulière.

D'une manière générale, la thèse commune à toutes ces versions peut se résumer comme suit :

(F_{int}) Une croyance axiologique de S est justifiée si elle est soit justifiée immédiatement, soit justifiée par une croyance axiologique immédiatement justifiée.

Nous avons tous un certain nombre de certitudes en matière de valeurs. C'est là un fait qui confère une certaine plausibilité à l'approche intuitionniste. Certaines de nos croyances morales particulières paraissent tellement évidentes que nous ne les remettrions jamais en question². De la même manière, nous sommes souvent convaincus de la vérité de certains principes moraux : peu d'entre nous douteraient qu'il est cruel de torturer pour le plaisir, par exemple. Il est par conséquent naturel d'affirmer que ce que nous savons en matière de valeurs est dérivé de ces certitudes morales ou esthétiques.

En ce qui concerne les croyances esthétiques, ce sont plutôt nos croyances particulières qui constitueraient de bonnes candidates pour jouer le rôle de croyances fondamentales, immédiatement justifiées : souvent, nos croyances concernant les qualités esthétiques d'une œuvre nous apparaissent comme entièrement évidentes. Il nous semble que nous voyons la laideur ou la beauté d'un tableau. Par contre, il est notoirement difficile de trouver des principes, voire des principes ultimes, permettant de relier certaines propriétés esthétiques comme la

1. En fait, ce type de principes concerne en général les obligations et non pas les valeurs.

2. Cf. Bambrough, 1979, p. 15 notamment.

beauté à d'autres propriétés, qu'elles soient esthétiques ou non esthétiques¹. Dans le domaine esthétique, l'intuitionnisme particulariste l'emporte sur l'intuitionnisme généraliste².

Malgré la plausibilité initiale de l'intuitionnisme moral ou esthétique, cette conception a fait l'objet de sévères critiques. Une première objection se base sur l'existence de désaccords au sujet de nos croyances morales ou esthétiques. De tels désaccords montreraient qu'il n'existe pas de croyances morales ou esthétiques fondamentales, d'un point de vue épistémique. Une seconde difficulté concerne la notion de croyance axiologique immédiatement justifiée. Je soutiendrai que bien que la première objection n'ait que peu de force, il est vrai qu'à moins de postuler des expériences de valeurs, l'intuitionnisme succombe à la seconde objection.

a) L'objection des désaccords

Il existe indéniablement des désaccords importants au sujet des questions de valeurs. Ce point doit être accepté même s'il est vrai que sur certaines questions morales ou esthétiques, les opinions ne divergent que très peu, et que dans de nombreux cas, il n'y a en fait qu'une apparence de désaccords (cf. p. 240 sq.). La question est de savoir si l'existence de conflits entre nos croyances axiologiques entraîne la faillite de l'intuitionnisme³.

De toute évidence, si la justification immédiate devait garantir la vérité, les croyances fondamentales ne pourraient être en conflit. Cela entraînerait une violation du principe de non-contradiction. Pour éviter cette difficulté, l'intuitionnisme a intérêt à adopter une conception faillibiliste de la justification. Néanmoins, même en admettant que les croyances justifiées puissent être fausses, une conception de la justification selon laquelle nous pourrions systématiquement avoir de bonnes

1. Cf. Savile, 1982, p. 153-154.

2. Dancy (1983, p. 546) souligne l'analogie entre les croyances morales et les croyances esthétiques pour défendre sa conception particulariste.

3. Cf. Nowell-Smith, 1957, p. 39-42 ; Brandt, 1959, p. 192-196 ; G. Warnock, 1967, p. 15.

raisons de croire des propositions contradictoires est susceptible de paraître douteuse¹.

En réponse à cette objection, l'intuitionniste soutiendra simplement que les croyances en conflit ne sont pas toutes justifiées. Il peut même exiger que les croyances fondamentales soient, dans la mesure du possible, consistantes². Quel que soit notre degré de conviction et quelles que soient les raisons qui les soutiennent, nos croyances axiologiques en matière de valeurs ne seraient donc pas toutes immédiatement justifiées. Leur statut dépendrait de l'accord avec autrui.

Il s'agit là d'une réponse assez plausible. En effet, du moment que deux croyances sont en conflit, au moins l'une d'entre elle est fausse, ce qui suggère qu'aucune d'elles n'est pleinement justifiée. Du moins importe-t-il de tenir compte des convictions d'autrui pour déterminer s'il y a justification. Le fait qu'autrui possède une croyance différente est en principe une raison de douter de ma propre conviction. Ainsi, il serait simplement exclu que nos convictions les plus intimes puissent systématiquement bénéficier de justification immédiate alors qu'elles se trouvent en conflit avec les croyances d'autrui.

b) La justification immédiate

Il existe un grand nombre de conceptions de la justification immédiate. Une première question est celle de savoir si l'une ou l'autre de ces conceptions est convenable. Est-il vrai qu'en remplissant les conditions requises, une croyance est immédiatement justifiée ? Une seconde question est de savoir si les croyances axiologiques sont capables de remplir ces conditions. Dans ce qui suit, je vais passer en revue les principales conceptions de la justification immédiate. Il en ressortira que, d'une manière générale, la plupart de celles qui ont quelque plausibilité en tant que telles ne s'appliquent guère au cas des croyances axiologiques.

Considérons pour commencer la suggestion selon laquelle une croyance immédiatement justifiée est une croyance qui consiste en une

1. Brink, 1989, p. 111.

2. *Ibid.*, p. 111-112.

raison pour elle-même. Comme nous l'avons vu en discutant du cohérentisme, une telle conception implique un cercle de justification, ce qui rend la justification impossible (cf. p. 81 sq.). Une croyance auto-justifiée est en fait dénuée de justification. Il est donc exclu que les croyances axiologiques immédiatement justifiées le soient parce qu'elles se justifient elles-mêmes.

Une deuxième possibilité sera traitée tout aussi rapidement. Elle consiste à définir le caractère immédiatement justifié d'une croyance en faisant appel à des notions psychologiques, telle que le caractère certain, indubitable ou incorrigible de nos croyances. À la réflexion, il est clair qu'une croyance possédant de telles caractéristiques n'est pas de ce simple fait justifiée. Rien en effet n'interdit les croyances certaines, indubitables ou incorrigibles portant sur des propositions contradictoires. D'une manière générale, il semble peu probable que de telles propriétés psychologiques aient grand-chose à voir avec la justification¹.

Plutôt que d'affirmer qu'une croyance immédiatement justifiée soit dotée de caractéristiques d'ordre psychologique, le fondationnaliste serait avisé de soutenir qu'une telle croyance est soit infaillible, soit telle qu'elle rende la vérité au moins probable. Considérons d'abord le cas de l'infailibilité. Une croyance infaillible se définit comme étant telle que sa présence implique sa vérité². Des exemples plausibles de croyances de ce genre sont la croyance que j'existe, ou encore la croyance que je crois que j'existe³. Du moment que l'on peut former de telles croyances, elles sont nécessairement vraies.

Le problème est qu'il ne semble pas que les croyances portant sur des propositions axiologiques aient cette propriété. Le simple fait de croire qu'une action est odieuse, par exemple, n'entraîne certainement pas que cette action soit réellement odieuse. Tout au contraire, je peux me tromper au sujet des propriétés axiologiques de quelque chose. De la même manière, les croyances axiologiques plus générales sont loin d'être infaillibles. Nous pouvons bien croire que le plaisir est intrinsè-

1. Cf. Brink, 1989, p. 117-118.

2. Cf. A. H. Goldman, 1988 a, p. 139 ; Lehrer, 1990, p. 47.

3. Cf. Descartes, 1642 ; Lehrer, 1990, p. 48.

quement bon et nous tromper à ce sujet. La même considération s'applique aux croyances portant sur des principes ultimes, tel que le principe qui veut que toute action moralement bonne maximise le plaisir. Si un tel principe est vrai, ce n'est pas simplement parce que nous avons la croyance correspondante¹.

En désespoir de cause, l'intuitionniste peut suggérer de faire appel aux croyances portant sur la manière dont les choses nous apparaissent. Il s'agit d'une stratégie parfois employée dans le cas de la perception. Ce ne serait pas la croyance qu'une chose est odieuse qui serait infaillible, mais la croyance que cette chose me paraît odieuse. La question est de savoir si une telle croyance est infaillible. Si cette croyance se trouve être faillible, ce ne sera évidemment pas parce que la chose en question n'est pas odieuse ; la vérité des croyances au sujet des apparences ne dépend pas de la nature des choses sur lesquelles elles portent. Par contre, il faut reconnaître qu'une erreur peut résulter de l'usage incorrect du prédicat « odieux » ; du moment que l'on utilise un prédicat doté d'une certaine signification, il est possible de se tromper au sujet de cette signification. Je peux croire par exemple qu'une chose me paraît odieuse, alors qu'elle me semble en fait simplement méprisable². Les croyances portant sur ce qui nous semble être le cas en matière de valeur ne sont donc pas infaillibles.

Quoi qu'il en soit, même si les croyances portant sur des apparences de valeurs étaient infaillibles, il y a des raisons de douter qu'elles puissent jouer le rôle de fondement de la justification. La croyance qu'une chose paraît odieuse ne peut guère justifier la croyance que cette chose est réellement odieuse. Le fait qu'une chose *semble* odieuse est loin d'impliquer qu'elle *est* odieuse. D'une manière générale, il semble impossible d'inférer qu'une chose possède une propriété axiologique à partir du fait qu'elle paraît la posséder.

Les croyances axiologiques sont-elles immédiatement justifiées tout

1. Il est vrai que certaines croyances axiologiques ont tendance à se rendre vraies. Si je crois qu'une personne est désagréable, par exemple, il y a fort à parier que cette personne deviendra vraiment désagréable.

2. Cf. Lehrer, 1990, p. 53, pour un exemple semblable dans le domaine de la perception interne.

en étant faillibles ? Rendent-elles probable la vérité de leurs contenus propositionnels par leur simple présence ? À nouveau, il semble que la réponse soit négative. Non seulement les croyances axiologiques sont-elles faillibles, mais le fait de les avoir ne les rend guère probables. Que je croie qu'une chose est odieuse n'a guère d'incidence sur la probabilité de la proposition qu'une chose est odieuse.

Par contre, il semble vrai que les croyances axiologiques portant sur les apparences axiologiques sont souvent correctes. Si je crois que quelque chose m'apparaît comme odieux, il est probable que je ne me trompe pas à ce sujet. Une telle croyance pourrait donc être considérée comme immédiatement justifiée. Toutefois, comme je viens de le noter, les croyances sur la manière dont les choses nous apparaissent du point de vue axiologique ne permettent guère de justifier les croyances concernant les valeurs elles-mêmes. Ainsi, même si l'on admet que les croyances portant sur les apparences de valeurs sont immédiatement justifiées, elles ne sont guère susceptibles de justifier les croyances axiologiques.

c) Les intuitions évidentes

Une autre possibilité consiste à affirmer avec Robert Audi que certaines croyances, qualifiées d'intuitions, sont évidentes, dans le sens qu'il suffit de bien les comprendre pour qu'il soit possible de les croire de manière justifiée¹. Ces intuitions sont supposées être des convictions relativement fermes, obtenues à la lumière d'une compréhension adéquate de la proposition sur laquelle elles portent. Dans le cas moral, une telle compréhension est affirmée dépendre d'un processus de réflexion. De ce fait, les intuitions en question n'ont qu'une évidence médiate.

À en croire Audi, pour comprendre une proposition morale, il faut d'une part comprendre la proposition en question et les éléments qui la

1. Cf. Audi, 1993 *b*, qui est largement repris dans Audi, 1996, et aussi Audi, 1997, où le texte de 1996 est réimprimé. Pour un exposé plus détaillé de la position d'Audi, cf. Tappolet 2000 *b*. Cf. aussi Larmore, 1996, pour la thèse selon laquelle la connaissance morale est une question de réflexion.

composent et d'autre part voir certaines des implications que comporte cette proposition¹. Pour déterminer s'il y a un devoir de tenir ses promesses, par exemple, il serait nécessaire de réfléchir à la nature de la promesse ainsi qu'au devoir en question. De plus, il faudrait considérer les devoirs susceptibles de se trouver en conflit avec le devoir de tenir ses promesses. Il faudrait aussi penser à ce qui compte comme raison pratique et à ce qui est intrinsèquement bon ou mauvais ; et il faudrait réfléchir à ce que serait la vie humaine si l'on admettait l'existence de certains devoirs moraux².

Ce processus de réflexion ne doit pas être confondu avec un processus inférentiel. Audi insiste sur la distinction entre une conclusion basée sur une inférence et une conclusion de réflexion³. Cette dernière est comparée notamment à la perception d'une expression faciale, perception qui se distingue d'une inférence à partir de certaines prémisses portant sur les traits d'un visage. Une première difficulté est due au fait qu'il est loin d'être facile d'effectuer la distinction entre une conclusion inférentielle et une conclusion de réflexion. Par conséquent, il n'est pas clair que la position d'Audi se distingue du fondationnalisme inférentiel, ce qui le rendrait vulnérable aux objections discutées plus haut.

Le problème principal, toutefois, est que, même si l'on admet que la conception d'Audi est convenable pour certaines croyances morales ou axiologiques, elle manque de plausibilité dans le cas de croyances portant sur la valeur des choses particulières. La croyance qu'une chose est belle ou celle qu'une action est odieuse ne nécessitent pas de réflexion particulière. De telles croyances peuvent jouir de justification en l'absence d'un processus de réflexion. En tout cas, ce n'est certainement pas en contemplant les propositions en question que l'on arrivera à des croyances justifiées. À en croire Audi, il faut faire appel à notre capacité générale de comprendre des entités abstraites, qu'il s'agisse des vérités mathématiques ou d'autres propositions *a priori*, pour obtenir de la justification. Si l'on pense au cas des croyances axiologiques particu-

1. Cf. Audi, 1996, p. 115.

2. Cf. *ibid.*, p. 120.

3. Cf. *ibid.*, p. 112.

lières, cette conception n'est guère convaincante. Par conséquent, la thèse selon laquelle les croyances axiologiques seraient immédiatement justifiées dans la mesure où elles correspondraient à des intuitions médiatement évidentes manque de plausibilité.

CONCLUSION

Il ressort de cette discussion que le fondationnalisme n'est pas en bonne posture. Contrairement à ce que postule le fondationnalisme inférentiel, il n'est guère possible d'inférer des croyances axiologiques à partir de prémisses naturelles. Quant à l'intuitionnisme, il est apparemment incapable d'offrir une conception convenable des croyances immédiatement justifiées. Comme l'approche cohérentiste a elle aussi été rejetée, une conclusion sceptique semble inévitable. Serait-il impossible d'avoir des croyances axiologiques justifiées ?

En fait, il reste une possibilité négligée jusqu'ici. Elle consiste à affirmer que les croyances axiologiques immédiatement justifiées le sont en vertu de leur relation à des expériences axiologiques. Une telle suggestion revient-elle à postuler une improbable faculté de perception des valeurs ? Une des objections faites à l'intuitionnisme est justement qu'il se voit obligé de postuler une telle faculté¹. Effectivement, il peut sembler que l'existence d'une telle faculté ne soit pas plausible : non seulement, nous n'avons apparemment pas d'évidence empirique directe en faveur de son existence, mais nous manquons aussi d'une explication de son éventuel fonctionnement physiologique et psychologique (cf. p. 66 sq.). Si l'intuitionnisme devait postuler l'existence d'un organe comparable à nos organes sensoriels, il est clair qu'il faudrait rejeter cette doctrine.

Les détracteurs de l'intuitionnisme semblent avoir raison quand ils affirment que la justification des croyances axiologiques nécessite la

présence d'une faculté analogue à nos facultés sensorielles. C'est là ce que suggère l'échec des différentes conceptions de la justification immédiate discutées ci-dessus. La question est de savoir si cette thèse est aussi peu vraisemblable que le maintiennent ses détracteurs. On peut en effet soutenir qu'il existe non pas un organe moral ou esthétique, mais des états suffisamment semblables à nos expériences perceptuelles pour qu'il soit légitime de parler d'expériences des valeurs. Il serait alors possible de soutenir que la justification des croyances axiologiques dépend de ces expériences. Il s'agit là de la thèse que je vais tenter de défendre.

1. Cf. Baier, 1958, p. 22-23, p. 240 ; Brand, 1959, p. 189 ; Mackie, 1977, p. 38-39 ; Smart, 1984, p. 4 et 23.

Trois théories des émotions

INTRODUCTION

Selon la conclusion intermédiaire à laquelle nous sommes arrivés au chapitre précédent, la justification des croyances axiologiques est conditionnelle à l'existence d'expériences des valeurs. À la suite de philosophes comme Meinong et Scheler, il est possible de suggérer que de telles expériences ne sont rien d'autre que des émotions. C'est pourquoi ce chapitre et le suivant sont consacrés aux émotions.

Les choses qui nous entourent, les événements, les personnes et leurs actions, entre autres, nous affectent de diverses manières. Ces entités nous amusent, nous embarrassent, nous déçoivent, nous surprennent, nous indignent, nous attirent, nous choquent, nous font peur, nous attristent, nous réjouissent, nous déçoivent, nous ennuient, nous intéressent, nous plaisent ; elles provoquent en nous de l'admiration, de la fierté, de la jalousie, de la pitié, de la joie, de l'espoir, de la peine, de la gratitude, de la colère, de la rage, du mépris, de la haine, de l'amour, du désir, de l'envie, de la honte, du remords ou encore du regret. Ces différentes manières d'être affecté sont en général considérées être des émotions. Il est vrai qu'il n'y a pas un accord entier sur ce qui doit compter ou non comme une émotion¹.

1. Cf. Rorty (1978, p. 1), qui affirme que les émotions ne forment pas une classe naturelle. Selon Griffiths (1997), le concept d'émotion serait celui d'un genre naturel ; or, à en croire les meilleures études scientifiques, il n'y aurait pas un type unique d'événements correspondant à ce concept. Toutefois, il y a lieu de douter que seules les sciences soient à même de trancher cette question.

J'adopterai ici une politique libérale, dans le sens que je traiterai principalement des cas paradigmatiques d'émotions, comme la peur, mais que je n'exclurai pas *a priori* de la classe en question des états comme le désir, l'amusement ou la surprise.

Il faut noter que la discussion portera sur les émotions occurrentes, comme la peur que Cléo éprouve à un moment particulier, au détriment des dispositions émotionnelles, telles que sa peur latente des chiens¹. Une autre distinction importante est celle entre les émotions et les humeurs, comme la bonne ou la mauvaise humeur, l'irritation ou encore certaines formes d'anxiété, de tristesse ou de joie, par exemple. Un des traits spécifiques des humeurs est l'apparente absence d'objets intentionnels. À première vue ces états semblent des dispositions à éprouver certaines émotions occurrentes². Toutefois, contrairement aux dispositions émotionnelles, les humeurs ont une durée relativement limitée. De plus, une personne inconsciente ne peut être de mauvaise humeur. Or, si les humeurs étaient simplement des dispositions, on pourrait les attribuer même à celui qui ne ressent rien. En fait, il semble que les humeurs soient caractérisées par la présence de certaines émotions. Pour être de mauvaise humeur, il faut non seulement être disposé à éprouver certaines émotions négatives, comme la colère, envers la plupart des choses qui nous entourent, mais il faut en plus ressentir quelque émotion. Les humeurs se distinguent donc des dispositions émotionnelles, mais aussi des traits de caractère, comme la propriété d'être colérique, haineux, calme ou encore peureux. Quoi qu'il en soit, ce ne sont ni les humeurs, ni les dispositions émotionnelles, ni les traits de caractère, mais les émotions occurrentes, qui seront au centre de la discussion. (Pour simplifier, le terme « émotion » renverra dorénavant aux émotions occurrentes seulement.)

D'une manière tout à fait générale, on peut dire que les émotions sont des états ; celui qui éprouve de la peur se trouve dans un état émo-

1. Cf. Pitcher, 1965, p. 331-332 ; Alston, 1967, p. 479 ; Lyons, 1980, p. 142 ; Budd, 1985, p. 1 ; Armon-Jones, 1991, p. 4 ; Mulligan, 1995, p. 67 ; Elster, 1999, p. 244 pour cette distinction.

2. Cf. Elster, 1995, p. 40.

tionnel particulier. Un tel état possède une certaine durée. De plus, il est caractérisé par un début et une fin. On peut donc aussi parler de processus ou d'événement. Une peur, par exemple, naît et s'amplifie pour ensuite s'évanouir¹.

Dans ce qui suit, je vais considérer les trois théories les plus importantes des émotions². Les différents problèmes que rencontrent ces théories permettront de mieux cerner la nature des émotions. Ce n'est qu'au chapitre suivant que je présenterai la conception des émotions qui me semble être la bonne.

1. LA CONCEPTION PHÉNOMÉNALISTE

Une première théorie considère les émotions comme des états essentiellement caractérisés par leurs propriétés phénoménales ou *qualia*. À ce titre, les émotions seraient comparables à des sensations corporelles telles que les frissons et les chatouillements. Cette conception, que je nommerai « phénoménaliste », est considérée avoir dominé du XVII^e siècle à la fin du XIX^e³. De nos jours, elle est toutefois unanimement rejetée⁴. Néanmoins, il est instructif de la discuter.

Selon certains, comme Michael Stocker, les sensations qui caractérisent les émotions ne sont pas corporelles, mais « psychiques » ; ces sensa-

1. Cf. Damasio, 1994 pour l'assimilation des émotions à des processus physiologiques (p. 139).

2. Je ne discuterai pas de la conception contextualiste, selon laquelle les émotions dépendent d'une construction sociale (Bedford, 1956-1957 ; Scheman, 1983 ; Dumouchel, 1995, p. 21-23). Cette conception a du mal à tenir compte du fait que nous attribuons certaines émotions aux bêtes. De plus, elle a de la difficulté à établir un lien entre les émotions humaines plus primitives et celles qui sont censées dépendre de conventions sociales (cf. de Sousa, 1987, p. 44-45).

3. Cf. Descartes (1649, art. 27), qui affirme que les passions sont des perceptions de l'âme (cf. pourtant Neuberger (1990), selon qui on trouve chez Descartes l'esquisse d'une théorie cognitive). Cf. aussi Spinoza 1677, III ; Locke 1695, II, 20, III (mais cf. Alston, 1967, p. 481, pour la thèse selon laquelle Locke défend une théorie cognitive), et Hume 1739-1740, II, 1 (mais cf. l'interprétation cognitive de Davidson (1976) ainsi que les critiques de Baier (1978)). Plus récemment, cf. James, 1884 et 1890, vol. II, chap. 25.

4. Pour des objections, cf. Ryle, 1949, chap. 4 ; Kenny, 1963, chap. 3 ; Bedford, 1956-1957 ; Alston, 1967, p. 482 sq. ; Pitcher, 1965 ; Solomon, 1976, p. 96 sq. ; Lyons, 1980, p. 5 sq.

tions ne seraient pas perçues comme localisées dans notre corps, mais dans l'âme¹. La notion de sensation psychique est loin d'être évidente. D'une manière générale, on s'accorde pour dire que les émotions sont accompagnées de modifications physiologiques, que ces dernières concernent les viscères, comme le cœur ou l'estomac, les muscles, les glandes endocrinales ou encore le système immunitaire². Ainsi, il y a lieu de penser que les sensations caractérisant les émotions, même si elles ne sont pas perçues comme étant localisées dans le corps à la manière d'une brûlure, sont tout de même éminemment corporelles³.

À en croire certains, les occurrences de certains types d'émotions ne sont pas nécessairement assorties de sensations physiologiques⁴. Ainsi, la jalousie, l'envie, le remords, l'admiration, le regret, la pitié, la fierté, la joie et l'espoir pourraient être éprouvés sans que des sensations physiologiques soient ressenties. Il est sans doute vrai que l'on peut ressentir de l'espoir sans avoir conscience d'événements physiologiques comparables à l'accélération du rythme cardiaque, par exemple. Toutefois, pour montrer que les émotions ne sont pas corrélées à l'expérience d'événements physiologiques, il faudrait une raison suggérant que celui qui éprouve une émotion n'a pas conscience d'événements plus discrets, comme notamment la sécrétion de glandes endocrines. En fait, il est plausible d'affirmer que les *qualia* des sensations psychiques dépendent de notre constitution physiologique ; un ordinateur ne pourrait pas, de ce fait, éprouver de peur ou de haine⁵.

En faveur de la conception phénoménaliste, il faut noter que les émotions sont nécessairement caractérisées par des propriétés phénoménales⁶. Celui qui est en colère, par exemple, éprouve une expé-

1. Cf. Stocker, 1983 ; Stocker et Hegeman, 1996, chap. 1.

2. Cf. Goller, 1992 ; Damasio, 1994, p. 135.

3. Cf. James, 1890, p. 449-450, pour la thèse selon laquelle les émotions sont des perceptions de processus physiologiques. Cf. aussi Tye, 1995, p. 130, et Damasio, 1994, chap. 7, p. 139 et 145.

4. Cf. Armons-Jones, 1991, p. 7-8.

5. Cf. Rey, 1980, p. 190-193 ; de Sousa 1987, chap. 3.

6. Cf. Broad, 1954, p. 286 ; Perkins, 1966 ; Rey, 1980, p. 177 et 188 ; Leighton, 1984 ; Armon-Jones, 1991, p. 4 sq. ; Elster, 1999, p. 247-248. Parmi ceux qui nient que les émotions comportent nécessairement des propriétés phénoménales, plusieurs admettent que les émotions s'accompagnent habituellement de telles propriétés (cf. Alston, 1967, p. 479-480 ; Lyons, 1980, p. 141-142 ; mais aussi Solomon, 1976, p. 99).

rience possédant certains *qualia*. Ces derniers sont peut-être partagés par les occurrences d'autres types d'émotions, comme l'irritation ou la haine, mais ils n'en restent pas moins relativement spécifiques. Il est impensable que les mêmes propriétés phénoménales soient partagées par la colère et l'espoir, par exemple¹. D'une manière générale, il est naturel d'admettre que les émotions occurrentes, à la différence des dispositions émotionnelles, possèdent nécessairement des propriétés phénoménales. Du moins s'agit-il d'un point qui est accepté par la plupart.

Il est sans doute possible d'être en colère sans le savoir². On pourrait donc suggérer que cette sorte d'émotion ne comporte pas toujours de *qualia*³. Toutefois, il faut noter que l'on peut ressentir une émotion comme la colère sans reconnaître que l'on est en colère – on aura peut-être simplement l'impression d'être excité ou légèrement irrité, par exemple. Ainsi peut-on admettre qu'il est possible de ne pas réaliser que l'on éprouve une certaine émotion tout en affirmant que les émotions sont essentiellement caractérisées par leurs propriétés phénoménales.

Qu'en est-il des émotions inconscientes ? Apparemment, de telles émotions sont incompatibles avec la conception phénoménaliste. Une suggestion qui paraît prometteuse consiste à affirmer que les émotions inconscientes sont non pas des émotions réelles, mais des dispositions à penser, à désirer et à agir d'une façon ou d'une autre. Le sujet d'une soi-disant émotion inconsciente pense, désire et agit comme s'il éprouvait une émotion réelle. La différence entre celui qui a une peur inconsciente et celui qui éprouve de la peur consisterait en ce que l'état du second, contrairement à celui du premier, serait caractérisé par des propriétés phénoménales. Cette différence serait suffisante pour admettre que seule la peur consciente est une émotion réelle. Il n'y

1. On peut donner raison à Leighton quand il affirme : « Supposons qu'une personne fasse l'évaluation correspondant à de l'affliction ["grief"] et que cela a pour effet que cette personne éprouve à peu près ce que l'on ressent après un orgasme. Quel que soit l'état dont elle a conscience, il ne comptera certainement pas comme de l'affliction » (1984, p. 312).

2. Cf. Lyons, 1980, p. 6, et aussi Alston, 1967, p. 482 ; Solomon, 1976, p. 101 ; Green, 1992, p. 57 sq. Notons que Scheler (1913-1916, p. 265 sq.) distingue entre l'état émotionnel et l'expérience de cet état.

3. Cf. Solomon, 1976, p. 101.

aurait dès lors pas de difficulté à admettre l'existence d'émotions inconscientes dans le cadre d'une conception phénoménaliste.

D'une manière générale, il faut admettre que les émotions sont causées par des états cognitifs. En fait, il y a des raisons de penser qu'un état cognitif, qu'il s'agisse d'une perception, d'une croyance, d'un souvenir ou encore d'une image mentale, est nécessaire à toute émotion. Celui qui éprouve de la peur à l'égard d'un chien doit avoir un état cognitif portant sur ce chien ; il faut par exemple qu'il voie ou entende ce chien, qu'il croie le voir ou l'entendre ou encore qu'il pense qu'un chien se trouve dans les environs. Une autre manière de formuler ce point consiste à dire que les émotions possèdent des *bases cognitives*¹.

Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, la conception phénoménaliste ne doit pas nier que les émotions nécessitent des bases cognitives². Selon cette conception, l'émotion peut être identifiée indépendamment de ce qui la cause. Toutefois, cette affirmation est compatible avec le fait que les émotions reposent sur des bases cognitives. Pour s'en convaincre, il suffit de penser au cas des sensations corporelles : on peut admettre que ce qui fait qu'un état est un chatouillement, ce sont ses qualités phénoménales, tout en maintenant qu'un tel état a des causes physiologiques, voire qu'il doit en avoir.

Une objection classique faite à la conception phénoménaliste porte sur la question de la démarcation entre les différents types d'émotions³. À en croire le sens commun, il faut distinguer entre les peurs, les colères, les hontes, les espoirs, etc.⁴. Évidemment, une telle classification n'est

1. Cf. Hume, 1739-1740, II, 1, v, où il est question de la cause des émotions ; cf. aussi Husserl, 1988, p. 252 ; Meinong, 1917, p. 30 ; Arnold, 1960, vol. 1, p. 176-177 ; Pitcher, 1965, p. 332 ; Thalberg, 1977, p. 31 ; Lyons, 1980, p. 71-72 ; Gordon, 1969, p. 408 ; Mulligan, 1995, p. 67 sq., et 1998, p. 162 ; Elster, 1999, p. 249-271.

2. Cf. Descartes (1649, p. 196 et 209), pour qui la détermination des causes est essentielle. Cf. aussi James, 1890, p. 449-450.

3. Cf. Bedford, 1956-1957, p. 282-283 ; Alston, 1967, p. 482 ; Green, 1992, p. 32.

4. Ces classifications sont au moins dans une certaine mesure communes à toutes les sociétés humaines. De plus, un certain nombre de types d'émotions est ressenti par tout être humain normal. Les études portant sur l'universalité des expressions de certains types d'émotions confirment ce point (cf. Ekman, 1971 ; 1980 a ; 1980 b). Toutefois, certains types d'émotions semblent n'être postulés que par certaines sociétés ; le sentiment de culpabilité, par exemple, ne se retrouve pas dans toutes les conceptions communes de la psychologie. Cf. Gibbard, 1990, p. 140-141. Cf. aussi Damasio, 1994, p. 285, n. 16.

pas nécessairement adéquate. En outre, il semble que nous éprouvions parfois des émotions qui n'appartiennent pas à un des types reconnus ; nous pouvons être émus par quelque chose sans pour autant éprouver un type d'émotions mentionné dans les classifications courantes¹. Néanmoins, une théorie des émotions doit pouvoir rendre compte des différences entre les types d'émotions généralement reconnus.

Selon la conception phénoménaliste, les différents types d'émotions dépendent de différences phénoménales, dans le sens que les émotions appartenant à un même type partagent les mêmes propriétés phénoménales. Ainsi, chaque type serait caractérisé par une propriété phénoménale simple ou encore par un ensemble de propriétés simples². C'est là que le bât blesse. Comme le note Erroll Bedford, il ne semble guère plausible d'affirmer que la ou les propriétés phénoménales de l'indignation se distinguent clairement de celles qui accompagnent le mécontentement³. De la même manière, il n'est pas clair que les émotions de regret diffèrent d'un point de vue phénoménal des émotions de honte ou de remords.

Une seconde difficulté posée par la conception phénoménaliste consiste en ce que cette dernière est dans l'impossibilité de rendre compte du fait que les émotions peuvent être dites appropriées ou inappropriées⁴. Ainsi, la peur que j'éprouve à l'égard d'une chose inoffensive n'est pas appropriée, mais elle le serait envers une chose dangereuse⁵. L'intensité d'une émotion peut elle aussi être évaluée : une peur

1. Cf. Perkins, 1966, p. 156.

2. C. D. Broad (1954, p. 295-296) distingue des espèces fondamentales de tons émotionnels, correspondant par exemple à la peur et la colère, et dont les mélanges résultent en la couleur spécifique d'une émotion.

3. Cf. Bedford, 1956-1957, p. 282-283 ; Alston, 1967, p. 418 ; Green, 1992, p. 32.

4. Cf. Platon *Phil.* (36-44A), où il est question de vrais et de faux plaisirs ; Brentano, 1889, p. 22 sq. ; Scheler, 1913-1916, p. 263 ; Meinong, 1917, p. 129-131 ; Broad, 1954, p. 293 ; Bedford, 1956-1957, p. 295-296 ; Hall, 1961, chap. 12 ; M. Warnock, 1957, p. 52 ; Pitcher, 1965, p. 329 sq. ; de Sousa, 1978, p. 686 ; 1979, p. 133 ; 1987, p. 122 ; Lyons, 1980, p. 8 ; Wiggins, 1987, p. 187 ; Greenspan, 1988, p. 83 ; Gibbard, 1990, p. 7 et 277 ; Armon-Jones, 1991, p. 135 ; Mulligan, 1995, p. 76 et 1998 ; Elster, 1999, p. 312-314.

5. En fait, à strictement parler, la peur est appropriée non pas par rapport à ce qui est dangereux, mais par rapport à ce qui mérite la peur, l'effrayant ou peut-être de manière plus plausible le désagréablement dangereux (cf. de Sousa, 1987, p. 122 ; Deigh, 1994, et Lyons, 1980, p. 101). Ceci explique pourquoi l'excitation est appropriée par rapport à certains dangers – ceux qui sont agréables (cf. Lyons, 1980, p. 101).

de vive intensité est inappropriée par rapport à un danger minime, par exemple. En paraphrasant C. D. Broad, on peut dire que le degré de peur approprié envers un taureau enragé ne serait pas approprié par rapport à une vache contrariée¹. Or, si les émotions sont essentiellement des sensations, elles ne peuvent pas être appropriées ou inappropriées. Un frisson ou la sensation de chatouillement, par exemple, ne sont pas des états qui admettent une évaluation de ce type².

En guise de réponse, on peut suggérer que les émotions sont évaluables en fonction de leurs bases cognitives³. Le caractère approprié ou inapproprié d'une émotion dériverait du statut des états cognitifs qui la causent. Ainsi, une émotion basée sur une croyance injustifiée ou fautive serait inappropriée. À la réflexion, une telle réponse est douteuse. Il ne semble guère que les sensations corporelles puissent être évaluées en fonction de leurs causes. Mes maux de têtes ne seront ni plus ni moins appropriés s'ils sont engendrés par une croyance justifiée, par exemple. De plus, à strictement parler, ce ne serait pas l'émotion elle-même qui se trouvera évaluée – l'évaluation se ferait seulement de manière dérivée, par procuration. Or, lorsque nous évaluons une émotion, c'est elle-même que nous évaluons ; la peur d'un enfant basée sur la croyance injustifiée ou fautive qu'il y a un animal sous son lit est elle-même inappropriée⁴. D'ailleurs, une émotion peut être appropriée alors qu'elle est causée par une croyance injustifiée. Il se peut que la peur en question soit appropriée alors qu'elle se base sur une croyance dénuée de justification – ce serait le cas s'il y avait vraiment du danger. Il faut donc croire que l'évaluation de l'émotion est indépendante de celle de sa base cognitive. Ce verdict est confirmé par le fait que nous sommes capables d'évaluer une émotion sans connaître les croyances qui l'ont causée : il suffit de savoir quelle est l'émotion et quelles sont les propriétés de son objet pour savoir si elle est appropriée ou non.

1. Cf. Broad, 1954, p. 293.

2. Cf. Tye, 1995, pour la thèse selon laquelle les sensations sont des représentations d'événements corporels. Le problème de l'application de cette thèse aux émotions est que ce ne serait pas par rapport à des choses extérieures que les émotions devraient être évaluées (cf. Tappolet 2000 a).

3. Cf. Hume, 1739-1740, II, 3, III.

4. Cf. Pitcher, 1965, p. 330-331.

Une troisième difficulté posée par la conception phénoménaliste vient de son incompatibilité avec le fait que la plupart des émotions, voire toutes les émotions, sont des états intentionnels, dans le sens qu'elles portent sur des objets¹. Si Cléo a peur d'une araignée, son émotion a cette araignée pour objet ; si elle est triste d'avoir perdu son chat, sa tristesse porte sur le fait d'avoir perdu son chat. Il est vrai qu'il existe certains contre-exemples apparents à la thèse selon laquelle toutes les émotions sont intentionnelles. Certaines peurs ou certaines colères semblent manquer d'objet. On éprouve parfois de la peur sans avoir l'impression que cette émotion vise une chose particulière ou un événement particulier. Contre cela, certains soutiennent que ces émotions portent en fait sur un objet différent, comme l'ensemble de ce qui nous entoure². Une autre possibilité consiste à nier qu'il s'agisse vraiment d'émotions – il pourrait en fait s'agir d'humeurs. Dans cette perspective, celui dont on dit qu'il éprouve une émotion de peur dépourvue d'objet serait en fait sujet à une angoisse ; il aurait une disposition partiellement manifestée à éprouver de la peur intentionnelle. Dès lors, il y aurait un sens à dire que certains états émotionnels portent sur tout ; l'angoisse, par exemple, serait une disposition à éprouver de la peur envers quasiment toutes les choses qui nous entourent. Quoi qu'il en soit, il suffit que la plupart, voire seulement certaines émotions, soient intentionnelles pour montrer que la conception phénoménaliste est insatisfaisante. Le problème posé par la conception phénoménaliste est qu'en assimilant les émotions à des sensations, elle rend toute intentionnalité impossible. Un chatouillement ou un frisson n'est pas un état qui porte sur quelque chose, qui vise un objet³.

À nouveau, un phénoménaliste pourrait répliquer que les émotions

1. Cf. Brentano, 1874 ; Husserl, 1988, p. 252 ; Kenny, 1963, p. 60 ; Pitcher, 1965, p. 327 ; Alston, 1967, p. 482 ; Wilson, 1972, chap. 6 ; Lyons, 1980, p. 104 sq. ; Marks, 1982, p. 228 ; Gordon, 1987, p. 22 ; de Sousa, 1987, chap. 5 ; Gaus, 1990, p. 50 ; Elster, 1999, p. 271-273.

2. Cf. Broad, 1954, p. 286 ; Kenny, 1963, p. 61 ; Solomon, 1976, p. 71 ; Lyons, 1980, p. 105. Kenny affirme par exemple que la dépression porte sur tout (*op. cit.*). Pour des objections à cette thèse, cf. Armon-Jones, 1991, chap. 2.

3. Cf. pourtant Tye, 1995, pour la thèse qu'il y a représentation d'événements corporels. Le problème est que dans le cas des émotions, l'objet n'est pas, en général, un événement corporel (Tappolet 2000 a).

dérivent leur intentionnalité de leur base cognitive. Comme la peur de Cléo est causée par la croyance que le chien l'attaque, elle porterait sur ce chien. Ceci est difficile à croire, car nos sensations corporelles n'acquièrent pas d'intentionnalité par le fait qu'elles sont causées par des états intentionnels. Ce n'est pas parce que la migraine de Cléo est causée par la croyance qu'elle a perdu sa fortune que l'on dira que cette migraine porte sur la perte de cette fortune. De plus, si une peur dérive son intentionnalité de sa base cognitive, elle ne sera pas elle-même intentionnelle, à strictement parler. Dès lors, il semble qu'il ne faudrait pas dire que l'on a peur d'un chien, car on ne dit pas non plus que l'on a une migraine à l'égard de quelque chose ou que l'on éprouve du chatouillement *portant sur* quelque chose. Une autre observation qui va dans le même sens est que l'objet d'une émotion est parfois différent de celui des états qui la causent¹. Ainsi, Cléo peut être en colère envers Max alors que sa colère est causée par la croyance que Max a menti ou encore la croyance que le fils de Max a menti ; sa colère porte sur Max, et non pas sur le fait qu'il a menti ou sur le fait que son fils a menti.

Notons au passage que la thèse de l'intentionnalité des émotions est différente de celle qui affirme que les attributions d'émotions sont intensionnelles (avec un « s »), dans le sens qu'elles génèrent des contextes opaques². Il est en général admis que les attributions de croyances sont intensionnelles : s'il ne sait pas que les noms propres « Blaise Cendrars » et « Frédéric Sauser » réfèrent à la même personne, une personne rationnelle peut croire que Blaise Cendrars est un écrivain tout en ne croyant pas que Frédéric Sauser est un écrivain. En d'autres termes, « croire que » génère un contexte opaque, ce qui signifie que des termes ayant la même référence ne peuvent pas être substitués indifféremment. Pour certains, les attributions d'émotions sont intensionnelles³. Ainsi, du moment qu'on ignore que Cendrars n'est personne d'autre que Sauser, il n'est pas irrationnel de se réjouir que Cendrars ait été un romancier, tout en ne se réjouissant pas que

1. Cf. Hume, 1739-1740, II, 1, II ; de Sousa, 1987, chap. 5 ; Mulligan, 1995, p. 69 ; Calabi, 1996, p. 31 sq. ; Elster, 1999, p. 249 pour ce point.

2. Je dois à Philip Buekens d'avoir attiré mon attention sur cette question.

3. Cf. Marks, 1982, p. 237 ; Ogien, 1993, chap. 5.

Sauser ait été un romancier. De manière plus controversée, on peut maintenir qu'il est rationnellement irréprochable d'admirer Cendrars tout en n'admirant pas Sauser, pour autant qu'on ignore qu'il s'agit de la même personne. En fait, cette seconde affirmation semble fautive. Il est sans doute vrai que les attributions d'émotions qui prennent des objets propositionnels, comme se réjouir que *p* ou espérer que *p*, génèrent des contextes opaques. Toutefois, il semble que les attributions d'émotions comme l'admiration, l'amour ou la haine ne sont pas intensionnelles. En guise d'illustration, considérons le cas d'Œdipe. Celui qui avance que toutes les attributions d'émotions sont intensionnelles affirmera qu'il est possible qu'Œdipe aime Jocaste, mais n'aime pas sa mère¹. Le problème est qu'il n'y aurait alors pas de tragédie : cette dernière est due à ce qu'à son insu, Œdipe aime non seulement Jocaste, mais aussi sa mère. Œdipe croit bien sûr aimer Jocaste tout en croyant ne pas aimer sa mère². Mais en fait, il aime une et une seule personne, qui est à la fois sa femme et sa mère³. D'une manière générale, il serait faux de penser que si un état possède un objet, ses attributions sont de ce fait intensionnelles. Le cas le plus patent est peut-être celui des expériences visuelles. Supposons que je voie le Cervin. Mon expérience visuelle a donc le Cervin pour objet. Toutefois, je ne peux pas voir le Cervin sans voir la montagne nommée « Matterhorn », du moment qu'il s'agit d'une seule et même montagne. Certes, je peux dire : « J'ai vu le Cervin, mais je n'ai pas vu la montagne nommée "Matterhorn" ». Pourtant, il s'agit là d'une erreur de ma part ; je crois avoir vu le Cervin et non pas la montagne nommée "Matterhorn", mais je me trompe. »⁴

Une dernière objection à la conception phénoménaliste se base sur l'observation que les émotions peuvent être de second ordre. Il est possible de ressentir de la peur à l'égard de sa propre peur, d'éprouver de la

1. Cf. Marks, 1982, p. 237.

2. C'est pour cela, d'ailleurs, qu'Œdipe ne souffre pas du complexe d'Œdipe : à moins d'avoir des émotions inconscientes, celui qui souffre de ce complexe ne se trompe pas sur l'identité de l'objet de son amour.

3. Cf. Rey, 1980, p. 176.

4. D'ailleurs, l'intensionnalité ne présuppose pas l'intentionnalité. Les opérateurs modaux, comme « il est nécessaire que », génèrent des contextes opaques, et ce évidemment sans que la nécessité et la possibilité soient des états intentionnels.

honte du fait de cette peur ou encore d'en être amusé. Certaines émotions sont même d'un ordre encore supérieur : on peut être amusé par la honte d'avoir peur, par exemple. Le problème pour la conception phénoménaliste est que, contrairement aux émotions, il ne semble pas que les sensations admettent des instances d'ordre supérieur : les frissons et les chatouillements ne portent pas sur un autre frisson ou un autre chatouillement. Un phénoménaliste répliquera peut-être qu'une émotion porte sur une autre émotion dans la mesure où sa base cognitive a une émotion pour objet. Mais à nouveau, ceci ne serait guère satisfaisant : ce ne serait pas, à proprement parler, l'émotion elle-même qui serait de second ordre. Ainsi, il faudrait donc dire que ce n'est pas la honte qui porte sur la peur, mais la croyance d'avoir peur, à supposer que cette dernière constitue la base cognitive de la honte.

Le fait que les émotions puissent porter sur d'autres émotions permet d'expliquer un trait important des émotions : leur polarité¹. L'amour, l'admiration, l'amusement, la fierté, l'espoir, l'intérêt, la joie sont sans controverse des émotions positives, tandis que la colère, la déception, le dégoût, le désespoir, l'embarras, l'ennui, la honte, l'indignation sont des exemples d'émotions dites négatives. Or, une thèse plausible consiste à affirmer que ce qui caractérise les émotions positives est simplement qu'elles rendent le plaisir approprié, tandis que les émotions négatives méritent une émotion de peine². En général, on a du plaisir à aimer, à admirer, à être amusé, à être fier, à espérer quelque chose, à être intéressé par quelque chose ou à éprouver de la joie. Par contre, celui qui est en colère, déçu, dégoûté, désespéré, embarrassé, ennuyé, honteux, indigné, etc., n'éprouve le plus souvent non pas du plaisir, mais de la peine à l'égard de son état. Une fois admis cela, il est naturel de faire un pas supplémentaire et d'admettre que les émotions positives sont telles qu'il est approprié de ressentir du plaisir à leur égard, tandis que la peine sera appropriée par rapport aux émotions négatives³. L'avantage de cette sug-

1. Pour la distinction entre les émotions positives et négatives, cf. Lyons, 1980, p. 90 ; Gordon, 1987, p. 27 sq. ; Ortony, Clore et Collins, 1988, p. 29.

2. Cf. Gordon, 1987, p. 29, pour le rejet d'une suggestion proche, mais ne faisant pas appel au caractère approprié des émotions de second ordre.

3. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Gordon, il n'est pas nécessaire de ressentir du plaisir par rapport à une émotion positive. Cf. Gordon, 1987, p. 29.

gestion est qu'elle n'interdit pas que l'on retire du plaisir de certaines émotions négatives ou encore de la peine de certaines émotions positives. En effet, les émotions de second ordre que l'on ressent peuvent ne pas être appropriées.

Il faut saluer le fait que cette suggestion n'implique pas que les émotions ne sont rien d'autre que des plaisirs et des peines. Ce qui rend le plaisir approprié n'est pas forcément un plaisir ; un verre de bon vin n'est pas un plaisir, mais il rend sûrement ce dernier approprié. Il s'agit là d'un atout, car il ne semble guère que les émotions soient toutes des plaisirs ou des peines. Il est loin d'être clair, par exemple, que la colère soit une peine ou encore que l'admiration consiste en un plaisir.

Comme le phénoménaliste n'admet pas d'émotions d'un degré supérieur, il ne pourra avoir recours à ces dernières pour rendre compte de la polarité des émotions. Peut-être qu'une autre explication est disponible, mais force est de penser qu'elle ne sera pas aussi plausible que celle qui vient d'être présentée. En tout cas, un phénoménaliste ne pourra simplement dire que les émotions négatives sont des peines, alors que celles qui sont positives consistent en des plaisirs. Comme nous venons de le voir, c'est là une conception trop simpliste.

2. LA CONCEPTION COGNITIVO-CONATIVE

En réponse aux critiques émises contre la conception phénoménaliste, la plupart opte pour une approche cognitive des émotions, selon laquelle les émotions comportent nécessairement certains états cognitifs. Ces états ne seraient pas simplement reliés de manière contingente aux émotions ; ils sont considérés comme essentiels aux émotions¹.

1. Ce type de conceptions est en général considéré remonter à Aristote (cf. *Rhét.*, livre II, sect. 2). Il faut noter toutefois que les définitions des émotions proposées par Aristote ne mentionnent pas explicitement un état cognitif. La colère, par exemple, est définie comme un désir de vengeance dû à un outrage apparent [*phainomenèn*] (*Rhét.*, 1378 a 30-1). Une autre source est constituée par les stoïciens de l'Antiquité, pour qui les émotions étaient des jugements erronés (cf. Nussbaum, 1994). Pour des critiques, cf. Gibbard, 1990, p. 129 sq. ; Morreall, 1993 ; Deigh, 1994, en particulier p. 839-841 ; Griffiths, 1997, p. 30-33.

Il existe différentes versions de l'approche cognitive des émotions. Une première distinction concerne ce que l'on peut appeler les « versions pures » et les « versions impures » de la conception cognitive. Selon les premières, les émotions ne sont rien de plus que des états cognitifs, tandis que selon les secondes, elles comportent d'autres éléments. Parmi les versions impures, qui sont d'ailleurs les plus répandues, il faut encore distinguer entre les versions qui donnent aux états conatifs, comme les désirs, un rôle primordial et celles pour lesquelles ce ne sont pas les états conatifs qui viennent compléter les états cognitifs. Souvent, ce sont des états hédoniques – des sortes de plaisirs et de déplaisirs – qui sont jugés essentiels aux émotions.

Une autre distinction concerne la nature des états cognitifs en jeu : les principales théories cognitives affirment que les états cognitifs essentiels aux émotions ont des propositions axiologiques comme contenu. Toutefois, certains philosophes soutiennent que les émotions sont constituées d'un ensemble composé d'un état conatif et d'un état cognitif portant sur une proposition non axiologique¹. Considérons cette conception.

Selon certains, comme Joël Marks, les émotions ne sont rien de plus que certains ensembles de croyances et de désirs, plus particulièrement de désirs intenses². La peur que Cléo ressent à l'égard d'un chien équivaut à la croyance que le chien risque de la mordre assortie du désir intense qu'il ne la morde pas. D'une manière plus générale, on pourrait dire avec O. H. Green, le philosophe qui a développé cette approche avec le plus de soin, que les émotions sont constituées de croyances certaines ou incertaines que *p* assorties de désirs plus ou moins intenses que *p* ou que non-*p*³. Ainsi, l'espoir qu'il va pleuvoir serait constitué de la croyance sans certitude qu'il va pleuvoir et du désir qu'il pleuve, tandis que la tristesse qu'il pleuve serait simplement la croyance (certaine) qu'il pleut assortie du désir qu'il ne pleuve pas⁴.

1. Cf. Gordon, 1974, p. 32 et 1987, p. 29-32 ; Warner, 1980, p. 518 ; Farrell, 1980, p. 530 ; Marks, 1982 ; Searle, 1983, p. 29-36 ; Nash, 1987 ; Gustafson, 1989, p. 471 ; Green, 1992.

2. Cf. Marks, 1982, p. 227.

3. Cf. Green, 1992, p. 82.

4. *Ibid.*

Ce qui caractérise les différents types d'émotions est que les croyances qui les constituent portent sur certains types de propositions spécifiques¹.

Comme la plupart le reconnaît, il est clair que les instances de certains types d'émotions, tels que la peur, la pitié ou la colère, sont au moins généralement accompagnées de désirs². Celui qui éprouve de la peur aura en général, et peut-être nécessairement, le désir de se soustraire au danger qu'il croit encourir. La pitié comporte en principe le désir de venir en aide à celui dont on a pitié. De même, il semble relativement plausible de définir la colère comme comportant un désir de vengeance³.

Il existe en fait deux versions de la conception cognitivo-conative. Les désirs en question peuvent être considérés simplement comme des dispositions à agir. Il s'agirait d'états purement fonctionnels, dépourvus de propriétés phénoménales, que je nommerai « désirs fonctionnels ». Une autre possibilité consiste à affirmer que ces désirs sont une sorte d'émotions – pour désigner ce type de désirs, on peut parler avec Ronald de Sousa de « désirs émotionnels »⁴. C'est uniquement en optant pour la première possibilité que l'on obtient une version réductrice de la conception cognitivo-conative. En fait, il s'agit là d'un des attraits potentiels principaux de ce genre de conceptions. Elle permettrait de réduire les émotions à des croyances et à des désirs fonctionnels, deux types d'états considérés comme jouant un rôle majeur dans notre économie mentale⁵. On considère en général que la différence entre les croyances et les désirs fonctionnels vient de ce qu'ils possèdent une direction d'ajustement inverse : les croyances visent à se conformer à la réalité, tandis que les désirs fonctionnels visent à rendre la réalité conforme à eux-mêmes, de sorte qu'une personne qui possède un tel

1. Cf. Green, 1992, p. 102.

2. Hobbes (1651, I, 6) conçoit les passions comme des commencements intérieurs des mouvements volontaires, c'est-à-dire comme des désirs ou des aversions. Cf. Lyons, 1980, chap. 5 ; Budd, 1985, p. 8 ; Greenspan, 1988, p. 55 ; Armon-Jones, 1991, p. 29 ; Elster, 1999, p. 281-283.

3. Cf. Aristote, *Rhét.*, 1378 a 30-1.

4. Cf. de Sousa, 1987, p. 167.

5. Cf. Green, 1992, chap. 6.

désir agira de façon à modifier la réalité en fonction de son désir¹. D'une manière générale, il semble tentant de classer les états mentaux comme ayant soit l'une, soit l'autre direction d'ajustement.

Le problème principal que pose une telle réduction vient de ce qu'elle néglige une caractéristique essentielle des émotions : leurs propriétés phénoménales². Ceci est évident si l'on compare le cas d'une personne qui éprouve de la peur à l'égard d'un chien et celui d'une autre qui croit que le chien va la mordre tout en possédant le désir fonctionnel qu'il ne la morde pas. L'état de la première sera nécessairement caractérisé par des propriétés phénoménales, tandis que celui de la seconde ne le sera pas forcément. En réponse à un tel argument, on peut évidemment tenter de montrer que les émotions ne comportent pas nécessairement de propriétés phénoménales³. Toutefois, comme nous l'avons vu, une telle stratégie n'est guère prometteuse.

D'une manière générale, la difficulté principale que rencontre la conception cognitivo-conative, qu'elle soit réductrice ou non, est due à l'existence de contre-exemples⁴. Deux cas souvent discutés dans la littérature sont la surprise et l'amusement⁵. La surprise de Léna en voyant Léonce apparaître dépend du fait que Léna ne s'attendait pas à voir Léonce, mais elle ne s'accompagne pas nécessairement d'un désir. Il est possible que Léna désire que Léonce apparaisse, tout comme il est possible qu'elle désire le contraire ; mais il est aussi possible, semble-t-il, qu'elle ne nourrisse pas de désir particulier par rapport à Léonce et à son apparition. De même l'amusement que Léna éprouve en voyant Léonce s'avancer vers elle en titubant peut ne pas s'accompagner de désir concernant la démarche de Léonce. La ques-

1. Cette distinction remonte à Anscombe 1957. Cf. aussi Humberstone, 1992 ; Pettit, 1993, p. 18-20 ; M. Smith, 1994, p. 11-16 ; Ogien, 1999 *b*, p. 75.

2. Cette objection se rapproche de celle faite à l'égard du traitement fonctionnaliste des expériences perceptuelles. Cf. Block, 1980.

3. Cf. Marks, 1982 ; Green, 1992, p. 99.

4. Cf. Hume, 1739-1740, II, 2, vi ; Searle, 1983, p. 36 ; Elster, 1999, p. 283.

5. Pour d'autres cas, il suffit souvent d'admettre que l'état conatif en jeu est un souhait : le regret d'avoir été impertinent ne comporterait pas de *désir*, mais simplement le souhait de s'être conduit autrement. Cf. Gordon 1974, p. 32 et 1987, p. 29-32 ; Green, 1992, p. 23 et 28 ; Wedgwood, 1994, p. 242.

tion est de savoir si ces états sont vraiment des émotions. En principe, il n'est toutefois pas très convaincant d'affirmer que l'amusement et la surprise ne sont pas des émotions. En effet, ces états partagent de nombreux traits avec des émotions paradigmatiques, comme la peur ou la colère¹.

D'autres sortes d'émotions ne comportent pas nécessairement de désirs, que ce soit des désirs fonctionnels ou des désirs émotionnels. Il est peut-être parfois vrai que celui qui est fier de quelque chose éprouve certains désirs. Toutefois, on peut apparemment être fier sans éprouver de désir particulier. Celui qui est fier de son adresse, par exemple, pourra très bien ne rien désirer de particulier – il ne désirera en tout cas pas être adroit, puisqu'il l'est déjà. Le cas de l'admiration n'est pas différent : il est vrai que l'on désire souvent être pareil à celui qui est admiré, mais il se peut aussi que l'on admire quelqu'un sans éprouver de désir corrélé.

Une dernière difficulté posée par la thèse selon laquelle les émotions comportent nécessairement des désirs fonctionnels ou émotionnels est due au fait qu'elle exclut que les émotions puissent être basées uniquement sur des perceptions. La raison à cela est que les désirs en question possèdent des contenus propositionnels. Or, il semble que de tels désirs dépendent d'états cognitifs dotés de contenus propositionnels. Dès lors, une émotion ne pourrait avoir un état dépourvu de contenu propositionnel pour base cognitive. Pourtant, la peur que Cléo ressent à l'égard d'un chien peut très bien avoir pour seule base la perception de ce chien, un état qui ne semble pas impliquer de contenu propositionnel (cf. p. 178 sq.)².

Ces considérations semblent suffisantes pour rejeter l'assimilation des émotions à des ensembles de croyances et de désirs.

1. De Sousa (1987, chap. 11), Roberts (1988 *b*), Greenspan (1988, p. 144-145), Armon-Jones (1991, p. 8-9) comptent l'amusement comme une émotion. Cf. pourtant Sharpe, 1975 ; Morreal, 1983 ; Ortony, Clore et Collins, 1988, p. 32. Parmi ceux qui comptent la surprise comme une émotion, on trouve Ekman, 1980 *a*, p. 191 ; Lyons, 1980, p. 44 ; Scherer, 1984, p. 119 ; de Sousa, 1987, p. 55 ; Gordon, 1987, p. 54-55.

2. Cf. Moravcsik, 1982, p. 213 ; Mulligan, 1995, p. 68 ; Tye, 1995, p. 128.

3. LA CONCEPTION STANDARD

La plupart des philosophes contemporains soutiennent que les émotions impliquent nécessairement des états cognitifs portant sur des propositions axiologiques. Étant donné la popularité de cette approche, je la nommerai « la conception standard ».

On trouve une multitude de variantes de la conception standard. Certains maintiennent que les émotions consistent soit entièrement, soit partiellement en des jugements ou des croyances axiologiques. Selon d'autres, les émotions impliquent une perception de quelque chose comme tombant sous un concept axiologique. Il se trouve aussi ceux qui affirment que pour éprouver une émotion, il faut avoir une proposition axiologique à l'esprit, accepter une telle proposition ou encore interpréter ou voir quelque chose comme possédant une valeur¹. Ces différentes thèses peuvent évidemment aussi se combiner. En effet, il est possible d'affirmer que certains types d'émotions se distinguent du fait qu'ils impliquent différentes sortes d'états cognitifs².

Il faut distinguer deux types d'états cognitifs pouvant être jugés nécessaires aux émotions : ceux qui impliquent un engagement quant à la vérité et ceux qui n'impliquent pas un tel engagement³. Les jugements et les croyances sont des exemples du premier type, car lors-

1. Pour les jugements et les croyances axiologiques, cf. Sartre, 1939 ; Bedford, 1956-1957 ; Rawls, 1971, p. 519 sq. ; Solomon, 1976, p. 125 sq. ; Davidson, 1976 ; Lyons, 1980, p. 207 ; Taylor, 1980, p. 392 et 1985, p. 68 ; Nash, 1989 ; Ben-Ze'ev, 1990, p. 488 sq. ; Nussbaum, 1994 et 1995 ; pour les pensées axiologiques, cf. Budd, 1985, p. 4-5 ; Stocker, 1987 (où il est question de pensées entretenues de manière émotionnelle) ; Greenspan, 1988, p. 17 sq., et Morreal, 1993 (ce dernier admet que certaines émotions ne sont ni intentionnelles, ni conceptuelles). Pour les perceptions d'une chose comme tombant sous un concept axiologique, cf. Alston, 1967 ; pour les acceptations, cf. Greenspan, 1992 ; pour les interprétations axiologiques, cf. Roberts, 1988 a ; Ortony, Clore et Collins, 1988, p. 12-13, et Armon-Jones, 1991, p. 31 sq. ; pour le voir comme, cf. Calhoun, 1984. Les fameuses expériences de Schachter et Singer (1962), qui visaient à montrer que selon les évaluations faites, on ressent différentes émotions, peuvent être considérées comme étayant ce type d'approches. D'autres psychologues, comme Zajonc (1980 ; 1984) soutiennent que les émotions ne dépendent pas de cognitions axiologiques.

2. Cf. Oakley, 1992, pour une telle suggestion.

3. Cf. Armon-Jones, 1991, p. 12, pour cette distinction.

qu'on juge ou qu'on croit que p , on juge ou on croit que p est vrai. Celui qui imagine un certain état de choses, par contre, ne s'engage pas au sujet de la vérité de la proposition correspondante. D'après certains, les interprétations sont des exemples de ce second type d'états. En voyant quelque chose comme dangereux, par exemple, on ne s'engagerait pas au sujet de la vérité de la proposition en question. Ce serait comme de supposer que la chose est dangereuse¹.

Un autre point sur lequel les avis sont partagés concerne la relation entre l'émotion et l'état cognitif en question. Selon la version la plus simple de la conception standard, les émotions consistent simplement en des états dont les contenus sont des propositions axiologiques. Ainsi, on pourrait dire que les émotions ne sont rien d'autre que des jugements de valeurs². Le problème est qu'il est sans doute insuffisant d'avoir un état mental portant sur une proposition axiologique pour éprouver une émotion. La personne qui croit ou juge qu'une chose est dangereuse ne ressent pas de ce fait une émotion de peur³. Face à cette difficulté, on peut soutenir que les états cognitifs en question possèdent des caractéristiques particulières. La difficulté, évidemment, est de spécifier ces caractéristiques sans se contenter de dire que les états en question impliquent quelque chose d'émotionnel⁴.

D'une manière plus plausible, les émotions sont souvent conçues comme comportant d'autres ingrédients que des états cognitifs, tels que des sensations ou des états physiologiques⁵. D'après ces versions de la conception standard, la peur de quelque chose comporterait nécessairement un état portant sur la proposition qu'une chose est dangereuse, mais ce dernier serait accompagné d'une sensation comme la peine, d'un état physiologique comme la montée de l'adrénaline ou encore d'un désir fonctionnel, tel que le désir de se soustraire au danger.

La relation entre les différents ingrédients d'une émotion peut se concevoir de différentes manières. Il est possible d'affirmer que l'état

1. Cf. Roberts, 1988 a, et Armon-Jones, 1991, p. 36.

2. Cf. Solomon, 1976, p. 185-187, et plus récemment Nussbaum, 1994. Cf. les critiques de Griffiths, 1997, p. 28-29.

3. Cf. Armon-Jones, 1991, p. 17 ; Green, 1992, p. 62-63.

4. Cf. Solomon, 1976, p. 127, et Nussbaum, 1994, p. 23.

5. Cf. Lyons, 1980, p. 207 ; Budd, 1985, p. 5, et Greenspan, 1988, p. 4.

cognitif est simplement un des constituants de l'émotion¹. Une autre possibilité consiste à dire que l'état cognitif est la cause des autres ingrédients². Selon certains, les états cognitifs sont à la fois les causes des émotions et logiquement nécessaires à ces émotions³. C'est une question controversée que celle de savoir si une telle suggestion est admissible. En effet, elle semble violer le principe huméen selon lequel seules des entités logiquement distinctes peuvent entretenir des relations causales⁴. Il est vrai que, d'une manière générale, certaines descriptions d'une cause et d'un effet permettent la qualification d'une relation causale à l'aide d'une proposition analytique⁵. Ainsi, le caractère analytique de la proposition « la cause de la tempête cause la tempête » est compatible avec la présence d'une réelle relation causale entre la tempête et ce qui la produit. Toutefois, c'est seulement parce que la cause de la tempête est susceptible d'une description ne faisant pas appel à la notion de tempête que l'on peut parler de relation causale. Ainsi, la thèse affirmant que la cause des émotions est logiquement nécessaire à ces émotions n'est acceptable que dans la mesure où il est possible de spécifier les deux événements en jeu de manière indépendante. La question est de savoir comment cela pourrait être possible du moment que les émotions sont définies en termes des états cognitifs qui les causent⁶. Par contre, il est possible de soutenir que les états cognitifs en question causent certains états dotés de propriétés phénoménales ; les émotions seraient des états caractérisés par certaines propriétés phénoménales et ayant la particularité d'être causés par certains états cognitifs.

Il faut souligner que la conception standard se distingue de l'affirmation que les objets des émotions sont nécessairement propositionnels. Il est possible de maintenir que les émotions possèdent nécessairement des objets propositionnels – avoir peur de x est en fait avoir peur

1. Cf. Lyons, 1980.

2. Cf. Thalberg, 1977, p. 34.

3. Cf. Davidson, 1976, p. 380-381 ; Wilson 1972, chap. 2 ; Calabi, 1996, p. 44.

4. Cf. Thalberg, 1977, chap. 2, pour une bonne présentation du problème.

5. Cf. Davidson, 1976, p. 380-381 ; Wilson, 1972, chap. 3, et Gordon 1974, ainsi que les réponses de Neill et Riddley (1991) et de Green (1992, p. 48).

6. Cf. Neill et Riddley, 1991, p. 108.

que p – tout en niant que les émotions impliquent nécessairement des états ayant des propositions axiologiques pour contenu. La raison à cela est qu'il est naturel d'affirmer que les propositions qui apparaissent dans la clause relative d'une attribution d'émotion ne sont pas toutes axiologiques.

À vrai dire, la thèse selon laquelle les objets des émotions sont nécessairement propositionnels n'est pas convaincante. Si Cléo a peur de Médor, il est peut-être vrai qu'elle a peur que Médor la morde, que Médor l'attaque ou encore que Médor la bouscule. Mais il ne semble guère plausible d'affirmer que la peur de Cléo à l'égard de Médor soit nécessairement une peur ayant une proposition pour contenu. Une première difficulté est qu'il n'est pas clair que la peur de Cléo soit une peur que Médor la morde, que Médor l'attaque ou que Médor la bouscule, pour ne citer que ces possibilités-là. De multiples propositions différentes semblent pouvoir remplir la fonction en question, et ce sans qu'aucune ne s'impose comme la seule correcte. Ceci suggère que la peur de Médor est d'une certaine manière moins déterminée que les différentes peurs propositionnelles. De plus, si les émotions étaient toutes propositionnelles, on ne pourrait les attribuer aux bêtes et aux jeunes enfants. Or, c'est là un résultat qui va contre le sens commun.

Il importe aussi de noter que la conception standard est distincte de la thèse selon laquelle les émotions possèdent des bases cognitives. On peut admettre que toute émotion est causée par un état cognitif tout en récusant l'affirmation que les émotions impliquent nécessairement des états propositionnels axiologiques. En effet, il est clair que de telles bases cognitives ne sont pas, pour la plupart, axiologiques. En outre, certaines d'entre elles ne possèdent pas de contenu propositionnel¹.

En quoi consiste l'attrait de la conception standard ? Du point de vue de l'histoire récente, les différentes versions de cette conception ont émergé comme autant de réponses aux problèmes posés par l'assimilation des émotions à des états essentiellement caractérisés par des propriétés phénoménales. L'adoption de cette conception corres-

1. Cf. Moravcsik, 1982, p. 213 ; Mulligan, 1995, p. 68 ; Tye, 1995, p. 128.

pond en général à une revalorisation des émotions, le cognitif étant considéré jouer un rôle plus important que les simples sensations¹.

Du moment que les émotions sont conçues comme étant constituées au moins partiellement d'états cognitifs et donc aussi intentionnels, il est évidemment naturel d'affirmer qu'elles sont intentionnelles. C'est là un avantage incontestable par rapport à la conception phénoménaliste. Comme la croyance que Médor est dangereux porte sur Médor, il est aisé de dire que la peur que Cléo éprouve à l'égard de Médor aura ce dernier comme objet si cette peur est constituée (en partie) par la croyance susmentionnée. Il faut toutefois noter que la situation n'est pas aussi simple dans le cas de la version de la conception qui veut que les états cognitifs soient les causes logiquement nécessaires d'états qualitatifs, ces derniers comptant de ce fait comme émotions. En effet, à proprement parler, les états qualitatifs ne seraient pas intentionnels ; en elles-mêmes, les émotions seraient dépourvues d'intentionnalité.

Un second avantage par rapport à la conception phénoménaliste est dû au fait que la conception standard n'a pas de difficulté à rendre compte d'émotions de degrés supérieurs : c'est une caractéristique commune d'états comme les croyances et les jugements de pouvoir porter sur des états du même type. Celui pour qui les émotions sont des états causés nécessairement par des états cognitifs devra sans doute affirmer que l'émotion hérite du degré de l'état cognitif fonctionnant comme base cognitive : la honte d'avoir peur serait un état nécessairement causé par la croyance qu'avoir peur est honteux. À nouveau, ceci implique que l'émotion n'est pas en elle-même de second ordre.

De la même manière, la conception standard peut rendre compte du fait que les émotions peuvent être évaluées en termes de leur caractère approprié. En effet, les états cognitifs sont eux-mêmes évaluables de la sorte. Ainsi, une émotion appropriée peut se définir comme étant telle qu'elle comporte une croyance conforme à la réalité². Il s'agit là de

1. Ceci semble être l'idée de Nussbaum (1995).

2. Cf. pourtant Thalberg, 1977, p. 40-41, pour l'affirmation que même si une émotion comporte comme ingrédient une croyance vraie, cela n'implique pas que l'émotion sera elle-même vraie, un tout ne possédant par forcément les propriétés de ses composants.

ce que dira la version de la conception standard selon laquelle les états cognitifs impliqués comportent un engagement à l'égard de la vérité. Il est par contre plus difficile de donner une explication satisfaisante dans le cadre des versions qui soutiennent que les états cognitifs en question ne comportent pas d'engagement à l'égard de la vérité. Si les interprétations sont indépendantes d'un tel engagement, leur évaluation ne dépendra pas de la question de savoir comment sont les choses ; selon le contexte, il pourra être approprié d'interpréter une chose comme dangereuse alors qu'elle est en fait inoffensive¹.

Un autre avantage apparent de la conception standard a trait aux distinctions entre les sortes d'émotions. Si l'on admet que les émotions sont constituées de croyances axiologiques, on pourra affirmer que la peur comporte la croyance qu'une chose est dangereuse, tandis que la colère comporte la croyance que l'on a été offensé, par exemple². Notons que pour distinguer certaines émotions, comme l'admiration et l'envie, il est insuffisant de faire appel à la croyance impliquée – les deux émotions semblent impliquer la croyance que l'objet de l'émotion possède une propriété axiologique positive. Ainsi faut-il affirmer que la différence est due à d'autres ingrédients des émotions en jeu. On peut suggérer qu'à la différence de la personne qui ressent de l'admiration, celui qui éprouve de l'envie pense non seulement que la personne en question possède une propriété axiologique positive, mais il en retire du déplaisir ou encore désire que les choses soient autrement³.

Cette manière de distinguer les différentes sortes d'émotions exige des précisions au sujet des états cognitifs impliqués. Qu'est-ce qui distingue la croyance qu'une personne est dangereuse de la croyance que cette personne est offensante ? Assurément, c'est au moins en partie les relations fonctionnelles que ces croyances entretiennent avec d'autres croyances. La question est de savoir si la mention de ces relations est suffisante. En effet, il n'est pas exclu que l'on doive faire appel aux

1. Cf. Armon-Jones, pour la thèse selon laquelle les interprétations peuvent malgré tout être évaluées cognitivement (1991, p. 35).

2. Cf. Alston, 1967, p. 481 ; Lyons, 1980, chap. 4 ; Green, 1992, p. 32.

3. Cf. Lyons, 1980, p. 81-84.

émotions elles-mêmes pour départager ces croyances. D'une manière générale, on peut déplorer que ceux pour qui les états cognitifs essentiels aux émotions ont des contenus axiologiques ne se soucient guère de ce que sont les croyances axiologiques.

L'attrait principal de la conception standard est qu'elle rend justice à une intuition fondamentale en admettant l'existence d'un lien essentiel entre les émotions et les valeurs. Il est naturel de penser que les émotions et les valeurs entretiennent des relations intimes¹. De nombreux termes axiologiques correspondent à des termes désignant des émotions. Comme nous l'avons vu, certains concepts de valeurs peuvent être élucidés en faisant appel à des émotions – si une chose est amusante, elle rend approprié l'amusement (cf. p. 24 sq.). De plus, les valeurs, tout comme les émotions, admettent des degrés : une chose peut être plus ou moins amusante et l'on peut être plus ou moins amusé. Un autre point commun aux valeurs et aux émotions est qu'elles font toutes deux preuve de polarité. La peur, la haine ou le mépris sont des émotions négatives, tout comme le danger, l'odieux et le méprisable sont des valeurs négatives ; et la même chose vaut pour les émotions positives, comme l'amusement ou l'admiration et les valeurs telles que l'amusant et l'admirable. Un dernier trait que partagent les émotions et les valeurs est que toutes deux possèdent des opposés². L'amour s'oppose à la haine, le plaisir à la peine, la fierté à la honte, tandis que l'aimable s'oppose au haïssable, le plaisant au pénible, ce qui mérite de la fierté à ce qui est honteux.

De toute évidence la conception standard est à même de rendre compte du lien entre les émotions et les valeurs. Comme nous le verrons, il existe une autre manière, plus plausible à mon sens, de concevoir les relations entre les valeurs et les émotions. En effet, la conception standard n'est pas dénuée de problèmes³.

1. C'est cette même intuition qui est à la base des conceptions émotivistes des jugements de valeurs.

2. Ce point est relevé par Schwarz, 1934, p. 24. Cf. aussi Budd, 1985, p. 14. Notons qu'il ne semble pas exister des opposés de privation dans le cas des émotions (cf. p. 17 sq.).

3. Cf. Tappolet, 1995 *b*, pour une présentation succincte de ces problèmes.

a) Les émotions des bêtes

Une première difficulté rencontrée par la conception standard est qu'elle doit nier que des êtres dépourvus de concepts, comme les bêtes sans doute, peuvent avoir des émotions. En effet, la possession de concepts est nécessaire pour avoir à l'esprit une proposition (cf. p. 178 sq.). Or, il n'est guère plausible de nier que les bêtes peuvent éprouver des émotions. La plupart d'entre elles paraissent capables d'éprouver au moins certaines émotions, comme la peur ou la colère et peut-être aussi la tristesse et la joie¹.

La réponse la plus directe à cette objection consiste à soutenir que les bêtes possèdent en fait les concepts requis². Il s'agit là d'une question délicate³. Toutefois, si l'on pense aux cas d'animaux dont le fonctionnement est passablement plus simple que le nôtre, cette suggestion n'est guère plausible. Il est loin d'être certain que de tels êtres soient capables de juger ou de croire qu'une chose est dangereuse ou encore offensante, par exemple. En effet, ces animaux ne sont pas doués de langage, ce qui suggère que leurs états mentaux ne forment pas de réseaux inférentiels. Or, comme nous le verrons, la présence de tels réseaux est nécessaire à la possession de concepts (cf. p. 178 sq.).

Une autre réponse consiste à nier que les états éprouvés par les bêtes soient des émotions authentiques : il s'agirait d'états similaires aux émotions humaines, mais se distinguant de ces dernières par le fait qu'elles ne comportent pas d'états cognitifs⁴.

Il faut admettre que les émotions éprouvées par les êtres humains se distinguent de celles des bêtes. Ainsi, certaines émotions, comme l'espoir, la honte et le regret, ne peuvent être ressenties par les bêtes (ou du moins la plupart d'entre elles). Ces émotions requièrent des objets propositionnels – on espère que *p*, on a honte que *p*, on regrette

1. Cf. Morreal, 1993, p. 361, et Deigh, 1994, p. 839, pour le même type de considérations. Cf. Evans, 1982, p. 124, pour des considérations semblables en ce qui concerne les expériences perceptuelles.

2. Cf. Greenspan, 1988, p. 48 ; Nussbaum, 1994.

3. Cf. Davidson, 1975, et Stich, 1979, pour des arguments contre la thèse selon laquelle les animaux possèdent des concepts, et Armstrong, 1973, pour la thèse contraire.

4. Ceci semble être la thèse de Gordon, 1987, p. 71-72.

que p – ce qui présuppose des capacités cognitives que la plupart des animaux ne possèdent pas ; il faut pouvoir considérer les propositions en question pour avoir ces émotions.

Toutefois, ceci n'exclut pas que des émotions plus primitives soient partagées par les bêtes et les êtres humains. En effet, de nombreuses émotions, comme la peur de x , la haine de x et la colère envers x , n'ont pas de contenu propositionnel. De plus, certaines émotions ne semblent exiger rien de plus qu'une expérience perceptuelle comme base cognitive – la peur que Cléo ressent, tout comme celle de son chat, peut être simplement basée sur la perception de Médor¹.

Un second trait qui distingue les émotions humaines des émotions non humaines est que, même si l'on admet que les états que nous partageons avec les bêtes sont essentiellement les mêmes, il existe des différences en ce qui concerne leur rôle dans l'économie cognitive des êtres qui les éprouvent. La peur que Cléo ressent pourra entraîner la pensée qu'elle doit surmonter ses émotions, tandis que celle de son chat n'aura guère de tendances similaires.

Dès lors, la question est de savoir si les états éprouvés par les bêtes, et que nous appelons communément « émotions », sont vraiment différents des émotions humaines les plus primitives. Celui qui n'attribue pas la possession de concepts aux animaux non humains nie que les bêtes puissent ressentir des émotions, même primitives. Or, il semble difficile de ne pas admettre que les états qu'éprouvent les animaux comme les souris ou les chats possèdent les traits essentiels des émotions humaines. Les bêtes comme les êtres humains peuvent apparemment éprouver des émotions de certains types.

Des considérations similaires s'appliquent au cas des enfants et en particulier des nouveau-nés. Ces derniers sont semble-t-il capables de ressentir des émotions avant d'avoir acquis les concepts axiologiques en question. Ils ont peur de certains bruits bien avant qu'ils ne semblent posséder le concept de danger, par exemple².

En résumé, il n'est pas toujours nécessaire de posséder des concepts

1. Cf. Damasio, 1994, chap. 7, qui distingue entre les émotions primaires et les émotions secondaires, ces dernières nécessitant des évaluations cognitives.

2. Cf. Morreall, 1993, p. 361.

ou du moins les concepts axiologiques pertinents pour pouvoir éprouver une émotion. Cela suggère qu'au moins pour le type d'émotions que nous attribuons aux animaux et aux nouveau-nés, comme la peur ou la colère, la conception standard est insatisfaisante. Nous devrions préférer une théorie des émotions qui, à qualités égales, est compatible avec l'attribution d'émotions primaires à des êtres ne possédant pas de concepts.

b) Les émotions irrationnelles

Une autre objection contre la conception standard provient du fait que nos émotions sont parfois irrationnelles¹. En guise d'illustration, considérons une situation imaginée par Montaigne :

Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clersemez, qui soit suspendue en haut des tours de notre Dame de Paris, il verra par raison évidente qu'il est impossible qu'il en tombe, et si, ne se sçauroit garder (s'il n'a accoustumé le mestier des recouvreurs) que la veuë de cette hauteur extreme ne l'espouvante et ne le transisse (Montaigne, 1588, livre II, chap. 12)².

Si, comme Montaigne le suggère, nous admettons que le philosophe suspendu dans les airs éprouve de la peur, il apparaît que nous avons là le cas d'une personne qui éprouve une émotion de peur alors qu'elle sait par ailleurs ne pas être en danger. Il semble peu plausible de lui attribuer la croyance ou le jugement qu'elle est en danger : cela reviendrait à lui attribuer des croyances contradictoires. Par conséquent, il serait faux d'affirmer que la peur comporte nécessairement la croyance ou le jugement que le sujet est en danger³.

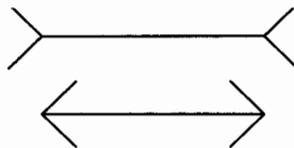
1. De tels cas ont été avancés dans Rorty, 1978 ; Bergman, 1978, p. 205 ; Schaffer, 1983 ; Calhoun, 1984, Gordon, 1984, 1988, p. 195 ; Stocker, 1987, p. 64 ; Greenspan, 1988, p. 17 sq. ; Gibbard, 1990, p. 130 ; et Deigh, 1994, p. 837, contre la thèse selon laquelle les émotions impliquent des jugements axiologiques. Cf. aussi Greenspan, 1980, pour des considérations similaires basées sur la possibilité d'émotions ambivalentes.

2. Hume (1739-1740, I, 3, XIII) présente un cas très similaire.

3. Par souci de simplicité, je laisserai cette qualification de côté et ne discuterai que le cas de la croyance. Notons qu'une émotion peut être à la fois irrationnelle et appropriée : on peut faussement croire qu'une chose est inoffensive tout en ayant une peur parfaitement appropriée par rapport à cette chose (cf. Rorty, 1978, p. 123, n. 3).

Notons qu'il existe un phénomène fréquent, nommé « inertie émotionnelle », favorisant la présence d'émotions irrationnelles : certaines émotions ont tendance à persister alors que les croyances les ayant causées ont disparu¹. Ainsi, on peut continuer à admirer quelqu'un alors qu'entre temps on a appris qu'il n'est en fait pas l'excellent pianiste que l'on croyait.

Les cas d'émotions irrationnelles sont comparables aux illusions visuelles, comme par exemple l'illusion de Müller-Lyer. Considérons les deux lignes suivantes :



Lorsque nous regardons ces deux lignes, nous les percevons comme étant de longueur différente, et ce même si nous savons parfaitement bien qu'elles ont la même longueur. Ainsi, pour celui qui sait que les lignes sont de même longueur, le contenu de l'expérience perceptuelle serait p , tandis qu'il croit que non- p . Ceci suggère que l'expérience visuelle a un contenu d'un type différent de celui de la croyance². Plutôt que d'attribuer des croyances contradictoires, il semble préférable d'admettre que l'expérience ne comporte pas de croyance. De la même manière, il semble que quand nous avons peur d'une chose tout en croyant fermement que cette chose n'est pas dangereuse, il est faux de maintenir que nous avons des croyances contradictoires.

Trois réponses peuvent être données en défense de la conception standard. La première, qui est d'ailleurs la moins plausible d'entre elles, consiste à dire que, s'il est vrai que le philosophe suspendu dans les airs

ne se croit pas en danger, alors il est exclu qu'il ressente de la peur¹. Ce qu'il éprouve, ce sont simplement des manifestations physiologiques, telles que le tremblement, et peut-être des états qualitativement identiques à ceux qu'il aurait éprouvés s'il avait eu vraiment peur. Quel que soit l'attrait d'une telle réponse pour celui qui adopte la conception standard, elle n'est pas convaincante. Il n'est guère plausible d'affirmer qu'en dépit du fait qu'il tremble, soit pâle, se sente mal et éprouve peut-être même un désir violent d'avoir les pieds sur terre, le philosophe suspendu dans les airs n'a pas peur. L'absence de croyance axiologique n'est pas suffisante pour nier qu'il s'agit d'un cas de peur.

Selon la seconde réponse, les émotions irrationnelles sont expliquées par une compartimentation mentale. Le modèle suggéré s'inspire de celui de la duperie de soi. Selon ce modèle, ce qui se passe au niveau d'une personne unique est pareil, du point de vue structurel, aux cas dans lesquels une personne trompe quelqu'un d'autre². Ainsi, la personne qui se ment à elle-même en arriverait à croire que p tout en croyant aussi que non- p . Afin de préserver une certaine rationalité, ces croyances sont supposées appartenir à différents compartiments de son esprit. De plus, pour éviter que la personne ne s'aperçoive de son irrationalité, il faut supposer que la croyance induite est inconsciente. En appliquant cela au cas du philosophe suspendu dans les airs, il faudrait dire qu'il croit d'une part qu'il n'est pas en danger tout en croyant, d'autre part, qu'il est en danger, cette seconde croyance étant inconsciente et appartenant à un compartiment spécial de son esprit.

D'une manière générale, il n'est pas clair que l'idée de compartimentation mentale soit cohérente. Comme Alex Bird le souligne, les parties mentales n'étant pas des personnes, il est difficile de donner un sens à l'idée que des croyances puissent leur être attribuées³. En effet, normalement, le critère pour une telle attribution fait référence au comportement de personnes entières. Si l'on considère l'attribution de

1. Cf. Descartes, 1649, art. 74 ; Hume 1739-1740, II, 3, IX ; Rorty, 1978 ; de Sousa, 1987, p. 153.

2. Cf. Crane, 1992.

1. Cf. Rawls, 1971, p. 519 sq., pour une réponse de ce type.

2. Cf. Davidson, 1985.

3. Cf. Bird, 1994, p. 21-23.

croyanances contradictoires, il faut convenir que dans la plupart des cas, les critères pour attribuer la croyance que p et la croyance que non- p s'excluent mutuellement. En outre, pour expliquer que dans certaines situations, une croyance ne se manifeste pas, il faudrait supposer qu'elle soit par moments inactive d'un point de vue causal. Or, si l'on s'en tient au modèle de l'erreur induite chez autrui, ceci ne pourrait être correct : la croyance erronée de la victime est tout aussi active que celle de l'imposteur. Il y a donc de bonnes raisons pour conclure que la réponse à l'objection des émotions irrationnelles invoquant une compartimentation mentale n'est pas satisfaisante¹.

Une deuxième difficulté que pose cette réponse provient d'une tension avec l'explication de l'intentionnalité offerte par l'avocat de la conception standard. Comme nous l'avons vu, les émotions sont censées porter sur un objet parce qu'elles comportent des états intentionnels. La peur du philosophe suspendu dans les airs serait intentionnelle en raison de la croyance inconsciente qu'il est en danger. Comment peut-il dès lors savoir quel est l'objet de son émotion ? De toute évidence, il semble naturel de dire que le philosophe sait de quoi il a peur. Or, pour avoir conscience de l'objet de sa peur, il devrait avoir conscience de sa croyance. Celui qui souhaite expliquer l'intentionnalité des émotions sur la base des états cognitifs impliqués par les émotions ne peut donc pas affirmer que les états cognitifs en question soient parfois inconscients.

La troisième réponse à l'objection basée sur l'existence d'émotions irrationnelles consiste à affirmer que cette objection ne menace pas les versions de la conception standard selon lesquelles les états cognitifs impliqués ne comportent pas d'engagement à l'égard de la vérité. En fait, de tels cas fournissent la motivation principale pour adopter ce type de versions². Dans une telle perspective, le philosophe suspendu dans les airs ne croit pas qu'il est en danger, mais il entretient l'idée qu'il est en danger ou interprète la situation comme étant dangereuse³. Comme de

tels états n'impliquent pas la croyance que la situation est dangereuse, il n'y a pas d'irrationalité ; la présence d'états de ce type est compatible avec la croyance qu'il n'y a pas de danger. Le cas est analogue à celui de la supposition : il est possible et rationnellement acceptable de croire que p et supposer que non- p . Ainsi n'attribuerait-on pas de croyances contradictoires à celui qui éprouve des émotions irrationnelles.

Quelle serait dans ce cas la raison pour attribuer un état de ce type au philosophe suspendu dans les airs ? Sûrement pas la croyance qu'il n'est pas en danger. Et, à moins que l'on accepte déjà la thèse discutée, ce n'est pas non plus sa peur qui fournit une raison pour supposer que la situation est interprétée comme dangereuse. Une tentative d'agir en fonction de sa peur ne justifierait pas non plus l'attribution d'un état de ce type. S'il y avait une tentative de la sorte, le fait que le philosophe entretienne simplement l'idée que la situation est dangereuse ou interprète la situation comme dangereuse serait insuffisant pour expliquer son action. En effet, si l'on sait que p est faux, mais que l'on suppose quand même que p dans le but d'en déterminer les conséquences, par exemple, il est erroné de s'attendre à ce que l'on agisse en fonction de cette supposition. Peut-être que d'autres raisons pour attribuer de tels états existent. Toutefois, il convient d'admettre que les raisons les plus prometteuses sont loin d'être suffisantes. Évidemment, il se peut que le philosophe suspendu dans les airs nourrisse un état cognitif de ce type en dépit du fait qu'il n'y a pas de raison pour le lui attribuer. Mais même si c'est là une possibilité, il faut reconnaître qu'il reste douteux qu'un tel état constitue une condition nécessaire pour éprouver de la peur.

Contrairement à l'objection précédente contre la conception standard, la portée de celle-ci est plus grande : elle ne concerne pas seulement les émotions que nous partageons avec les bêtes. En fait, il faut souligner que les émotions de la plupart des types peuvent être irrationnelles. De bons candidats sont le dégoût, l'amusement, l'amour, la haine, la colère, le plaisir, la jalousie ou la honte. Dans tous ces cas, il semble extrêmement difficile d'affirmer que, lorsque nous éprouvons une émotion, il est nécessaire que nous croyions ou jugions que l'objet de notre émotion a une certaine valeur, que nous entretenions l'idée

1. Pour des considérations allant dans le même sens, cf. Rorty, 1978, p. 115, et 1988, p. 19.

2. Cf. Rorty, 1978 ; Calhoun, 1984 ; Greenspan, 1988, p. 18-19.

3. Pour la première thèse, cf. Greenspan, 1988, et pour la seconde, Armon-Jones, 1991. Cf. aussi Rorty, 1978, p. 155, pour la thèse selon laquelle les émotions comportent des ensembles intentionnels consistant en des structures de discrimination, états qu'elle distingue des croyances.

que l'objet possède cette valeur ou encore que nous l'interprétions comme tel. Une telle conclusion se distingue de la conclusion plus radicale qu'aucun type d'états cognitifs comportant un contenu propositionnel axiologique n'est impliqué – certaines sortes d'états n'ont peut-être pas été considérées. Pourtant, dans la mesure où les principaux types d'états mentionnés dans la littérature ont été envisagés, il y a de bonnes raisons pour rejeter la conception standard.

c) *L'isolement inférentiel*

L'objection à la conception standard fondée sur l'existence d'émotions irrationnelles suggère une troisième objection. La raison pour laquelle nous devons attribuer des contenus propositionnels – des contenus composés de concepts – à certains états, vient du fait que ces derniers possèdent de nombreuses relations inférentielles (cf. p. 178 sq.). Par conséquent, on peut affirmer que si les émotions comportaient des états dont les contenus sont propositionnels, elles devraient elles aussi être prises dans un réseau inférentiel. Mais comme le suggèrent les cas d'émotions irrationnelles, certaines émotions, sinon toutes les émotions, sont inférentiellement isolées¹. Comme une telle appartenance est nécessaire à l'attribution de contenus propositionnels, il faut en conclure que les émotions ne comportent pas nécessairement d'états possédant de tels contenus².

Considérons à nouveau le cas du philosophe suspendu dans les airs. Ce dernier éprouve de la peur alors qu'il a de bonnes raisons de croire qu'il n'y a pas de danger : il croit que la cage en fer qui le porte est suffisamment solide, que si le fer est suffisamment solide, la cage ne se cas-

1. Selon Ekman, les émotions dépendent de programmes d'affects qui constituent des modules relativement indépendants du système central auquel appartiennent les croyances (cf. Ekman, 1980 a et 1998 b, et aussi Griffiths, 1997, chap. 4).

2. Cf. Crane, 1992, pour un argument de ce type dans le cas des expériences perceptuelles. De Sousa nie que les émotions soient cognitivement isolées (*encapsulated*) au même titre que les modules perceptuels, mais soutient toutefois qu'elles imitent cet isolement (1987, p. 152-156 et 195-196). Il admet aussi que certains types d'émotions sont insensibles à des changements de croyances (1987, p. 137).

sera pas, et qu'ainsi, il ne risque pas de tomber. Sa peur est caractérisée par une grande résistance à l'égard des raisons de croire qu'il n'y a pas de danger. En outre, cette peur n'est pas impliquée par des croyances qui justifieraient la croyance que la situation est dangereuse ; l'émotion est éprouvée en l'absence de telles raisons.

De la même manière, il ne semble pas qu'il y ait de relations inférentielles allant de l'émotion de peur à des états dotés de contenus propositionnels. Du moins, il n'y a pas de telles relations qui soient comparables à celles que l'on trouverait dans le cas d'états portant sur des contenus propositionnels. La peur du philosophe suspendu dans les airs n'implique pas que ce dernier possède certaines croyances ou effectue certains jugements dont les contenus seraient requis par la croyance qu'il y a du danger. Il n'est pas nécessaire que dans la mesure où il est rationnel, le philosophe suspendu dans les airs doive croire qu'au moins une chose est dangereuse ou peut être interprétée comme dangereuse, par exemple.

On pourrait penser que les relations imposant un contenu propositionnel sont celles que les émotions entretiennent entre elles. Il faut donner raison à Martha Nussbaum lorsqu'elle note qu'il existe de nombreuses relations dynamiques entre les occurrences de différents types d'émotions :

Étant donné un attachement profond à quelque chose qui est hors de notre contrôle, les accidents de la vie [...] vont produire chez la personne qui éprouve cet attachement de la joie quand l'objet aimé est présent, de la peur quand l'objet est menacé, de la tristesse quand une catastrophe le touche. Quand autrui promet le bien de cet objet [...], la personne ressent de la gratitude ; quand autrui lui nuit, elle ressent de la colère. Quand autrui possède un tel objet de valeur et elle ne le possède pas, elle ressent de l'envie ; quand autrui devient son rival par rapport à cet objet, elle ressent de la jalousie (Nussbaum, 1994, p. 41).

Il est indéniable que les instances des différents types d'émotions entretiennent de multiples relations. Ainsi, l'amour porté à un objet a au moins tendance à entraîner, en fonction de ce que l'on croit être le cas, des occurrences d'autres types d'émotions, c'est-à-dire des joies,

des peurs, des tristesses, des gratitudes, des colères, des envies ou des jalousies.

Toutefois, ces relations ne suggèrent pas l'existence de contenus propositionnels. En effet, il ne s'agit guère de relations inférentielles. La relation entre l'amour et la tristesse, par exemple, est loin d'être une affaire d'inférence. L'amour comporte simplement une disposition à éprouver de la tristesse dans certaines circonstances, comme celle du départ de l'être aimé. Il serait faux de penser que l'on infère la tristesse à partir de l'amour comme l'on infère la croyance que q à partir des croyances que p et que si p alors q .

D'ailleurs, même si l'on supposait que les émotions comportent des contenus propositionnels axiologiques, ces derniers ne seraient pas imposés par les relations entre les émotions. Supposons que l'amour comporte la croyance que l'objet de cette émotion est digne d'amour et que la tristesse au sujet d'un événement comporte la croyance que cet événement est triste. Le point important est que les propositions impliquées dans ces croyances sont indépendantes. La proposition que l'objet aimé est digne d'être aimé n'implique pas que le départ de l'objet aimé soit triste, et *vice versa*, la proposition que le départ de l'objet aimé est triste n'implique pas que l'objet aimé soit digne d'amour. Ce sont là deux propositions logiquement indépendantes.

En conclusion, l'isolement inférentiel de nombreuses émotions indique qu'elles ne comportent aucun état portant sur un contenu propositionnel axiologique. Comme tous les types d'émotions qui admettent des instances irrationnelles sont caractérisés par cet isolement inférentiel, cette objection a une portée aussi large que la précédente. Il faut noter qu'elle ne vise pas directement les versions de la conception standard selon lesquelles les émotions sont des états *causés* par des états cognitifs. En effet, selon une telle conception, il n'y a pas de raison de s'attendre à ce que les émotions elles-mêmes soient prises dans un réseau inférentiel. Mais du moment que les états cognitifs sont affirmés être nécessaires aux émotions, le problème émerge à nouveau : comme les émotions seront nécessairement accompagnées de certains états ayant pour contenu des propositions axiologiques, elles devraient se comporter comme si ces états les constituaient.

Il est vrai que dans certains cas, nos émotions sont influencées par nos croyances¹. Si le philosophe suspendu dans les airs apprend qu'en fait la cage est posée sur le sol, sa peur s'évanouira. Il semble donc que sa peur dépende de la croyance que la cage se trouve suspendue dans le vide ou encore de la perception du vide autour de lui. La personne qui éprouve de la tristesse à la mort supposée d'un ami sera immédiatement consolée en apprenant que son ami est encore en vie. N'y a-t-il pas là des relations inférentielles ? Ceci est loin d'être clair. Il ne semble pas que la proposition que l'on se trouve dans une cage suspendue dans le vide implique que l'on est en danger. De la même manière, la proposition qu'un ami est mort n'implique pas qu'il s'agit là d'un événement méritant de la tristesse. De plus, en apprenant qu'il ne se trouve plus suspendu dans le vide, le philosophe suspendu dans les airs n'infère pas qu'il se trouve hors de danger. Il est bien vrai que, s'il ne croyait pas que la cage était suspendue dans le vide, il n'éprouverait sans doute pas de peur – cette croyance constitue la base cognitive de son émotion. Toutefois, la relation entre ces deux états n'est pas une question d'inférence.

Notons que souvent l'imagination joue un rôle dans la production des émotions². Pour illustrer ce point, on peut se souvenir des manœuvres d'Henry Tilney, dans *Northanger Abbey*, le roman de Jane Austen³. Tilney réussit à faire peur à Catherine en lui décrivant avec force détails l'atmosphère gothique de l'Abbaye de Northanger. Il ne cherche pas, apparemment, à susciter la croyance que cette abbaye est dangereuse, ni d'ailleurs à faire que Catherine voie ou interprète cet endroit comme dangereux. Et il cherche encore moins à faire inférer ce type de propositions. Ce qu'il fait consiste simplement à stimuler l'imagination de Catherine, de sorte qu'elle se mette à penser à ce qui pourrait lui

1. Cf. Williams, 1971, p. 148 ; Solomon, 1976, p. 118 ; Gordon, 1987, p. 124 ; de Sousa, 1987, p. 137, où trois classes d'émotions sont distinguées : celles qui dépendent toujours de croyances (l'embarras, la honte, par exemple), celles qui en dépendent parfois (l'anxiété, le contentement, par exemple) et celles qui n'en dépendent jamais (le souci ou l'espoir). Cf. aussi Aristote, *Rhét.*, II, 1378 a pour la thèse selon laquelle les émotions influencent nos jugements.

2. Il s'agit là d'un point sur lequel Hume insiste (1739-1740, I, 3, XIII). Cf. aussi Husserl, 1988, et Meinong, 1917.

3. Cf. Jane Austen, 1817.

arriver une fois dans l'abbaye. Et cela est suffisant pour qu'elle ressente de la peur, cette peur ayant pour base cognitive les images suggérées par Tilney.

d) *Le contenu analogique des émotions*

Une quatrième objection qui peut être faite à la conception standard est que s'il est vrai que les émotions comportent un contenu axiologique, il y a des raisons de penser que ce contenu n'est pas d'ordre propositionnel. En effet, le contenu en question semble analogique et non pas propositionnel.

Qu'est-ce qu'un contenu analogique ? Dans le domaine de la perception, on définit un tel contenu comme pouvant changer de manière continue en fonction des variations de ce qui est perçu. En simplifiant une définition due à Christopher Peacocke, on peut dire qu'un contenu est analogique si, et seulement si, il y a une dimension de variation dans quelque magnitude perceptible telle que pour chaque paire de points sur cette dimension, il peut y avoir une différence correspondante dans le contenu¹. Comme exemple, on peut citer le cas des expériences de couleurs : pour toutes les nuances de couleurs, il peut y avoir une différence dans le contenu de l'expérience. Ceci implique que le champ des contenus possibles n'est pas limité par les concepts de couleurs que nous possédons. Ainsi, de tels contenus ne comportent aucun concept. Ils sont donc non propositionnels.

Le point intéressant est qu'en se tenant à cette définition intuitive du contenu analogique, il faut conclure que les émotions ont des contenus de ce type. Il semble en effet qu'il y ait une dimension de variation telle que pour toute paire de points sur cette dimension, il puisse y avoir une différence en ce qui concerne les émotions. La dimension en question est l'intensité des valeurs, tandis que la différence au niveau des émotions consiste en leur propre intensité. En

1. Cf. Peacocke, 1986, p. 6 ; 1989, p. 304 ; 1992, p. 68. Cf. aussi Goodman, 1968, sections IV.2, IV.5 et IV.8, et Dretske, 1981, chap. 6 ; Tye, 1995, p. 139.

effet, les émotions varient quant à leur intensité et ces variations correspondent à des variations d'intensité des valeurs. Il s'agit là d'une manière de formuler un point que nous avons déjà noté, c'est-à-dire que les degrés d'intensité d'une émotion peuvent être appropriés par rapport au degré de la valeur visée. Comme nous l'avons vu, une peur intense est appropriée par rapport à un grand danger, tandis qu'une peur moindre sera appropriée par rapport à un danger moins important. En fait, il semble qu'à toute différence de degré de danger il pourra y avoir une différence au niveau de l'intensité de la peur¹.

Il est possible d'objecter que les différences d'intensité des émotions ne correspondent pas à des différences de contenu, en invoquant le fait que les types d'émotions ne sont pas identifiés par rapport à ces différences. En effet, deux émotions particulières peuvent appartenir au même type d'émotions, tout en ayant une intensité différente. En cela les émotions se distinguent des expériences perceptuelles : deux expériences possédant un contenu analogique différent seront des expériences d'un type différent. En réponse à cette critique, il faut accorder que les critères d'identification des émotions et des expériences perceptuelles ne sont pas les mêmes. Les distinctions entre les types d'émotions dépendent notamment des sortes de bases cognitives admises. Le regret se distingue de la peur en partie par le fait que la base cognitive du premier porte sur un événement passé, tandis que la peur a pour base cognitive une croyance portant sur un événement futur. Mais malgré cela, il y a des similarités entre le cas des émotions et celui des expériences perceptuelles. Deux expériences de rouge peuvent en fait avoir des contenus analogiques différents, l'une étant une expérience de rouge clair et l'autre une expérience de rouge foncé. D'autre part, certains types d'émotions sont caractérisés par leur intensité. Le sens commun postule une différence entre les peurs intenses – les ter-

1. Notons aussi que les émotions satisfont le critère avancé par Dretske pour qu'une chose contienne une information sous une forme analogique. Dretske affirme qu'un signal contient l'information que *s* est *F* sous une forme analogique seulement s'il contient aussi de l'information au sujet de *s* qui est plus spécifique que celle que *s* est *F* (cf. Dretske, 1981, p. 137). Or, les émotions contiennent de l'information non seulement au sujet de la sorte de valeur possédée par leurs objets, mais aussi au sujet du degré de cette valeur.

reurs – et les peurs moindres, comme les frayeurs. De la même manière, on distingue communément entre la rage et la colère, ou encore entre le désespoir et la mélancolie. Ainsi, bien que la typologie des émotions diffère dans une certaine mesure de celle des expériences perceptuelles, la différence n'est pas aussi grande qu'elle ne paraît. Il est en tout cas loin d'être clair que ce type de considération invalide la thèse selon laquelle les différences d'intensité émotionnelle correspondent à des différences de contenu.

Contrairement aux objections précédentes, cette dernière est entièrement générale : toutes les émotions admettent des variations d'intensité. Dans la mesure où l'on accepte que les émotions comportent un contenu axiologique, il faut conclure que ces contenus ne sont pas d'ordre propositionnel.

CONCLUSION

Aucune des trois théories envisagées ne paraît satisfaisante. Même s'il est vrai que les émotions ont nécessairement des propriétés phénoménales, la conception phénoménaliste a tort quand elle affirme que les émotions sont des états essentiellement caractérisés par ces propriétés. Une telle conception n'est pas en mesure de rendre compte des distinctions entre les types d'émotions. De plus, elle est forcée de nier que les émotions sont des états intentionnels, qui admettent des degrés supérieurs et qui peuvent être évalués en termes de leur caractère approprié.

La conception cognitivo-conative n'est pas en meilleure posture. Elle souffre principalement de l'existence de nombreux cas d'émotions qui ne comportent pas de désirs, qu'il s'agisse de désirs fonctionnels ou de désirs émotionnels.

Quant à la conception standard, elle a l'avantage d'admettre un lien intime entre les émotions et les valeurs. Toutefois, elle est obligée de nier que les êtres dépourvus de concepts, comme les bêtes, soient capables d'éprouver des émotions. Une autre difficulté vient de ce que, du fait de l'existence d'émotions irrationnelles, il n'est guère satisfaisant

d'affirmer que les émotions impliquent des états mentaux portant sur des propositions axiologiques. En outre, certaines émotions sont inférentiellement isolées. En fait, s'il est vrai que les émotions comportent des contenus axiologiques, il y a des raisons de penser que ces contenus ne sont pas propositionnels. Il est au contraire vraisemblable que les degrés d'intensité des émotions soient corrélés aux degrés des valeurs correspondantes. Il semble ainsi que les émotions soient dotées de contenus non conceptuels. C'est là justement la suggestion qui va être explorée au chapitre suivant.

La perception des valeurs

INTRODUCTION

Les quatre objections contre la conception standard soulevées au chapitre précédent nous invitent à penser que les émotions n'impliquent pas nécessairement la présence d'états portant sur des propositions axiomatiques. Faut-il admettre que les émotions sont dénuées d'intentionnalité et revenir à une conception phénoménaliste des émotions ? Conclure de la sorte équivaldrait à ignorer une possibilité importante : le contenu des émotions pourrait être d'ordre non conceptuel. C'est là justement la suggestion que je vais faire.

Plus précisément, ce chapitre vise à montrer que les émotions sont des perceptions des valeurs. Les émotions joueraient le même rôle à l'égard des valeurs que celui des expériences perceptuelles à l'égard des formes et des couleurs. Dans les cas favorables, les émotions nous permettraient donc d'avoir conscience des valeurs. Nous verrons qu'un trait important de cette sorte de conscience consiste en son caractère non conceptuel¹.

1. Les précurseurs de la thèse qui veut que les émotions soient des perceptions des valeurs sont Husserl (1913, p. 408, 1988) (cf. les commentaires de Drummond, 1995, et de Küng, 1989), et surtout Scheler (1913-1916, p. 90 sq. et p. 265 sq.) et Meinong (1917, p. 33) (cf. les commentaires de Schwarz, 1934, et Findlay, 1935). Cf. aussi Ingarden, 1931, p. 23, pour la thèse selon laquelle les valeurs deviennent apparentes dans l'expérience esthétique. Cette thèse s'apparente aussi aux doctrines du sens moral telles qu'on les trouve chez Shaftsbury (1711) ; Hutcheson (1725), et Hume (1739-1740 et 1757). Plus récemment, Hall (1961, notamment p. 174) ; McDowell (1985) ; Tolhurst (1990) ; Pettit (1991 a) ; Anderson (1993, p. 1 sq.) ; DePaul (1993, p. 211) ; Kupperman (1996 et 1999, chap. 3), et surtout de Sousa (1987) ont redécouvert une telle approche. Notons qu'aucun de ces auteurs n'admet que le contenu des émotions est non conceptuel.

Il sera utile de commencer par souligner un certain nombre de traits que les émotions partagent avec les expériences perceptuelles. Ces analogies donneront une plausibilité initiale à la thèse selon laquelle les émotions sont des perceptions des valeurs¹. Nous verrons ensuite ce que cela signifie pour une émotion d'être appropriée. Après avoir considéré la question du lien causal entre les émotions et les valeurs, il s'agira de spécifier la nature des contenus non conceptuels. Ce chapitre se poursuivra par la discussion de certaines difficultés : celle soulevée par la question de la démarcation des types d'émotions et celle qui provient du fait que les émotions morales dépendent d'un apprentissage. Pour terminer, nous verrons que la conception préconisée permet d'éviter un problème posé par la plupart des tentatives d'élucidation des concepts axiologiques.

1. LES ÉMOTIONS ET LES EXPÉRIENCES PERCEPTUELLES

Les expériences perceptuelles et les émotions sont en général causées par les choses qui nous environnent. Si mon expérience de rouge est véridique, quelque chose de rouge suscite cette expérience. De façon similaire, mon amusement est souvent engendré par des choses environnantes, comme une boutade ou une situation comique. La même chose s'applique aux autres types d'émotions. Il est vrai que dans le cas de l'émotion, le chemin causal est moins direct : un accès cognitif préalable à la cause de l'émotion, que ce soit par le biais d'une perception ou d'une croyance, est requis². On peut aussi ressentir une émotion envers une situation éloignée du point de vue spatial ou temporel. L'indignation peut être éprouvée à l'égard d'un événement qui se déroule à cent lieues et que l'on ne perçoit même pas. De la même manière, il est possible qu'un événement passé ou futur suscite de

1. Pour une étude détaillée des analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles, cf. de Sousa, 1987, chap. 6.

2. Cf. Elster, 1999, p. 250. Selon Elster, ce sont en général des croyances qui jouent le rôle de médiateur.

l'indignation. De plus, les émotions portent parfois sur des situations simplement imaginées. Il reste toutefois vrai que dans de nombreux cas, les émotions sont occasionnées par ce qui nous entoure.

En second lieu, les expériences perceptuelles et les émotions possèdent toutes deux des propriétés phénoménales (cf. p. 129 sq.). Nos expériences de couleurs comme nos amusements, nos dégoûts et nos peurs sont caractérisés par des façons d'être ressentis relativement spécifiques. C'est un point qui reste vrai même si l'on admet que les types d'émotions ne peuvent pas être définis en faisant appel à une ou plusieurs propriétés phénoménales spécifiques. Il n'est donc nullement nécessaire d'embrasser la conception phénoménale pour admettre que les émotions, comme les expériences perceptuelles, sont caractérisées par des propriétés phénoménales.

Une troisième caractéristique partagée par les émotions et les expériences perceptuelles concerne la volonté : ni les émotions ni les expériences perceptuelles ne sont directement soumises à la volonté. Même s'il est possible de se placer de manière à avoir certaines expériences perceptuelles – on peut grimper sur le Jura pour apprécier la vue des Alpes – on ne peut guère décider de ne pas avoir l'expérience visuelle obtenue en ouvrant les yeux. De la même manière, bien que nous ayons un contrôle indirect des émotions, ces dernières ne sont pas soumises directement à notre volonté¹. En ce sens, elles sont passives. Celui qui désire éprouver de la peur ne peut pas simplement décider de le faire. Au plus peut-il prendre pour modèle le héros du conte des frères Grimm et partir à la recherche du danger². En outre, celui qui ressent de la peur et souhaite s'en débarrasser n'a pas le loisir de simplement décider de ne plus rien ressentir. Il peut essayer de se convaincre de l'absence de danger ou encore tenter de l'oublier, mais le meilleur

1. Cf. Descartes, 1649, art. 45 ; Alston, 1967 ; de Sousa, 1979, p. 141 ; Calhoun, 1984. Cette thèse est rejetée par Sartre (1939) et par Solomon, qui assimile les émotions à des actions (1973, p. 270). Cf. aussi Gordon, 1987, chap. 6, pour la thèse selon laquelle les émotions sont soumises à la volonté tout en étant passives, dans le sens qu'elles sont produites par des choses extérieures et qu'elles se distinguent des actions.

2. Un autre moyen est de faire semblant d'avoir peur : l'expression feinte d'une émotion est susceptible d'induire l'émotion. Cf. de Sousa, 1978, qui renvoie à Izard, 1977, p. 57.

moyen – un moyen du reste faillible – est simplement de se mettre hors de danger.

Les émotions sont donc comparables aux expériences perceptuelles en ce qu'elles consistent en des états qui possèdent des propriétés phénoménales distinctives, qui sont en général causés par des choses environnantes et qui ne sont pas directement soumis à la volonté. Toutefois, ces analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles sont insuffisantes pour établir que les émotions sont une sorte de perception. En effet, les migraines possèdent les mêmes caractéristiques – elles ne sont pas soumises à la volonté, elles possèdent des propriétés phénoménales distinctives et elles sont en général causées par notre environnement. Néanmoins, les migraines ne semblent pas porter sur quelque chose ; elles ne contiennent apparemment pas d'information sur ce qui les provoque, sur notre environnement¹. L'intentionnalité est une première caractéristique qui départage les émotions et les migraines. Contrairement aux migraines, les émotions, comme les expériences perceptuelles, d'ailleurs, portent sur quelque chose. Une seconde différence, qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec la première, entre des états comme les migraines et les émotions est que ces dernières peuvent être évaluées en termes de leur caractère approprié (cf. p. 129 sq.). La question est de savoir ce que cela signifie.

2. LE CARACTÈRE APPROPRIÉ DES ÉMOTIONS

Les instances d'amusement, de peur, de colère, de dégoût, de plaisir et d'intérêt, par exemple, peuvent être appropriées ou non par rapport à ce qui nous amuse, nous fait peur, nous met en colère, nous dégoûte, nous fait plaisir et nous intéresse, respectivement. Plus particulièrement, l'amusement est approprié envers une bonne boutade, tandis qu'ordinairement, une telle réaction n'est pas appropriée envers ce qui

1. Il est toutefois possible de soutenir que les douleurs nous informent sur l'état de notre corps. Cf. Tye, 1995.

est ennuyeux, comme le tic-tac d'une montre. Or, la différence entre une bonne boutade et le tic-tac d'une montre est que la première est réellement amusante, tandis que dans des circonstances normales, le second ne l'est pas. Cela suggère que l'amusement est approprié dans la mesure où son objet est réellement amusant, tout comme le dégoût est approprié dans la mesure où son objet est dégoûtant, et ainsi de suite.

Ce sont donc les valeurs correspondant aux concepts spécifiques affectifs qui rendent les émotions appropriées. Toutefois, comme posséder une valeur substantielle consiste entre autres à posséder une valeur affective, une émotion sera aussi appropriée dans la mesure où son objet possède une valeur substantielle corrélée à la valeur affective pertinente : l'admiration sera appropriée envers l'admirable, mais aussi envers le courage ou la beauté, étant donné qu'être courageux ou être beau consiste à être admirable en vertu des instances de certaines propriétés naturelles. En outre, les émotions positives, comme l'amusement, l'amour, le plaisir, la joie, l'admiration, l'attraction, l'intérêt ou le désir émotionnel, peuvent être dites appropriées si et seulement si leur objet est bon (*pro tanto*). Quant aux émotions négatives, comme le dégoût, la colère, la peur, la tristesse, le regret, la haine, le mépris ou la colère, elles seront appropriées si et seulement si leur objet est mauvais (*pro tanto*).

D'une manière générale, on peut dire qu'une émotion portant sur un objet donné est appropriée dans la mesure où cet objet possède la propriété affective pertinente, cette dernière n'étant rien d'autre que la valeur susceptible de rendre l'émotion appropriée. En plus, il faut tenir compte du fait que l'intensité d'une émotion doit correspondre au degré de la valeur en question. Il est donc possible de formuler la définition suivante :

- (A) Une émotion e (d'une intensité i) portant sur un objet x est appropriée si x est V_a (à un degré d), à supposer que V_a soit la valeur pertinente et que l'intensité i corresponde au degré d^i (où V_a est une valeur affective).

1. Cette formulation est proche de celle de Meinong (1917, 130-131).

Décrit de cette manière, le caractère approprié des émotions est comparable non seulement au caractère correct d'une expérience perceptuelle, mais aussi à la vérité que peut posséder une proposition. Il s'agit d'une dimension d'évaluation *cognitive*¹. Les conditions qui rendent une émotion appropriée sont en fait des conditions de correction, pour reprendre l'expression de Christopher Peacocke². Tout comme l'expérience d'une chose comme rouge est correcte et donc non illusoire seulement si l'objet en question est rouge, une instance d'amusement est correcte dans la mesure où l'objet sur lequel l'amusement porte est amusant.

Une autre formulation de la thèse qui veut que certaines émotions correspondent à certaines valeurs consiste à dire que les émotions ont des *objets formels*³. Selon une suggestion vraisemblable, un tel objet consiste en la propriété axiologique qui rend l'émotion appropriée. L'objet formel sera simplement la propriété axiologique qui figure dans les conditions de correction de l'émotion. Du moment que la conception standard est rejetée, l'objet formel ne pourra pas être défini en termes du contenu axiologique de certains états mentaux comme la croyance⁴. Il faut souligner que, comme le note William Lyons, l'objet formel est relié de manière nécessaire à l'émotion correspondante : sa spécification fait partie du concept de cette émotion⁵. C'est une vérité conceptuelle que du fait d'être une instance d'amusement, par exemple, une émotion est appropriée par rapport à ce qui est amusant.

Admettre que les émotions possèdent des conditions de correction équivaut à accepter qu'elles sont dotées d'une sorte de contenu. C'est là ce qui découle de la conception minimale d'après laquelle avoir un contenu consiste simplement à représenter le monde comme étant tel et tel. Une telle conception est sans doute insuffisante pour caractériser le contenu des croyances. Ces dernières présentent les états de choses d'un certain point de vue ; leur contenu est constitué de certains

1. Cf. de Sousa, 1978, p. 686.

2. Cf. Peacocke, 1992, p. 65.

3. Cf. Kenny (1963, p. 189 sq., en particulier p. 191). Cf. aussi Green, 1970, p. 553 ; de Sousa, 1978, p. 148, 1987, p. 122 ; Lyons, 1980, p. 99-104.

4. Cf. pourtant Lyons, 1980, p. 100, par exemple.

5. Cf. Lyons, 1980, p. 101.

concepts plutôt que d'autres. Par contre, avoir un contenu au sens minimal du terme n'implique pas l'existence d'un intermédiaire entre l'état et ce qu'il présente. Un état peut ainsi fort bien avoir un contenu de ce type sans pour autant que des concepts soient impliqués.

Une fois accepté que les émotions ont un contenu dans ce sens minimal, il est possible de dire que, tout comme nous avons conscience des couleurs et des formes grâce à nos expériences visuelles, les émotions nous permettent d'avoir conscience de certaines propriétés axiologiques, celles qui correspondent aux concepts affectifs. Pour reprendre la terminologie de Meinong, les émotions nous *présenteraient* les valeurs ou du moins certaines d'entre elles¹.

La thèse selon laquelle les émotions présentent les valeurs est équivalente à celle qui veut que les émotions soient des *critères* par rapport aux valeurs². L'exemple classique d'un critère ne nous éloigne pas de l'objet de ce chapitre, puisqu'il s'agit de l'expression des émotions. Cette dernière est affirmée être un critère par rapport à l'émotion. En percevant l'expression de tristesse d'une personne, on voit qu'elle est triste, et ce sans procéder à une inférence. L'expression de tristesse serait un critère pour la tristesse³. Une telle relation se distingue des relations d'indication, qui sont contingentes. Contrairement à la relation entre un thermomètre et la température, celle qui concerne un critère est d'ordre nécessaire : il est nécessaire que normalement l'expression de tristesse s'accompagne de tristesse. Cette relation est reflétée dans le concept de tristesse. En effet, c'est une vérité conceptuelle que la tristesse est normalement exprimée par une expression de tristesse. Évidemment, il n'est pas exclu que l'expression de tristesse apparaisse en l'absence de tristesse ; l'expression de tristesse ne garantit pas la tristesse. De la même manière, l'amusement porte normalement sur une chose amusante. Il s'agit là aussi d'une relation nécessaire. Comme nous l'avons vu, la relation entre l'amusement et son objet formel dépend des concepts impliqués. Cela reste vrai même si l'amusement ne garantit pas que la chose qu'il vise soit réellement amusante.

1. Cf. Meinong, 1917, p. 33.

2. Pour ce concept, cf. Wittgenstein, 1953, 1972 ; Lycan, 1971, et Mulligan, 1990.

3. Cf. Wittgenstein, 1953, V ; Scheler, 1911, p. 146-147.

Il est un autre sens courant dans lequel on peut dire qu'une émotion est appropriée. Si Cléo a l'illusion visuelle d'un chien qui l'attaque sans toutefois être consciente qu'il s'agit là d'une illusion visuelle, la peur qu'elle éprouve sera en un sens parfaitement appropriée. D'un point de vue subjectif, il est convenable pour Cléo d'éprouver de la peur, et ce même si cette dernière ne présente pas la réalité correctement. Cette émotion est en fait appropriée par rapport à sa base cognitive, ce qui revient à dire qu'elle est justifiée étant donné ce que Cléo croit voir. Une telle émotion n'est pas nécessairement appropriée par rapport à la réalité. Toutefois, on peut la définir à l'aide du concept d'émotion appropriée tel qu'il a été spécifié ci-dessus. En effet, une émotion justifiée en fonction des états mentaux d'une personne serait appropriée par rapport à la réalité si sa base cognitive représentait les choses correctement.

Les émotions sont aussi susceptibles d'être jugées en fonction d'autres dimensions d'évaluation. Du moment qu'il existe des émotions de degré supérieur, ce point n'est d'ailleurs guère étonnant ; les émotions possèdent des propriétés axiologiques qui rendent certaines émotions de second ordre appropriées. Ainsi, les émotions peuvent par exemple être évaluées en fonction de leur valeur instrumentale ou de leur qualité morale. Il est parfois avancé que pour vivre sainement, il est utile de fréquemment éprouver de l'amusement. Il est aussi probable que certaines émotions aient une valeur instrumentale du fait qu'elles favorisent la coordination au sein d'une communauté¹. La honte, par exemple, pourrait bien avoir comme fonction de prévenir des actions qui seraient préjudiciables à la société. D'une même manière, il est plausible de maintenir qu'il est moralement condamnable d'être amusé par la souffrance. Les émotions et leurs instances sont ainsi susceptibles d'être évaluées d'un point de vue moral. Toutefois, le caractère approprié des émotions ne se réduit pas à leur utilité instrumentale ou à leur qualité morale. Il est en effet facile d'imaginer des cas dans lesquels une émotion est inappropriée tout en étant irréprochable du point de vue instrumental ou moral. Supposons que le tic-tac de ma montre

1. C'est un point sur lequel Gibbard insiste (1990, chap. 15, en particulier p. 281).

m'amuse. Cet amusement peut bien être utile à ma santé. Il pourra aussi fort bien être moralement impeccable. Or, s'il est vrai que, dans la situation en question, le tic-tac de ma montre n'est pas amusant, mon amusement ne sera pas approprié.

Il faut conclure, je pense, que les émotions et les expériences perceptuelles partagent suffisamment de traits pour que l'on puisse affirmer que les émotions sont des sortes de perceptions. Les émotions comme les expériences perceptuelles sont non seulement caractérisées toutes deux par des propriétés phénoménales, mais elles sont aussi souvent causées par les choses environnantes. De plus, elles ne sont pas directement soumises à la volonté. Le point crucial est que les émotions et les expériences perceptuelles ont toutes deux des conditions de correction. Les émotions, comme les expériences perceptuelles, possèdent des contenus ; nous avons des expériences perceptuelles de rouge comme nous avons des expériences émotionnelles du caractère amusant des choses. Il est donc possible de dire que tout comme nous pouvons avoir conscience des couleurs en vertu de nos expériences perceptuelles, nos émotions nous permettent d'avoir conscience des valeurs.

Un point qu'il convient de préciser est que d'après la thèse envisagée, ce sont bien les émotions et non pas leurs bases cognitives qui possèdent des conditions de correction et qui représentent les valeurs. En effet, ce sont les émotions elles-mêmes, et non pas les états cognitifs requis, qui sont appropriées dans la mesure où les objets sur lesquels elles portent possèdent certaines propriétés affectives. Une émotion consiste en une expérience axiologique même si sa base cognitive n'est rien d'autre qu'une perception de traits non axiologiques.

3. UN CONTACT CAUSAL ?

L'idée selon laquelle les émotions nous présentent les valeurs permet de donner un sens intelligible à la suggestion selon laquelle on peut voir les valeurs ou encore être frappé d'aveuglement par rapport aux valeurs. Il est notoire que la métaphore de la vision a souvent été

utilisée en esthétique et en philosophie morale¹. Cette métaphore peut inspirer de la méfiance. Nos organes visuels seraient-ils sensibles à autre chose que des variations de lumière ? En s'en tenant à ce qui précède, il est possible d'affirmer qu'une telle métaphore s'inspire simplement des analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles. Toutefois, il vaut la peine d'étudier une objection souvent faite à la thèse selon laquelle les valeurs peuvent être vues. En effet, cette objection menace aussi la suggestion que les émotions permettent la conscience des valeurs.

Cette objection reproche à l'affirmation que nous pouvons percevoir les valeurs de postuler un modèle causal de la connaissance. Or, un tel modèle ne s'appliquerait guère au cas des valeurs². Cette objection est particulièrement forte si l'on suppose que la représentation est une affaire de corrélation causale dans des conditions optimales³. Un état mental représenterait quelque chose dans la mesure où dans des conditions optimales, son occurrence est dépendante, d'un point de vue causal, de la présence de la chose représentée. Le problème viendrait du fait que nos états mentaux ne peuvent pas être corrélés de la sorte avec les valeurs, ces dernières n'étant apparemment pas douées de pouvoir causal⁴.

Une première réponse consiste à admettre que les valeurs n'ont pas de pouvoir causal tout en rejetant la conception causale de la perception⁵. Ainsi, on pourrait suggérer que bien que les valeurs soient inertes, d'un point de vue causal, les émotions sont néanmoins corrélées avec les valeurs. Dans des conditions optimales, une émotion ne serait ressentie qu'en présence de la valeur correspondante. Cette corrélation suffirait pour que l'on puisse parler de représentation. La relation en question risque toutefois d'avoir un air magique. Si l'on parle

1. Cf. Scheler, 1913-1916, p. 90 ; McDowell, 1978 ; Platts, 1979, p. 262 ; McNaughton, 1988, p. 205, dont le titre est *Moral Vision* ; Greenspan, 1988, p. 151 ; Oakley, 1992, p. 49-53 ; Pollock, 1986 b, p. 518.

2. Cf. Blackburn, 1987, p. 365 ; M. Smith, 1994, p. 23-24.

3. Cf. Stampe, 1977 ; Stalnaker, 1984 ; Tye, 1995.

4. Cf. p. 106 sq. pour une objection apparentée.

5. Une telle conception possède un attrait indéniable, mais elle n'est pas dénuée de problèmes. Cf. Fodor, 1990, chap. 2.

de corrélation, il semble qu'il faille au moins que les valeurs aient une pertinence causale.

Heureusement, rien n'interdit l'affirmation que les propriétés axiologiques sont pertinentes, d'un point de vue causal. Il est parfaitement naturel de dire par exemple que si la société n'avait pas été injuste, le peuple ne se serait pas soulevé¹. Peut-être que ce sont des faits naturels sous-jacents qui effectuent le travail causal en question. Toutefois, cette possibilité est compatible avec l'affirmation que l'injustice de la société a rendu le soulèvement probable². Les faits axiologiques semblent donc bien capables de pertinence causale. De plus, on peut penser que même si le pouvoir causal des faits axiologiques dépend des faits physiques sous-jacents, il est convenable de postuler une relation causale entre les faits axiologiques et leurs effets, ces derniers n'étant pas identifiés en termes propres à la physique³. Dès lors, on voit mal pourquoi il faudrait nier que la présence des émotions peut être dépendante, d'un point de vue causal, de faits axiologiques.

La situation se complique quand on considère les émotions portant sur des faits imaginés. Dans de pareils cas, il ne semble guère prometteur de parler de pertinence causale. Il est vrai que si la personne n'avait pas imaginé une situation dotée de telle et telle propriété axiologique, elle n'aurait pas ressenti l'émotion en question. Dès lors, on peut affirmer que si la situation avait été réelle, l'émotion aurait été dépendante, d'un point de vue causal, d'un fait axiologique ; elle aurait représenté ce fait. À proprement parler, une telle émotion n'aurait donc pas de fonction représentative. C'est en tout cas la conclusion qui s'impose si l'on accepte la conception causale de la représentation. Néanmoins, il est clair que même dans ce cas, les émotions possèdent une fonction épistémique : le fait de ressentir une émotion par rapport à une situation fictive suggère que si la situation avait été réelle, une émotion du même type aurait été éprouvée.

1. Cf. N. Sturgeon, 1985 ; Boyd, 1988 ; Sayre-McCord, 1988 b.

2. Cf. Pettit, 1993, p. 37, pour la suggestion qu'une propriété d'ordre supérieure est causalement pertinente par rapport à une chose quand son occurrence assure ou rend probable qu'il y a des propriétés d'ordre inférieures qui la produisent.

3. Cf. Peacocke, 1993. Comme Sayre-McCord le note, certaines régularités ne sont identifiables que si l'on fait appel à des propriétés telles que la justice et la bonté (1988 b, p. 238).

4. LES CONTENUS NON CONCEPTUELS DES ÉMOTIONS

Les analogies entre les expériences perceptuelles et les émotions donnent peut-être une plausibilité initiale à la thèse selon laquelle les émotions sont des états possédant des contenus axiologiques non conceptuels. Elles ne suffisent pourtant pas à établir cette thèse. La question est de savoir pourquoi il faudrait penser que les contenus en question sont non conceptuels. Comme nous allons le voir, cela découle des objections à la conception standard (cf. p. 144 sq.).

Le dénominateur commun des conceptions critiquées au chapitre précédent est qu'elles affirment que les émotions impliquent des concepts axiologiques : celui qui est capable d'éprouver des émotions doit posséder les concepts axiologiques pertinents¹. Pour avoir des états cognitifs dont les contenus sont propositionnels, il est en effet nécessaire de posséder les concepts qui composent les propositions en question. Or, les objections soulevées contre cette conception indiquent que les contenus que comportent les émotions sont en fait non conceptuels. Afin de mieux comprendre cela, il faut préciser la nature de cette sorte de contenus.

La distinction entre les contenus conceptuels et non conceptuels vise principalement à rendre compte d'une différence intuitive entre certains types d'états, comme les expériences perceptuelles, d'une part, et les croyances ou les jugements, d'autre part. Considérons mon expérience lorsque je contemple une chaîne de montagnes déchiquetées et ma croyance que ces montagnes sont déchiquetées. À la fois mon expérience et ma croyance semblent avoir un contenu : toutes deux représentent, que ce soit correctement ou non, le monde comme étant tel et tel. Ces deux états représentent les montagnes en question comme possédant certaines propriétés. Ceci est confirmé par le fait que les expériences perceptuelles et les croyances ont des conditions de correction : tout comme ma

1. Ce point n'est pas toujours explicite. Cf. pourtant Armon-Jones, 1991, p. 32.

croyance peut porter sur une proposition vraie ou fausse, mon expérience peut être véridique ou illusoire. Cette dernière représente les montagnes comme étant déchiquetées et elle est véridique dans la mesure où ces dernières le sont¹. Quant à la croyance que ces montagnes sont déchiquetées, elle sera correcte dans les mêmes conditions, c'est-à-dire pour autant que les montagnes en question soient réellement déchiquetées. Les conditions de correction de mon expérience visuelle et de ma croyance sont les mêmes. Toutefois, il semble plausible d'affirmer qu'avoir une expérience visuelle de montagnes déchiquetées et croire que ces montagnes sont déchiquetées est essentiellement différent. Ces deux états paraissent aussi différents l'un de l'autre qu'une photographie de la chaîne de montagnes et une phrase décrivant ces mêmes montagnes.

En admettant la distinction entre contenus conceptuels et contenus non conceptuels, il est possible de dire que la différence entre les expériences perceptuelles et les croyances ou les jugements est une question de contenu ; les premières ont des contenus non conceptuels, tandis que les contenus des seconds sont conceptuels². Cette thèse est en général tenue pour équivalente à l'affirmation que pour avoir des expériences perceptuelles, il n'est pas nécessaire de posséder ou d'employer des concepts, tandis que cela est nécessaire pour des états tels que les croyances. En effet, il est plausible d'affirmer que le contenu d'un état ne peut être conceptuel qu'à la condition que la personne en question emploie, et donc possède, les concepts pertinents. Ainsi, bien qu'il soit possible d'avoir l'expérience visuelle de montagnes déchiquetées sans posséder les concepts *montagne* et *déchiquetée*, il serait nécessaire d'employer ces concepts pour croire ou juger que les montagnes sont déchiquetées.

Qu'est-ce exactement que la possession d'un concept ? Une différence importante entre les états perceptuels et les croyances est que

1. Évidemment, le contenu en question est en fait beaucoup plus riche : mon expérience ne représente pas seulement les montagnes comme déchiquetées, mais aussi comme ayant une certaine couleur, comme étant à une certaine distance, entre autres.

2. Pour la thèse selon laquelle certains états ont des contenus non conceptuels, cf. Evans, 1982, p. 122-129 et p. 154-160 ; Peacocke, 1989, 1992, chap. 3 ; Crane, 1988, 1992 ; Lowe, 1992, 1996 ; Tye, 1995, p. 139 ; Bermudez, 1998, chap. 3 et 4. Cf. aussi les objections de McDowell (1994, chap. 3).

contrairement aux premières, les secondes peuvent figurer dans des raisonnements. C'est en fait une caractéristique cruciale des croyances d'une personne qu'elles forment un réseau complexe d'inférences. Or, il est plausible d'affirmer qu'il est nécessaire de postuler des éléments de contenu pour rendre compte des raisonnements¹. Pour expliquer le raisonnement qui va des croyances que *a* est F, que *b* est F et que *a* n'est pas identique à *b*, vers la conclusion qu'au moins deux choses sont F, il semble nécessaire d'affirmer que le contenu de ces croyances est structuré, dans le sens que leur contenu contient F comme un élément². On peut dès lors suggérer que les concepts sont des éléments de contenu qui rendent compte du pouvoir inférentiel des croyances et plus généralement des états mentaux jouant un rôle dans les raisonnements³. Dans cette perspective, les concepts peuvent être définis comme les constituants inférentiellement pertinents de contenus⁴. Un état mental sera doté d'un contenu conceptuel dans la mesure où ce contenu est composé par des constituants de ce type⁵. Sinon, il sera non conceptuel. Une personne possédera donc un concept à condition que certains de ses états mentaux aient des contenus ayant pour constituant le concept en question. Ainsi, pour posséder le concept de *montagne*, il faut avoir des états mentaux portant sur les montagnes et dont la place dans le réseau d'inférences est déterminée en partie par le concept *montagne*⁶.

Pourquoi penser que les expériences perceptuelles possèdent un contenu non conceptuel ? Cette suggestion permet de rendre compte de l'intuition qu'il existe une différence importante entre les expé-

1. Cf. Crane, 1992, p. 144 sq. Cette suggestion remonte à Frege (1980, p. 115), cité par Crane (1992, p. 146).

2. Cf. Crane, 1992, pour cet exemple.

3. D'autres états, comme les désirs, ont des contenus conceptuels. D'après la thèse envisagée ici, la nature de ces contenus dépend des relations que ces états entretiennent avec des états formant un réseau inférentiel.

4. Cf. Crane, 1992, p. 147. Cette suggestion remonte à Evans, 1982, p. 132.

5. Cette définition n'est pas acceptable pour celui qui adopte une conception russellienne du contenu. C'est pourquoi Bermudez propose de définir le contenu non conceptuel comme étant privé de constituants conceptuels, un tel constituant pouvant figurer dans un contenu seulement à condition que la personne en question possède les concepts permettant de le spécifier. Un contenu sera conceptuel à condition que ses constituants soient conceptuels (1988, p. 52).

6. Cf. Crane, 1992, p. 149.

riences perceptuelles et les états propositionnels, comme les croyances et les jugements. Le mode de représentation des premières paraît proche de celui des images, alors que les seconds ressemblent plutôt à des phrases¹. Une seconde raison est que même des animaux relativement simples, sans mentionner les nouveau-nés, ont des expériences perceptuelles alors qu'il n'est guère plausible de leur attribuer la possession de concepts – ils sont dépourvus de capacités linguistiques et sont apparemment incapables d'effectuer des inférences². Plus généralement, il semble possible d'avoir l'expérience de quelque chose dont on ne possède pas le concept. Ainsi, il ne paraît nullement nécessaire de posséder le concept *vermeil* pour avoir l'expérience de cette teinte³. Troisièmement, supposer que les expériences perceptuelles ont des contenus non conceptuels fournit la meilleure explication des phénomènes d'illusion perceptuelle et plus généralement d'isolement inférentiel⁴. Dans le cas de l'illusion de Müller-Lyer, pour reprendre cet exemple, nous continuons à voir une des lignes comme plus longue que l'autre, alors que nous savons que les deux lignes sont de la même longueur. Si le contenu de notre expérience visuelle est non conceptuel, c'est justement la conclusion naturelle ; comme elle ne contient pas de constituants pertinents du point de vue de l'inférence, l'expérience sera simplement inférentiellement isolée. Une quatrième raison de penser que les expériences perceptuelles possèdent des contenus non conceptuels est due au caractère analogique de ces contenus. Rappelons qu'un contenu est analogique si et seulement si pour chaque paire de points d'une magnitude perceptible, il existe des différences de contenu (cf. p. 162 sq.)⁵. Ceci semble être vrai des expériences des couleurs, mais aussi de celles des formes ou des sons, par exemple. Le champ des contenus que peuvent avoir de telles expériences n'est pas limité par les concepts de couleurs, de formes ou de sons que nous possédons. Il faut

1. Cf. Evans, 1982, p. 124 ; Tye, 1995, p. 142.

2. Cf. Evans, 1982, p. 124.

3. Cf. Evans, 1982, p. 229 ; Peacocke, 1992, p. 68 ; Tye, 1995, p. 139.

4. Cf. Crane, 1988 et 1992.

5. Cf. Peacocke, 1986, p. 6 ; 1989, p. 304 ; 1992, p. 68. Cf. aussi Goodman, 1968, sections IV.2, IV.5 et IV.8 ; Dretske, 1981, chap. 6 ; Evans, 1982, p. 229 ; Tye, 1995, p. 139 ; Bermudez, 1998, p. 51.

encore mentionner une dernière raison : les contenus des expériences perceptuelles ne comportent pas d'indication d'unité. Lorsqu'on voit une montagne à une certaine distance, on ne perçoit pas cette montagne comme se trouvant à un certain nombre de kilomètres plutôt qu'à un certain nombre de pieds ou de milles marins. C'est seulement quand nous conceptualisons ce que nous voyons que nous pouvons exprimer cette distance en utilisant certaines unités plutôt que d'autres¹.

Ces considérations sont pour la plupart familières ; elles avaient été invoquées dans la discussion de la conception standard. Chacune d'entre elles peut en fait être transposée au cas des émotions. Pour s'en convaincre, il vaut la peine de faire un rapide inventaire. Une première raison en faveur de la thèse selon laquelle le contenu des émotions est non conceptuel consiste en ce qu'il est plausible d'admettre qu'il y a une différence considérable entre les émotions et les états possédant des contenus conceptuels, comme les croyances et les jugements. Le caractère intuitif de cette thèse devient apparent si l'on pense à la tradition encore bien vivante qui consiste à opposer les émotions et la raison.

Il n'est pas nécessaire d'élaborer davantage le fait que certaines émotions peuvent être attribuées à des êtres qui ne semblent pas posséder de concepts, comme les bêtes et les nouveau-nés. Comme nous l'avons souligné, celui qui éprouve de la peur, par exemple, ne doit pas de ce fait posséder le concept de danger (cf. p. 158 sq.). Le même genre de conclusions découle de l'existence d'émotions irrationnelles, de l'isolement inférentiel des émotions et du caractère analogique du contenu des émotions (cf. p. 153-162). Ces différentes considérations sont autant de raisons de penser que le contenu des émotions ne comporte pas nécessairement de concepts axiologiques. Au contraire, si les émotions sont dotées d'un contenu axiologique, il devra s'agir d'un contenu non conceptuel. En dernier lieu, notons que comme dans le cas des expériences visuelles, le contenu des émotions ne comporte pas d'indication d'unité. Si la vue des Alpes plaît à Cléo, elle n'a pas l'expérience de cette vue comme étant belle à un degré que l'on pourrait

exprimer avec des unités spécifiques – des étoiles du guide Michelin plutôt qu'une notation sur 20, par exemple.

Force est de conclure que les émotions sont des états possédant des contenus axiologiques non conceptuels. Ce sont des expériences non conceptuelles de valeurs. L'amusement, par exemple, est l'expérience non conceptuelle de l'amusant, tandis que l'admiration consiste en l'expérience non conceptuelle de l'admirable ; le premier de ces états comporte le contenu non conceptuel que son objet est amusant, tandis que le second a pour contenu non conceptuel que son objet est admirable¹.

Quelques clarifications sont nécessaires. Premièrement, la conception défendue ici se distingue de la thèse, sans doute erronée, que les émotions qui prennent un complément propositionnel ne requièrent pas la possession des concepts en question. Il est clair que la crainte qu'il pleuve, par exemple, requiert la possession du concept de pluie. Heureusement, ce point est compatible avec l'affirmation qu'éprouver une émotion n'implique pas la possession du concept axiologique correspondant. En effet, celui qui admet que la crainte qu'il pleuve implique le concept de pluie peut accepter qu'il n'est pas nécessaire de posséder de concept axiologique pour craindre qu'il pleuve.

En second lieu, il faut souligner que la conception préconisée ici est compatible avec la thèse affirmant que les émotions reposent sur des bases cognitives, dans le sens qu'elles dépendent de certains états cognitifs, que ces derniers soient conceptuels ou non. Comme nous l'avons vu, c'est là une thèse vraisemblable (cf. p. 129 sq.). Il est donc bienvenu de pouvoir l'admettre tout en niant que le contenu des émotions implique des concepts axiologiques. Comme ces bases cognitives ne sont en aucun cas nécessairement axiologiques, il n'y a guère d'incompatibilité. Rien n'empêche d'affirmer qu'un état qui possède un contenu axiologique non conceptuel est toujours, voire nécessairement, causé par un état cognitif.

1. On pourrait objecter que ces locutions sont propositionnelles. En fait, c'est là un point sans importance. Il est impossible d'éviter l'utilisation de concepts en spécifiant verbalement ce genre de contenus, mais cela n'implique guère que les contenus soient conceptuels.

1. Cf. Peacocke, 1992, p. 69.

5. LE PROBLÈME DE LA DÉMARCATIION

La thèse selon laquelle les émotions comportent des contenus axiologiques non conceptuels partage les vertus de la conception standard. Elle ne rencontre évidemment aucune difficulté à rendre compte de l'intentionnalité des émotions. Cette conception peut aussi aisément admettre l'existence d'émotions de degrés supérieurs. De la même manière, cette thèse est parfaitement compatible avec le fait que les émotions peuvent être évaluées quant à leur caractère approprié.

Qu'en est-il toutefois de la démarcation entre les différents types d'émotions ? En guise de réponse, il est possible de suggérer que les différents types d'émotions peuvent être distingués en fonction des objets formels¹. La différence entre la peur et la colère, par exemple, résiderait dans leur contenu non conceptuel : le contenu non conceptuel qui se rapporte à la peur de quelque chose est que cette chose est dangereuse, tandis que celui qui se rapporte à la colère envers une personne consiste en ce que cette personne est offensante.

Cette suggestion peut paraître peu convaincante. Il semble en effet trop facile de simplement nommer la valeur qui rend l'émotion appropriée pour démarquer les différents types d'émotions. Une telle procédure risque fort d'être circulaire. Comment spécifier les types de propriétés axiologiques si ce n'est en faisant appel aux différentes émotions qu'elles rendent appropriées ? Qu'est-ce qui distingue la propriété d'être amusant de la propriété d'être dégoûtant, sinon le fait que le premier rend l'amusement approprié, tandis que le second rend le dégoût approprié ? En guise de réponse, il est possible d'affirmer que c'est simplement un fait nécessaire que l'amusement soit cette émotion en vertu de laquelle nous avons conscience de l'amusant ; ce dernier est tout simplement l'objet formel de l'amusement. Toutefois, même en

1. Cf. Deigh, 1994, p. 843, pour une suggestion semblable.

admettant cela, il y a moyen d'être plus constructif. Il existe en effet plusieurs facteurs de démarcation qui peuvent être invoqués¹.

Un premier élément qui permet de démarquer en partie les types d'émotions consiste en leurs propriétés phénoménales (cf. p. 129 sq.). Ce que l'on ressent en étant amusé diffère de manière importante de ce que l'on éprouve lorsqu'on est dégoûté ou en colère. Même si l'on admet qu'il est impossible de distinguer les émotions seulement en fonction de leurs propriétés phénoménales, force est de reconnaître que ces caractéristiques sont relativement spécifiques. Il est difficile de croire que la colère et l'espoir pourraient se ressembler du point de vue phénoménal.

Il est tentant d'affirmer que les émotions se répartissent en deux grands groupes : les plaisirs et les peines². Cette affirmation est correcte dans la mesure où elle équivaut à dire que les émotions peuvent être départagées en émotions positives et négatives. Toutefois, dans un sens plus strict, elle est sans doute fautive (cf. p. 138-139). Comme nous l'avons vu, la colère est clairement une émotion négative, mais est-elle un plaisir ou une peine ? Il est loin d'être évident que cette question ait un sens. De la même manière, il n'est pas clair que le dégoût soit une sorte de peine. En d'autres termes, les propriétés qualitatives des dégoûts, des colères et des peines ne sont pas assez similaires pour dire que les premières et les secondes sont en fait des sortes de peines – ce qui n'exclut évidemment pas que ces différentes émotions soient de lointaines parentes, d'un point de vue phénoménologique.

Le rejet de la thèse affirmant que les émotions se divisent en plaisirs et en peines sera accueillie favorablement par ceux qui postulent plus de deux types d'émotions fondamentales³. Selon Antonio Damasio, par

1. Cf. Elster, 1999, chap. IV, pour une approche de ce type.

2. Cf. Aristote, *Rhét.* ; Spinoza, 1677, III, IX et XI, qui parle en fait plutôt de tristesses et de joies et reconnaît aussi le désir comme une émotion primitive ; Budd, 1985, chap. 1 ; Greenspan, 1988, p. 17 sq. ; Ortony, Clore et Collins, 1988, p. 29 ; Wedgwood, 1994 ; Elster, 1999, p. 279-281.

3. Cf. Descartes, 1649, art. 69, qui en dénombre six ; Spinoza, 1677, III, XI. Selon Ekman, dont les travaux sont basés sur l'étude des expressions des émotions, les émotions fondamentales sont la surprise, la peur, la colère, le dégoût, la tristesse, le bonheur et le mépris (Ekman, 1971, et Ekman et Friesen, 1986). Cf. Ortony, Clore et Collins, 1988, p. 27, pour un tableau de différentes listes d'émotions fondamentales. Comme Elster le note aucune émotion ne se retrouve dans chacune des quatorze listes présentées (1999, p. 247).

exemple, il y a une variété d'états qualitatifs. La première sorte d'entre eux correspond aux émotions les plus universellement partagées – la félicité, la tristesse, la colère, la peur et le dégoût. Les états appartenant à cette sorte d'émotions admettent des variations. Ainsi, les propriétés qualitatives de l'euphorie et de l'extase sont affirmées être des variations de celles possédées par la félicité, tandis que celles de la panique et de la timidité sont des variations de celles de la peur¹.

Les bases cognitives des émotions fournissent un autre facteur qui permet la démarcation partielle entre les types d'émotions. Le regret se distingue de la peur partiellement par le fait que la base cognitive du regret porte sur un événement passé, alors que celle de la peur porte sur un événement futur. Toutefois, cet instrument de démarcation est lui aussi imparfait. Comme David Lyons le note, le même type de base peut convenir à différents types d'émotions : le jugement que Frida est timide peut autant fonder la colère de John que son embarras ou son amour².

En admettant que les bases cognitives puissent jouer un rôle dans la démarcation des émotions, n'accepte-t-on pas la conception standard ? Il faut reconnaître qu'au moins dans certains cas, l'état qui cause l'émotion est une croyance ou un jugement axiologique. Le fait que j'acquies la croyance qu'une personne est admirable peut faire naître en moi une émotion d'admiration. Si l'on accorde que cette admiration se distingue des autres types d'émotions par sa base cognitive, il semblera peut-être que la conception standard ait finalement gagné la partie. Toutefois, il est possible d'accepter que, dans certains cas, des états ayant pour contenu des propositions axiologiques contribuent à démarquer les types d'émotions, tout en soulignant qu'ils sont loin d'avoir toujours cette fonction. D'ailleurs, la raison pour laquelle ces états cognitifs permettent de distinguer les types d'émotions est sans doute due au fait que les propriétés axiologiques sur lesquelles ces états portent ne sont rien d'autre que les objets formels des émotions. Si l'on

1. Cf. Damasio, 1994, p. 149. Rappelons que pour Damasio, les émotions sont des événements physiologiques. Cf. pourtant p. 159, où cet auteur semble se restreindre aux peines et aux plaisirs.

2. Cf. Lyons, 1980, p. 72.

est tenté de penser que les émotions de peur sont celles qui sont nécessairement basées sur la croyance qu'il y a du danger, c'est parce que l'objet formel de la peur est le danger.

Un troisième facteur partiel de démarcation dérive du fait que les émotions admettent différents types d'objets. Comme Hume le note, la fierté porte principalement sur soi-même, trait qu'elle partage avec l'humilité¹. Il est vrai que l'on peut être fier d'autrui, mais dans ces cas, autrui est un proche avec lequel on s'identifie – on est fier de son grand-père, par exemple. Il est aussi possible d'être fier d'un objet si ce dernier est intimement lié à soi-même – on peut être fier de sa maison, par exemple. Il est difficile, par contre, d'être fier d'une personne parfaitement inconnue ou d'une chose avec laquelle on n'a aucune relation. Certains types d'émotions sont moins restrictifs que la fierté ; le plus souvent, on a pitié d'autrui, mais on peut aussi avoir pitié de soi-même. D'autres émotions, comme l'envie, portent nécessairement sur autrui : on envie son voisin, mais on ne s'envie pas soi-même. Dans le même ordre d'idée, on peut distinguer entre les émotions, comme l'espoir ou peut-être le regret, qui admettent uniquement des objets propositionnels, et les émotions, comme la colère, l'admiration, l'attraction, le dégoût, l'envie, la pitié, l'amusement ou l'ennui, qui n'en admettent jamais. Certaines émotions tombent d'ailleurs dans les deux catégories, comme la peur, l'amour, la déception, la fierté, l'envie, la honte, la tristesse, le désir, la déception².

Il convient de noter que le deuxième et le troisième facteur de démarcation ne sont pas entièrement indépendants. Comme la fierté porte sur soi-même, la croyance à la base de cette émotion devra porter

1. Hume, 1739-1740, II, 1, III. Cf. aussi Baier, 1978, et Calabi, 1996, chap. 1.

2. Cette classification admet qu'une émotion prenant une locution verbale comme complément, comme le regret *d'avoir fait A*, est assimilable à une émotion possédant un objet propositionnel – le regret *que l'on a fait A*. Par contre, il faut suivre Baier en rejetant la suggestion de Davidson d'assimiler la fierté *de moi-même* comme propriétaire d'une belle maison à la fierté *que l'on est propriétaire d'une belle maison* (cf. Baier, 1978, p. 28 sq., et Davidson, 1976). Il est vrai que l'on peut être fier de posséder une belle maison, mais il s'agit là d'une émotion différente de celle qui consiste en la fierté de soi-même basée sur la croyance que l'on possède une belle maison. Cette fierté peut perdurer alors que la croyance en question s'est évanouie, ce qui n'est pas le cas de la fierté que l'on possède une belle maison. D'ailleurs, une telle fierté est, comme beaucoup d'autres émotions, « factive » : si l'on est fier que *p*, *p* est le cas (cf. Gordon, 1987, p. 35 sq.).

sur soi-même. Ainsi, les restrictions sur ce qui peut compter comme une base cognitive convenable dépendent du type d'objets que les émotions peuvent admettre¹.

6. LES ÉMOTIONS MORALES

Une objection parfois avancée contre la thèse selon laquelle les émotions possèdent des contenus axiologiques non conceptuels est que, contrairement à certaines émotions plus primitives, les émotions dites morales, comme les formes morales de la honte, du remords, du regret, de la colère ou de l'indignation, dépendent clairement de croyances ou de jugements moraux et parfois axiologiques². Celui qui éprouve de la honte parce qu'il a menti devrait nécessairement croire qu'il a commis un acte moralement honteux. De la même manière, celui qui s'indigne parce qu'on lui a fait du tort devrait nécessairement penser qu'il est injuste de lui avoir fait du tort³.

À la lumière de ce qui a été dit plus haut, on voit aisément quelle sera la réponse de celui qui récuse la conception standard. Les émotions morales ne seront pas caractérisées par la présence d'états portant sur des propositions morales, mais par des contenus moraux non conceptuels. Les objets formels de ces émotions consisteraient en des valeurs morales. Pour autant qu'elle soit d'ordre moral, la honte aurait la propriété d'être moralement honteux comme objet formel, tandis que l'indignation morale correspondrait à la propriété d'être moralement indignant⁴.

1. Cf. Hume, 1739-1740, II, 1, III ; Baier, 1978, p. 29.

2. Pour ce type d'émotions, cf. Rawls, 1971, p. 519 sq. ; Gibbard, 1990, p. 126 sq. ; Wallace, 1994 chap. 2. Cf. aussi Hume, 1739-1740, III, 3, I, p. 577.

3. Cf. Rawls, p. 519 sq. Cf. aussi Wright, 1988 b, p. 13 ; Deigh, 1994, p. 839 ; Wedgwood, 1995. Contre cette thèse, cf. Greenspan, 1992.

4. Cela implique que la pitié et la compassion ne sont pas des émotions morales au même titre que celles mentionnées ci-dessus : elles ont toutes deux le pénible comme objet formel, ce qui est évidemment pertinent pour la moralité, mais ne constitue toutefois pas une propriété morale. La pitié ou la compassion ressentie à l'égard d'une personne a comme contenu non conceptuel le caractère pénible de la souffrance de cette personne.

À la suggestion que les émotions morales possèdent des contenus moraux non conceptuels, on objectera qu'elle ne peut tenir compte d'un fait incontestable : les émotions morales dépendent largement d'une éducation morale. Celui qui éprouve de la honte morale a d'abord dû acquérir certains concepts moraux, qu'ils soient axiologiques ou déontiques, ainsi que les principes moraux correspondants¹. Dès lors, il semblera que les émotions morales requièrent des jugements moraux. La question est de savoir comment il serait possible de ressentir de la honte alors que l'on ne croit pas avoir commis un acte honteux. Or, il s'agit là d'une possibilité bien réelle. Les émotions morales sont en effet loin d'être immunisées contre l'irrationalité.

La solution à ce dilemme consiste à reconnaître la compatibilité de ces deux thèses. On peut à la fois admettre que certaines émotions dépendent de l'apprentissage de concepts et maintenir que certaines de leurs instances ne présupposent pas l'usage de ces concepts, mais au contraire consistent en une présentation non conceptuelle de quelque propriété morale. En effet, il est plausible d'affirmer qu'une fois achevé l'apprentissage des concepts moraux, le lien entre l'émotion et le concept gagne une certaine indépendance par rapport à l'usage de ces concepts. Celui qui possède le concept *honteux*, dont l'apprentissage dépend d'ailleurs de ses émotions, associera certains traits à ce concept ; il repérera que ce qui est honteux survient en général à certains ensembles de propriétés non axiologiques. De plus, et c'est là le point important, il formera une disposition à éprouver de la honte lorsqu'il sera confronté à ces ensembles de propriétés non axiologiques. Une autre manière de formuler cette idée consiste à dire avec Antonio Damasio que certaines images mentales ou certaines classes spécifiques de stimuli sont *marquées* d'un point de vue émotionnel². Ces images mentales ou classes de stimuli sont associées à certaines réactions émotionnelles, de

1. Cf. Deigh, 1994, p. 839. Notons que Rawls (1971, p. 523) classe les émotions morales en deux groupes, celles qui dépendent de concepts déontiques, comme le sentiment de culpabilité et l'indignation, et celles qui dépendent de concepts axiologiques, comme la honte et le mépris.

2. Cf. Damasio, 1994, p. 173 sq. Damasio parle de marqueurs *somatiques*, étant donné sa conception des émotions comme processus physiologiques. Cf. aussi de Sousa, 1978, p. 687 ; 1979, p. 142-143, et 1987, p. 181 sq., pour la thèse selon laquelle le contenu des émotions dépend d'un apprentissage reliant les émotions à des scénarios paradigmatiques.

sorte que celui qui a ces images à l'esprit ou qui est confronté à ces stimuli ressentira certaines émotions spécifiques. Comme Damasio le souligne, il est vraisemblable d'affirmer que la plupart des marqueurs émotionnels sont acquis, que ce soit lors de l'interaction avec notre environnement ou bien à travers un processus d'éducation et de socialisation¹. Ainsi, celui qui du fait de son éducation religieuse stricte éprouve un sentiment de culpabilité en allant au théâtre – l'exemple est de John Rawls² – aura associé la croyance qu'il se rend au théâtre avec un sentiment de culpabilité. Il ressentira par conséquent cette émotion alors même qu'il a rejeté les principes moraux sur lesquels elle se fonde, voire qu'il a perdu les concepts correspondants. Il s'ensuit que la thèse qui veut que les émotions comportent des contenus moraux non conceptuels est parfaitement compatible avec celle que certaines d'entre elles dépendent de l'apprentissage et peut-être même de la possession de certains concepts moraux.

7. L'ÉLUCIDATION DES CONCEPTS AXIOLOGIQUES

Avant de conclure, il vaut la peine de noter que la conception des émotions selon laquelle elles comportent des contenus non conceptuels permet de contourner une difficulté rencontrée par ceux qui tentent d'élucider les concepts de valeurs en faisant appel aux concepts se rapportant aux émotions. Comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, il est plausible d'affirmer qu'une chose est amusante si et seulement si cette chose rend l'amusement approprié³. Or, si les émotions impliquent nécessairement des états ayant des propositions axiologiques pour contenu, une telle élucidation est menacée par une circularité dommageable. Il suffit de supposer que l'amusement n'est en fait rien de plus

1. Damasio, 1994, p. 177 sq.

2. Rawls, 1971, p. 521.

3. Cf. McDowell, 1985 ; Wiggins, 1987, p. 187 ; Johnston, 1989. Cette thèse est une proche parente de l'approche dispositionnaliste (cf. p. 45 sq.).

que la croyance qu'une chose est amusante pour que le problème devienne évident : une telle élucidation présupposerait le concept qu'elle cherche à expliquer¹. Il est vrai que si l'on considère que l'élucidation donne les conditions de possession et non pas les conditions d'application d'un concept, il peut sembler que l'utilisation dans l'*analysans* d'un concept figurant dans l'*analysandum* n'est pas forcément néfaste : le sujet dont on décrit la possession de concept n'est pas censé posséder les concepts utilisés par le philosophe². Néanmoins, du moment que le concept dont on décrit les conditions de possession réapparaît dans le contenu d'un état mental, il y a tout de même un problème. Pour expliquer la possession d'un concept, on aura présupposé que le sujet possède le concept en question. Comme on l'aura deviné, l'avantage de la conception des émotions proposée ici est que si l'on admet que les émotions possèdent des contenus non conceptuels, cette difficulté s'évanouit. Les concepts axiologiques peuvent être élucidés à l'aide de concepts renvoyant à des états qui n'impliquent pas la possession des concepts axiologiques en question³.

CONCLUSION

Les différentes analogies entre les émotions et les expériences perceptuelles suggèrent que les émotions sont des perceptions des valeurs. Les émotions, comme les expériences perceptuelles, possèdent des conditions de correction, de sorte que les premières, comme les

1. Dans « A Sensible Subjectivism », Wiggins note que l'approche qu'il préconise est circulaire, car selon lui, le sentiment d'approbation ne peut pas être identifié sans mentionner sa relation avec la pensée qu'une chose possède de la valeur (Wiggins, 1987, p. 188). Si Wiggins affirme que pour identifier une émotion, il faut faire appel à des concepts axiologiques, sans que cela ait pour conséquence que celui qui éprouve ces émotions possède et utilise les concepts en question, le risque de circularité est évité. Cf. Peacocke, 1992, p. 8-9, pour la discussion d'une difficulté de ce type.

2. Cf. Menzies, 1998.

3. Cf. Peacocke, 1992, p. 89, pour une suggestion de type en ce qui concerne les concepts perceptuels.

secondes, sont dotées d'une certaine sorte de contenu. De ce fait, il est possible de soutenir que les émotions nous permettent, le cas échéant, d'avoir conscience des valeurs. Que la représentation soit une affaire de corrélation causale ou non, les émotions représentent les valeurs. Un point important est que contrairement aux croyances ou jugements axiologiques, ces représentations sont non conceptuelles : leurs contenus axiologiques ne comportent pas de constituants pertinents du point de vue inférentiel. Comme je l'ai souligné, il s'agit là d'un point qui découle des objections faites à la conception standard des émotions.

Il faut admettre que la thèse selon laquelle les émotions ont des contenus non conceptuels axiologiques possède les mêmes vertus que les conceptions cognitives critiquées au chapitre précédent – elle peut tenir compte de l'intentionnalité des émotions et donc de l'existence d'émotions de degrés supérieurs ; elle est compatible avec le fait que l'on peut évaluer les émotions d'un point de vue cognitif et les répartir en types distincts. Cette thèse ne souffre pas non plus des défauts qui entachent les conceptions phénoménalistes ainsi que les conceptions cognitivo-conative et standard. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette conception n'est pas mise en difficulté par l'existence d'émotions morales. En dernier lieu, nous avons vu que la conception des émotions préconisée permet d'affirmer que les concepts de valeurs peuvent être élucidés à l'aide des concepts renvoyant aux émotions sans qu'une circularité néfaste soit impliquée.

Dans la mesure où l'on admet qu'un état doté d'un contenu non conceptuel est de ce fait d'ordre cognitif, la thèse selon laquelle les émotions comportent des contenus axiologiques non conceptuels compte comme une conception cognitive des émotions. L'avantage de cette conception cognitive est qu'elle représente une voie médiane entre la thèse qui assimile les émotions à de simples sensations – la conception phénoménaliste – et des conceptions qui rendent les émotions trop intellectuelles – on aura reconnu la conception cognitivo-conative et surtout la conception standard.

L'épistémologie expérentialiste

INTRODUCTION

Selon la conclusion du chapitre précédent, les émotions consistent en des perceptions des valeurs. Une fois cette thèse admise, il est naturel de penser que les émotions jouent un rôle fondamental dans la justification des croyances axiologiques et, partant, dans la connaissance des valeurs¹. Il est en effet vraisemblable que les croyances perceptuelles soient justifiées au moins partiellement par les expériences perceptuelles. De manière analogue, s'il est vrai que nous avons conscience des valeurs en vertu de nos émotions, il est plausible que ces dernières permettent, à elles seules ou à l'aide d'autres facteurs, la justification des croyances axiologiques. C'est là l'intuition qui est à la base de la conception que j'ai choisi de nommer « expérentialiste ».

Cette idée peut être développée de diverses manières. Dans ce chapitre, je vais présenter la conception de la justification des croyances axiologiques qui me semble la plus prometteuse. En simplifiant, il s'agit de la thèse affirmant que celui qui éprouve l'émotion correspondante et

1. Cf. Husserl, 1988, p. 8-9 ; Scheler, 1913-1916, p. 90 et 265 sq., et Meinong, 1917, p. 138. Cf. aussi Brentano, 1889 pour la thèse apparentée que notre connaissance axiologique se fonde sur l'expérience du caractère approprié de nos émotions (1889, p. 23-24). Plus récemment, cf. Hall, 1961 ; Chisholm, 1977, p. 123-126 ; Lycan, 1986, p. 89-90 ; Tolhurst, 1990 ; Wedgwood, 1994, et surtout Pollock, 1986 b. Pollock soutient que l'approbation, qui est définie en terme d'absence de désir qu'une chose ne soit pas faite, donne une raison *prima facie* pour des croyances au sujet de ce qui est permis, de la même manière que le fait que quelque chose nous apparaît comme rouge est une raison *prima facie* de croire que la chose est rouge.

qui n'a pas de raison de douter de cette émotion possède une croyance axiologique justifiée.

La tâche principale de ce chapitre consistera à préciser cette suggestion, notamment en montrant comment elle peut être adaptée aux différentes sortes de croyances axiologiques. Il sera aussi question des différentes conditions dans lesquelles on peut supposer que les émotions nous induisent en erreur. Le chapitre se terminera par un examen du problème de la connaissance des valeurs.

1. UNE PREMIÈRE FORMULATION

Supposons que Cléo observe une situation amusante et qu'elle éprouve de l'amusement à l'égard de cette dernière. Cet amusement la porte à croire que la situation en question est amusante. On pourrait donc suggérer que son attitude lui donne une raison de croire que la situation est amusante. La croyance au sujet du caractère amusant de la situation serait justifiée dans la mesure où Cléo éprouve de l'amusement¹. D'une manière générale, on obtiendrait la formule suivante :

(1_p) La croyance de S que $V(x)$ est justifiée ssi S éprouve \acute{e} envers x^2 ,
(où S est un sujet, V une propriété axiologique et \acute{e} une émotion particulière. Le « p » indique qu'il s'agit d'une proposition provisoire).

Une des difficultés que comporte cette suggestion est qu'elle n'exclut pas que n'importe quelle émotion puisse avoir une fonction justificatrice par rapport à n'importe quelle croyance axiologique ; le dégoût pourrait avoir une fonction justificatrice en ce qui concerne la

1. Le terme « raison » est souvent utilisé comme désignant uniquement les états ayant un contenu propositionnel. Comme Pollock, j'utilise ce terme aussi pour des états non propositionnels, comme les expériences perceptuelles (1986, p. 175-176).

2. À strictement parler, il faudrait spécifier à quel moment la croyance se trouve être justifiée : une croyance peut être justifiée à partir d'un temps t , alors qu'avant, elle ne l'était pas, tout comme elle peut perdre sa justification. Par souci de simplicité, je ne tiendrai toutefois pas compte du facteur temporel.

croyance qu'une chose est amusante ou effrayante. Pour éviter ce problème, il est nécessaire de spécifier les émotions qui entrent en jeu. Il faut exiger que l'émotion sur laquelle se fonde la croyance ait pour objet formel la valeur sur laquelle la croyance porte. C'est en effet l'amusement, et non pas le dégoût, qui nous permet d'avoir conscience de l'amusant.

Une seconde difficulté provient du fait que cette suggestion exclut la possibilité d'arriver à une croyance justifiée par d'autres moyens, comme le témoignage. Notons que même dans le cas d'une croyance justifiée par témoignage, il faut admettre que les émotions ont une fonction justificatrice. Si l'on pense au cas des expériences perceptuelles, il est évident que la croyance du témoin sera justifiée dans la mesure où elle se base en fin de compte sur des émotions. On peut donc dire que la justification canonique d'une croyance axiologique implique une émotion. Il faut toutefois renoncer à formuler des conditions à la fois nécessaires et suffisantes et simplement chercher à donner des conditions de justification suffisantes. Il faut donc modifier (1_p) de la manière suivante :

(2_p) La croyance de S que $V(x)$ est justifiée si
i) S éprouve \acute{e} envers x , et
ii) V est l'objet formel de \acute{e} .

Ces nouvelles conditions de justification ne sont toujours pas satisfaisantes. Un premier problème vient du fait que Cléo peut croire qu'une situation est amusante et aussi être amusée par cette situation sans que sa croyance soit fondée sur son amusement. Il est possible qu'elle ait cette croyance parce qu'elle a lu dans un horoscope que tout ce qui lui arrivera ce jour-là sera amusant. Dans ce cas, on ne voudra pas dire que sa croyance est justifiée, et ce, même si elle se trouve être vraie¹. Il manque donc une clause exigeant que la croyance se fonde sur l'émotion en question.

Un second problème, plus sérieux, posé par les conditions de justification proposées ci-dessus vient de la possibilité d'émotions nous

1. Pour un cas semblable, cf. Alston, 1989, p. 104.

induisant en erreur. Il n'est pas exclu que sous l'effet d'un euphorisant, Cléo éprouve de l'amusement à l'égard d'une situation qui soit loin d'être amusante. Dans ce cas, son amusement n'est pas approprié – il ne représente pas les choses correctement. Il peut sembler qu'il faille ajouter comme condition que l'émotion doit être appropriée. Nous aurions donc les conditions de justification suivantes :

- (3_p) La croyance de S que $V(x)$ est justifiée si
- i) S éprouve \acute{e} envers x ,
 - ii) V est l'objet formel de \acute{e} ,
 - iii) la croyance que $V(x)$ est basée sur \acute{e} , et
 - iv) \acute{e} est appropriée.

Dans une telle perspective, la satisfaction des conditions de justification assure non seulement la justification de la croyance axiologique, mais elle garantit aussi la vérité de cette croyance. Cela vient de ce qu'une émotion appropriée représente les choses correctement (cf. p. 170 sq.). Nous aurions donc affaire à une conception infailible de la justification. C'est là un point qui ne va de soi. Comme nous l'avons vu, il est plausible d'affirmer que la justification ne garantit pas la vérité (cf. p. 85 sq.).

Une seconde difficulté que rencontre cette nouvelle formulation vient de ce qu'elle implique que le sujet ne peut justifier sa croyance. Rappelons qu'il faut distinguer entre le caractère justifié d'une croyance et l'action qui consiste à justifier une croyance (cf. p. 81 sq.). Même si pour avoir une croyance justifiée, il n'est pas nécessaire que la personne justifie sa croyance, il faut admettre que si une croyance est justifiée, on doit pouvoir justifier cette dernière en faisant appel aux conditions de justification. Une croyance justifiée est, par principe, une croyance justifiable. Dans le cas le plus simple, c'est-à-dire celui de la justification d'une croyance par d'autres croyances, la personne qui a une croyance justifiée est en mesure de mentionner les différentes croyances qui fonctionnent comme raisons de croire, à supposer qu'elle possède les capacités intellectuelles requises. À en croire (3_p), le sujet aura peut-être une croyance justifiée, mais il lui sera impossible d'employer les conditions de justification en

question pour fournir une justification de cette croyance. En effet, pour ce faire, il devrait entre autres mentionner que l'émotion qu'il éprouve est appropriée. Or, cela revient à dire que l'objet de l'émotion possède la propriété axiologique en question.

Voici une nouvelle suggestion qui évite les écueils rencontrés par les formulations précédentes :

- (4_p) La croyance de S que $V(x)$ est justifiée si
- i) S éprouve \acute{e} envers x ,
 - ii) V est l'objet formel de \acute{e} ,
 - iii) la croyance que $V(x)$ est basée sur \acute{e} , et
 - iv) S n'a pas de raison de croire que \acute{e} est inappropriée¹.

Il s'agit là quasiment de la formulation définitive des conditions de justification des croyances axiologiques. Comme il deviendra clair, le seul défaut de cette suggestion est qu'elle ne s'applique pas à toutes les sortes de valeurs². Quelques clarifications sont nécessaires.

La différence cruciale entre (4_p) et ses prédécesseurs consiste en ce que la quatrième condition requiert seulement que, du point de vue du sujet, il n'y ait rien qui indique que l'émotion soit inappropriée ; pour autant que le sujet le sache, rien ne suggère que la croyance axiologique est incorrecte ou encore que l'émotion n'est pas une bonne raison pour adopter cette croyance. Cette thèse est plus faible que celle qui affirme que le sujet possède des raisons de penser que son émotion n'est pas inappropriée, ce qui revient à dire qu'il a des raisons de croire qu'elle est appropriée. D'après (4_p), il est suffisant que le sujet n'ait pas de raison de croire que son émotion est inappropriée. En d'autres termes, il est exigé qu'il n'y ait pas, à la connaissance du sujet, de *défaiteurs* de la raison cons-

1. Cette dernière condition se rapproche du deuxième principe de justification introduit par Kelley dans le domaine de la perception (Kelley, 1986, p. 235-236). Cf. aussi Alston, 1989, p. 105-106 et 191.

2. On peut suggérer que dans le cas où l'émotion est basée sur un état susceptible de justification, il est nécessaire que cet état soit justifié. Il n'est en effet pas clair que la croyance qu'une chose est dangereuse soit justifiée si la peur qui fonde cette croyance dépend d'une croyance dénuée de justification. Pour simplifier, je ne tiendrai pas compte de ce point.

tituée par l'émotion¹. Je reviendrai plus longuement sur la question des défaiteurs ci-dessous (cf. p. 190 sq.).

On peut dire qu'en tant que telle, l'émotion du sujet rend la croyance axiologique justifiée *prima facie* ; elle consiste en une raison qui peut être invalidée par des défaiteurs². Le fait que l'on éprouve une émotion est une raison *prima facie* pour croire que $V(x)$. Si la justification *prima facie* n'est pas invalidée par la présence de défaiteurs dont le sujet a connaissance, la croyance sera justifiée *ultima facie* ; elle sera vraiment justifiée, alors qu'auparavant, elle ne l'était qu'en apparence³. Les croyances basées sur nos émotions bénéficient en quelque sorte d'une présomption d'innocence : elles sont innocentes jusqu'à preuve du contraire⁴.

Ces conditions de justification ne sont pas sujettes aux difficultés rencontrées par les suggestions précédentes. Elles ne présupposent pas l'inaffabilité, car il est possible de ne pas avoir de raison de penser qu'une émotion est inappropriée, alors qu'en réalité elle l'est. Au contraire (4_p) présuppose une conception faillibiliste de la justification : une croyance axiologique peut parfaitement être fautive, alors que les conditions de justification sont satisfaites. De plus, ces conditions de justification n'excluent pas la justification par le sujet. Pour justifier la croyance qu'une chose est amusante, il importe de montrer non pas que l'amusement à l'égard de cette chose est approprié, mais que rien dont on a connaissance n'indique que l'amusement à l'égard de cette chose est inapproprié. Cette tâche n'est sûrement pas facile, mais il ne s'agit pas d'un défi impossible à relever.

Il convient de remarquer que (4_p) ne tient pas compte du degré des valeurs. On voit pourtant aisément comment (4_p) doit être modifié pour obtenir des conditions de justification de la croyance qu'une

1. Le terme « défaiteur » traduit les termes anglais « defeater » ou « override ». Cf. Chisholm, 1977, p. 72-73 ; Pollock, 1986 a, p. 38-39 ; Alston, 1989, p. 104-106.

2. Pour le concept de justification *prima facie*, cf. Pollock, 1986 a, 1986 b, p. 44 ; Alston, 1989, 104-105. La thèse selon laquelle la justification peut dépendre de raisons qui admettent des défaiteurs est défendue dans Chisholm, 1977, qui est tributaire de Meinong (1906), et dans Pollock, 1974 et 1986 a, qui est influencé par les remarques de Wittgenstein au sujet des critères (cf. Pollock, 1986 a, p. 37, n. 8).

3. Cf. Alston, 1989, p. 244 pour le concept de justification *ultima facie*.

4. Pour cette thèse dans le domaine de la perception, cf. Lehrer (1990, p. 63).

chose possède une valeur à un degré particulier. Il suffit de considérer l'intensité de l'émotion en question. Si cette émotion a telle et telle intensité et que le sujet n'a pas de raison de croire que cette intensité est inappropriée, la croyance que la valeur a tel ou tel degré sera justifiée. La raison à cela est simplement que, comme nous l'avons noté, il y a une corrélation entre l'intensité de l'émotion et le degré de la valeur ; une peur intense est appropriée à l'égard d'un grand danger, mais non à l'égard d'un danger minime (cf. p. 170 sq.).

Une question qui se pose est celle de savoir si la dernière condition n'implique pas une forme de cohérentisme¹. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, cela n'est pas le cas. En effet, il faut garder à l'esprit que cette condition n'exige pas que le sujet croie qu'il n'y a pas de raison indiquant que l'émotion est inappropriée. Il suffit qu'il ne possède pas de telles raisons. L'absence de raison, plutôt qu'une croyance négative, est suffisante. Il est vrai qu'en exigeant que le sujet n'ait pas de raison de croire que son émotion est inappropriée (4_p) s'apparente à une conception cohérentiste négative, selon laquelle une croyance est justifiée si et seulement si elle n'est pas en conflit avec les autres croyances du sujet (cf. p. 85 sq.). La différence principale entre la suggestion préconisée et cette conception consiste en ce que, selon la première, la justification de la croyance ne requiert pas seulement sa présence ; il faut aussi qu'elle soit basée sur une émotion. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'une conception cohérentiste, voire d'une conception cohérentiste négative, et ce même si la justification dépend d'une certaine manière des autres croyances du sujet, puisqu'elle requiert l'absence de certaines croyances.

Au contraire, la conception de la justification présupposée par (4_p) est fondationnaliste. La justification des croyances axiologiques dépend essentiellement d'états qui ne sont pas des croyances. Comme les états qui confèrent de la justification sont dotés de contenus axiologiques non conceptuels, la conception de la justification présupposée est non propositionnaliste. Il ne s'agit toutefois pas d'une conception fondation-

1. Je dois à Daniel Laurier d'avoir insisté sur ce point.

naliste classique, puisque la justification des croyances dépend des émotions sur lesquelles elles se fondent.

La conception préconisée ici est également internaliste dans la mesure où la justification est conférée par des états internes du sujet et non pas par une relation à des entités externes. Les émotions, tout comme les expériences perceptuelles d'ailleurs, sont des états internes du sujet. En général, nous avons un accès immédiat à nos émotions – même s'il arrive que nous nous trompions à leur égard, nous en sommes tout de même nécessairement conscients ; cela vient du fait que les émotions comportent nécessairement des propriétés phénoménologiques (cf. p. 129 sq.)¹. De plus, nous avons vu que pour que la croyance soit justifiée, ce n'est pas l'absence de défaiteurs qui est nécessaire, mais l'absence de raison de croire qu'il y a des défaiteurs. Une telle condition ne fait donc pas non plus intervenir d'éléments externes.

Un dernier point à mentionner est qu'en dépit de certains recouvrements, la conception adoptée ici se distingue des conceptions contextualistes de la justification. Un contextualiste fait reposer la justification sur des croyances dénuées de justification et n'ayant pas besoin de justification dans le contexte donné. D'après l'approche favorisée ici, toutefois, ce ne sont pas des croyances qui forment le fondement de l'édifice de la justification. Au contraire, les émotions se distinguent des croyances postulées par le contextualiste en ce qu'elles sont susceptibles de conférer de la justification quel que soit le contexte. Les émotions se comparent ainsi aux expériences perceptuelles : elles possèdent le minimum de force justificatrice nécessaire pour permettre la justification.

En résumé, la conception de la justification préconisée dans le cadre de l'épistémologie expérientialiste est à la fois fondationnaliste, faillibiliste, non propositionnaliste, cohérentiste, internaliste et non contextualiste.

1. En ce sens, elle satisfait la contrainte énoncée par Alston et selon laquelle ce qui justifie une croyance doit être « raisonnablement immédiatement accessible » (cf. Alston, 1989, p. 220 et 237).

2. LES VALEURS CORRESPONDANT AUX CONCEPTS SPÉCIFIQUES

Bien que les conditions de justification présentées ci-dessus aient un caractère général, l'argumentation dépend essentiellement d'un seul exemple, celui du caractère amusant des choses. La question se pose de savoir à quel point il est légitime de généraliser à partir d'un tel cas.

L'amusant n'est rien d'autre qu'une valeur correspondant à ce que nous avons appelé un concept affectif (cf. p. 24 sq.). Rappelons que c'est sans doute une vérité *a priori* qu'une chose est amusante si et seulement si elle rend l'amusement approprié. Dès lors, on peut suggérer la généralisation des conditions de justification développées ci-dessus aux croyances portant sur les valeurs correspondant aux concepts affectifs, telles que les propriétés d'être admirable, regrettable, honteux, indignant, plaisant, désirable ou intéressant. On peut donc préciser (4_p) de la manière suivante :

- (1) La croyance de S que $V_a(x)$ est justifiée si
- i) S éprouve \acute{e} envers x ,
 - ii) V_a est l'objet formel de \acute{e} ,
 - iii) la croyance que $V_a(x)$ est basée sur \acute{e} , et
 - iv) S n'a pas de raison de croire que \acute{e} est inappropriée

(où « V_a » renvoie à une valeur affective)¹.

Qu'en est-il des autres sortes de croyances axiologiques ? Si l'on s'en tient aux distinctions effectuées dans le premier chapitre, il nous faut d'une part considérer le cas des valeurs correspondant aux concepts les plus généraux, comme *bon* ou *mauvais*, et d'autre part celui des valeurs substantielles, correspondant aux concepts spécifiques substantiels.

1. Ces conditions de justification ne s'appliquent pas aux valeurs affectives négatives qui ne sont qu'une absence de valeurs affectives positives, comme l'inintéressant. Dans de tels cas, c'est du fait de l'absence d'émotion que le sujet aura une croyance justifiée.

Considérons d'abord les valeurs substantielles, telles que la beauté, la délicatesse, le courage ou la générosité. Ces propriétés n'entretiennent pas de lien aussi étroit avec nos émotions. Il n'y a pas, du moins à prime abord, de type d'émotions qui serait réservé au courage, dans le sens que sa fonction épistémologique consisterait à nous permettre d'avoir conscience du courage. Il est vrai que nous admirons le courage ou du moins qu'il est approprié de l'admirer, mais nous admirons aussi la générosité, la noblesse, l'intelligence ou la beauté.

Toutefois, on pourrait penser qu'en dépit des apparences, il existe des attitudes spécifiques pour chaque type de valeurs substantielles. Si tel était le cas, il n'y aurait pas vraiment de différence entre le cas des valeurs affectives et celui des valeurs substantielles. Il ne serait alors pas absurde d'introduire une nouvelle terminologie pour désigner ces attitudes. Ainsi pourrait-on par exemple nommer l'admiration que le courage suscite normalement l'« admiration-C ». Cette émotion serait différente de l'admiration-B que nous devrions ressentir quand nous sommes confrontés à la beauté ou de l'admiration-G qui aurait pour objet formel la générosité¹.

Y a-t-il de telles émotions ? Un premier problème est dû à ce que l'admiration du courage n'est pas assez distincte, d'un point de vue phénoménal, de l'admiration de la générosité ou de l'admiration de la beauté pour qu'une telle classification soit convenable. On pourrait répliquer que ce fait est sans importance, les types d'émotions étant identifiés en termes des propriétés axiologiques qui leur correspondent. Toutefois, cette réponse n'est guère satisfaisante. Prenons le cas des expériences visuelles. Même si le type d'expériences visuelles qui nous présentent normalement la couleur verte est identifié en faisant appel à leur contenu, comme expérience de ce qui est normalement vert – et non pas de ses qualités phénoménales –, il est essentiel que les expériences de ce type se distinguent, du point de vue phénoménal, des expériences ayant pour contenu la rougeur. S'il n'y avait pas de telles

1. Cela semble être suggéré par Gibbard (1992, p. 279-280). Meinong (1917, p. 148) parle de sentiment de beauté. Cf. aussi Schwarz, 1934, p. 35 et 39, et Savile, 1982, p. 169.

différences phénoménales, il semble qu'il n'y aurait pas de différences quant au contenu de ces expériences. En d'autres termes, il est vraisemblable que les propriétés représentationnelles des expériences visuelles surviennent à leurs propriétés phénoménales¹. De la même manière, s'il n'y a pas de différences phénoménales entre les différents types d'admiration, il ne semble guère plausible d'affirmer que certaines de ces émotions nous permettent d'avoir conscience du courage, tandis que d'autres nous donnent accès à la beauté².

Un second problème consiste en ce qu'une telle typologie ne correspond guère à la manière dont nous classifions les émotions. Le sens commun ne reconnaît pas de type d'émotions dont la fonction épistémique serait de nous rendre conscients du courage ou de la générosité. Il est vrai que les classifications acceptées communément peuvent se révéler fausses. Toutefois, une théorie qui ne va pas contre le verdict du sens commun est largement préférable.

Heureusement, il existe une stratégie différente. Même s'il n'y a pas un type d'émotions correspondant à chaque sorte de valeurs substantielles, les émotions peuvent malgré tout jouer un rôle dans la justification des croyances portant sur ces propriétés. Avant de présenter cette stratégie, il sera utile de rappeler les caractéristiques principales des valeurs correspondant aux concepts substantiels.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, la possession d'une valeur correspondant à un concept axiologique substantiel implique la possession de certaines propriétés naturelles déterminées. Ainsi, pour qu'une action soit courageuse, il est nécessaire que l'agent surmonte une certaine peur ou du moins agisse en dépit d'un danger dont il a conscience. Toutefois, il n'est pas suffisant de savoir qu'une action possède ces propriétés pour conclure qu'elle est courageuse. Elle doit aussi être bonne, ou du moins bonne *pro tanto*. C'est la manière particulière

1. Cf. Davies, 1992.

2. Il est aussi possible de suggérer que ce ne sont pas les différences phénoménales qui importent, mais les différences fonctionnelles ; les admirations, par exemple, se distingueraient non pas par des différences phénoménales, mais par des différences fonctionnelles. En fait, comme nous le verrons, la thèse que j'avancerai peut être considérée comme équivalente à cette suggestion.

dont elle est effectuée qui la rend bonne *pro tanto*. Ainsi, pour identifier une action courageuse, il ne suffit pas de repérer les propriétés naturelles requises, il faut encore voir que, du fait de la manière particulière dont ces propriétés sont réalisées, cette action est bonne ou plutôt bonne *pro tanto*.

Ces considérations suggèrent que des émotions comme l'admiration, l'indignation ou le mépris ont un rôle complémentaire à jouer dans la justification des croyances portant sur les valeurs substantielles. Il est ainsi vraisemblable que l'admiration sera invoquée dans les conditions de justification des croyances portant sur le courage ou la générosité. La justification de la croyance qu'une action est courageuse, par exemple, dépendrait des croyances au sujet des propriétés naturelles requises et de l'admiration ressentie envers cette action. Sans éprouver de l'admiration à l'égard de cette action, il serait impossible de reconnaître son caractère courageux.

Évidemment, l'admiration est l'émotion dont dépend la justification de la croyance qu'une chose est admirable. La raison pour laquelle il est plausible d'affirmer que l'admiration entre dans les conditions de justification de nos croyances portant sur ce qui est courageux est due au fait qu'une chose courageuse est admirable en vertu de ses caractéristiques naturelles (cf. p. 24 sq.). Plus précisément, ce qui semble donc nécessaire à la reconnaissance du caractère courageux d'une action est qu'elle est admirable du fait de la manière particulière dont elle réalise certaines propriétés naturelles. Dans des conditions favorables, l'admiration permettra de distinguer les actions courageuses des actions simplement téméraires.

D'une manière générale, on pourrait donc suggérer que pour former une croyance justifiée au sujet d'une valeur substantielle, il faille d'une part avoir des croyances justifiées au sujet de certaines propriétés naturelles et d'autre part reconnaître qu'en vertu des occurrences de ces propriétés, la chose en question possède une valeur affective. Pour ce faire, il nous faut éprouver une émotion correspondant à la valeur affective en question. Ainsi, les conditions de justification des croyances portant sur les valeurs substantielles semblent être les suivantes :

- (2) La croyance de S que $V_s(x)$ est justifiée si
- i) S croit de manière justifiée que x est F_1, F_2, \dots, F_n^1 ,
 - ii) S éprouve \acute{e} envers x du fait des occurrences de F_1, F_2, \dots, F_n en question,
 - iii) V_a , que x possède parce que $V_s(x)$, est l'objet formel de \acute{e} ,
 - iv) la croyance que $V_s(x)$ est basée sur la croyance que x est F_1, F_2, \dots, F_n et sur \acute{e} , et
 - v) S n'a pas de raison de croire que \acute{e} est inappropriée
- (où V_s est une valeur substantielle, V_a une valeur affective et F_1, F_2, \dots, F_n sont les propriétés naturelles nécessaires à la possession de la valeur substantielle).

3. LES VALEURS CORRESPONDANT AUX CONCEPTS GÉNÉRAUX

Considérons le cas des deux propriétés axiologiques qui correspondent aux concepts axiologiques les plus généraux, *bon* et *mauvais*. Du moment que la possession d'une valeur spécifique rend cette chose bonne ou mauvaise *pro tanto*, il est naturel de suggérer que la justification des croyances impliquant des concepts généraux dépend des croyances portant sur les valeurs spécifiques. Si la croyance qu'une chose possède une valeur spécifique positive est justifiée, la croyance que cette chose est bonne *pro tanto* sera elle aussi justifiée. Évidemment, des considérations du même genre s'appliquent au cas de la justification des croyances portant sur ce qui est mauvais *pro tanto*.

Comme c'est une émotion positive qui entre dans la justification des croyances portant sur les valeurs positives, qu'elles soient affectives ou substantielles, on peut formuler les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est bon *pro tanto* en faisant appel au

1. Il n'est pas certain qu'il soit nécessaire d'exiger que le sujet ait une croyance ; une perception des propriétés en question, si elle est correcte ou du moins s'il n'y a pas de raison de croire qu'elle est incorrecte pourrait être suffisante.

concept d'émotion positive. De la même manière, il est possible de formuler les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est mauvais *pro tanto* comme étant basées sur nos émotions négatives. Il est donc possible d'affirmer que :

- (3) La croyance de S que *x* est bon *pro tanto* est justifiée si
- i) S éprouve *é* envers *x*, où *é* est positive,
 - ii) la croyance que *x* est bon *pro tanto* est basée sur *é*, et
 - iii) S n'a pas de raison de croire que *é* est inappropriée.

En remplaçant le terme « positive » par le terme « négative », on obtiendra les conditions de justification de la croyance que *x* est mauvais *pro tanto*. Notons qu'il s'ensuit que l'on peut croire de manière justifiée qu'une chose est bonne *pro tanto* sans pour autant croire qu'elle possède une valeur spécifique positive plutôt qu'une autre.

Il y a donc deux chemins pour arriver à des croyances justifiées au sujet de ce qui est bon ou mauvais *pro tanto*, l'un passant par les croyances au sujet des valeurs spécifiques, et l'autre par nos émotions. À la différence du second, le premier est inférentiel. Toutefois, dans la mesure où la justification des croyances portant sur les valeurs spécifiques est une affaire d'émotions, les croyances ayant trait au bon et au mauvais *pro tanto* seront justifiées en fin de compte par nos émotions.

On s'étonnera peut-être que le concept d'approbation ne figure pas dans les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est bon (*pro tanto*). En un sens du terme « approbation », il est effectivement vrai que l'approbation est à la base de ces croyances. En effet, on peut considérer que les différentes émotions positives sont autant de manières d'approuver quelque chose. Il existe toutefois un autre sens du terme « approuver » et de ses dérivés : affirmer que l'on approuve quelque chose n'est souvent rien d'autre que dire que l'on croit ou juge que cette chose est bonne (*pro tanto*). Dans ce cas, il n'est guère prometteur de faire figurer l'approbation dans les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est bon (*pro tanto*) : la justification d'une telle croyance dépendrait de cette croyance même¹.

Certaines évaluations portent sur la totalité des aspects d'une chose. On peut ainsi qualifier une chose de bonne *pro toto* ou de mauvaise *pro toto* (cf. p. 20 sq.). La valeur *pro toto* d'une chose résulte des différentes valeurs spécifiques positives et négatives que cette chose possède. Comme il s'agit de soupeser les mérites et les défauts d'une chose, il peut sembler plausible de suggérer que les croyances portant sur ce qui est bon *pro toto* doivent faire appel à une comparaison entre l'intensité des émotions positives et négatives, une dimension qui dans les cas favorables correspond à l'intensité de la valeur présentée par cette émotion. Ainsi, dans les cas les plus simples, il semble plausible d'affirmer que pour déterminer si une chose est bonne non seulement en fonction d'un de ses aspects, mais aussi en tenant compte de tous ses aspects, ce qui compte est d'abord de voir quelles sont les différentes émotions que nous avons à l'égard de cette chose et ensuite de comparer l'intensité de ces émotions. Supposons que certains aspects d'une chose nous intéressent, tandis que d'autres nous ennuient. Pour savoir si elle est bonne ou mauvaise *pro toto*, si son caractère intéressant contrebalance son caractère ennuyeux, il faudra voir si l'attitude positive est d'une intensité propre à contrebalancer notre réaction négative. Si notre ennui n'est que très léger, tandis que notre intérêt est très intense, et qu'il n'y a pas de raison de penser que ces émotions soient inappropriées ou que leurs intensités ne correspondent pas au degré de la valeur correspondante, il faudra conclure que la chose est bonne *pro toto*.

Tous les cas ne sont pas aussi simples. Comme le principe de l'unité organique l'affirme, la valeur *pro toto* n'est pas toujours équivalente à la somme des valeurs *pro tanto*¹. La valeur *pro toto* d'une chose peut être bien plus élevée que la somme des valeurs *pro tanto* de cette chose. Une valeur *pro tanto* négative peut parfois unir ses forces à une valeur *pro tanto* positive, de sorte que le résultat est globalement meilleur que si la chose n'avait pas possédé ce défaut. Toutefois, dans ces cas aussi, il est plausible de penser que la justification de la croyance concernant la valeur *pro toto* dépend des émotions justifiant les différentes croyances au sujet des valeurs *pro tanto*. Ce qui importe pour avoir une croyance

1. Cf. Reid (1788) fait justement une objection de ce type à Hume.

1. Cf. Moore, 1903, p. 28 ; Chisholm, 1986, chap. 7, et Lemos, 1994, chap. 3.

justifiée au sujet de la valeur *pro toto* d'une chose est l'émotion qui résulte, à supposer qu'il y en ait une, des différentes émotions suscitées par les différents aspects de la chose. Ainsi, on peut formuler les conditions de justification suivantes :

- (4) La croyance de S que *x* est bon *pro toto* est justifiée si
- i) S éprouve *é*, résultant des émotions ressenties envers *x*, où *é*, est positive,
 - ii) la croyance que *x* est bon *pro toto* est basée sur *é*, et
 - iii) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu sont inappropriées¹.

Pour obtenir les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est mauvais *pro toto*, il suffit de remplacer le terme « positive » par « négative ».

La complexité des conditions de justification des croyances *pro toto* explique au moins en partie pourquoi il est si difficile de juger de la qualité d'une œuvre d'art. Il est en effet caractéristique des œuvres d'art de posséder de nombreux aspects déterminant leur qualité. La valeur d'une œuvre picturale, par exemple, dépend à la fois du sujet traité et de la manière dont il est représenté, c'est-à-dire du choix de la technique, des couleurs utilisées, du rapport de ces couleurs entre elles et de la qualité du dessin. De plus, le rapport entre le sujet traité et la manière dont il est représenté est aussi pertinent. Une croyance axiologique portant sur sa valeur *pro toto* doit donc tenir compte de tous ces différents aspects.

Soulignons qu'il existe sans doute des cas dans lesquels il est impossible d'arriver à une émotion particulière résultant des différentes émotions ressenties envers une chose. On ne pourra donc obtenir une croyance justifiée portant sur la valeur *pro toto* de cette chose à partir des émotions.

Une autre distinction importante concerne les valeurs intrinsèques et les valeurs extrinsèques (cf. p. 20 sq.). Qu'en est-il des conditions de

1. Notons que ce ne sont pas seulement les intensités des émotions qui déterminent l'émotion résultante. Comme il deviendra clair, la profondeur des émotions joue aussi un rôle.

justification de la croyance qu'une chose est extrinsèquement bonne ? De façon informelle, on peut dire que la justification de cette croyance dépendra d'une part de la croyance portant sur la valeur *pro toto* – comprenant à la fois les valeurs extrinsèques et intrinsèques – de la chose à laquelle le porteur de la valeur extrinsèque contribue et d'autre part d'une croyance au sujet de cette contribution. Il faudra croire de manière justifiée que la chose à évaluer contribue vraiment à quelque chose de bon *pro toto*. Ce qui importe donc pour avoir une croyance justifiée au sujet de la valeur extrinsèque de quelque chose, c'est d'avoir une croyance justifiée au sujet de la valeur *pro toto* de certaines choses. Pour croire avec justification qu'une chose possède de la valeur intrinsèque, il faudra par contre chercher à déterminer si cette chose possède de la valeur indépendamment des contributions qu'elle fait à d'autres choses bonnes *pro toto*.

4. LES COMPARAISONS

Il est fréquent de comparer les choses quant à leurs propriétés axiologiques. Nous pouvons être convaincus qu'une action est plus courageuse qu'une autre ou qu'un film est plus amusant qu'un autre. La conception préconisée ici peut s'étendre relativement aisément au cas des croyances comparatives. En effet, il est naturel d'admettre que la justification des croyances comparatives dépend de l'intensité des émotions. Cette idée est fondée sur le fait qu'une émotion plus intense est appropriée par rapport au meilleur (ou du moins, comme nous le verrons, par rapport à ce qui est meilleur tout en restant à un même niveau hiérarchique)¹.

1. Brentano (1889, p. 24-25) s'oppose explicitement à une telle suggestion. Les raisons que donne Brentano ne sont toutefois pas convaincantes. Il reproche à cette thèse d'impliquer que nous devrions nous réjouir d'une bonne chose que dans une certaine mesure, et non pas le plus intensément possible. La réponse consiste à accorder qu'il est vrai qu'en un sens il faut se réjouir le plus possible de ce qui est bon – après tout, c'est agréable de se réjouir. Mais cela est compatible avec la thèse qu'il faut, d'un point de vue cognitif, se réjouir proportionnellement à la valeur en

Le cas le plus simple est celui des croyances portant sur une comparaison de deux choses en fonction de la même propriété affective, comme la croyance qu'une chose est plus amusante qu'une autre ou la croyance qu'une chose est plus ennuyeuse qu'une autre. Cette croyance sera basée sur une différence d'intensité entre les deux amusements éprouvés à l'égard de ces deux choses. Ainsi, d'une manière générale, nous avons :

- (5) La croyance de S que x est plus V_a que y est justifiée si
- i) S éprouve \acute{e}_1 envers x , \acute{e}_2 envers y et \acute{e}_1 est plus intense que \acute{e}_2 ,
 - ii) V_a est l'objet formel de \acute{e}_1 et de \acute{e}_2 ,
 - iii) la croyance en question est basée sur \acute{e}_1 et \acute{e}_2 ,
 - iv) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu et leurs intensités sont inappropriées¹.

À partir de là, il est aisé d'obtenir les conditions de justification de la croyance qu'une chose possède une valeur affective dans une moindre mesure. En effet, si une chose est plus amusante qu'une autre, la deuxième sera moins amusante que la première. De plus, si l'on éprouve deux émotions du même type et de la même intensité à l'égard de deux choses, on sera justifié *prima facie* de croire que ces deux choses possèdent le même type de valeurs affectives au même degré.

La comparaison entre deux choses en fonction de leurs valeurs substantielles, tel que le caractère courageux de deux actions, sera elle aussi basée sur les différences d'intensité des émotions éprouvées. On

question. Brentano affirme aussi que la thèse que l'intensité de l'émotion devrait être appropriée par rapport au degré de la valeur impliquerait que nous devrions toujours faire attention à la question de savoir quels sont les autres biens. Toutefois, il est faux d'admettre qu'il est toujours requis, toutes choses considérées, d'avoir des émotions d'une intensité appropriée ; c'est seulement dans la mesure où nous sommes intéressés aux comparaisons de valeurs que cela nous importe.

1. La forme logique du contenu d'une croyance comparative est en fait plus compliquée (cf. p. 33 sq.). Pour croire de manière justifiée qu'une chose est plus V_a qu'une autre, il faudrait croire de manière justifiée que la première chose possède une occurrence spécifique de V_a et que la seconde en possède une autre et que ces occurrences se situent à différentes places sur un *continuum* donné. Cette formulation est équivalente à celle proposée dans le texte. Le même type de considérations s'applique aux conditions de justification des autres sortes de comparaisons.

peut formuler les conditions de justification des croyances portant sur la comparaison de propriétés substantielles de la manière suivante :

- (6) La croyance de S que x est plus V_s que y est justifiée si
- i) S croit de manière justifiée que x et y sont F_1, F_2, \dots, F_n ,
 - ii) S éprouve \acute{e}_1 envers x du fait des occurrences de F_1, F_2, \dots, F_n en question, S éprouve \acute{e}_2 envers y du fait des autres occurrences de F_1, F_2, \dots, F_n en question, et \acute{e}_1 est plus intense que \acute{e}_2 ,
 - iii) V_s que x et y possèdent parce que $V_s(x)$ et $V_s(y)$, est l'objet formel de \acute{e}_1 et de \acute{e}_2 ,
 - iv) la croyance en question est basée sur les croyances mentionnées en i) et sur \acute{e}_1 et \acute{e}_2 , et
 - v) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu et leurs intensités sont inappropriées.

Il n'est guère difficile de voir quelles modifications doivent être apportées pour obtenir les conditions de justification de la croyance qu'une chose possède une valeur substantielle dans une moindre mesure qu'une autre, ou encore celles de la croyance que deux choses possèdent une valeur substantielle dans la même mesure.

La justification des croyances portant sur une comparaison entre le caractère bon *pro tanto* de deux choses dépend elle aussi des différences d'intensité de nos émotions. Une chose est meilleure qu'une autre, *pro tanto*, quand la première possède une valeur axiologique positive dans une plus grande mesure que l'autre chose ou quand elle possède une valeur négative dans une moins grande mesure. De deux actions courageuses, celle qui est la plus courageuse est *pro tanto* meilleure que l'autre. Par contre, l'action la moins injuste est meilleure *pro tanto*. Il faudra donc tenir compte non seulement de l'intensité des émotions positives, mais aussi de celle des émotions négatives. Pour assurer que la comparaison ne concerne qu'un type de propriétés axiologiques, qu'il s'agisse de valeurs affectives ou substantielles, il faudra en plus spécifier que les émotions dont l'intensité est comparée sont du même type et qu'elles concernent un même type de propriétés naturelles ; la comparaison entre deux actions courageuses est basée sur une différence d'intensité

entre deux occurrences d'admiration à l'égard du même type de propriétés naturelles. Les conditions de justification des croyances portant sur ce qui est *pro tanto* meilleur peuvent être définies comme suit :

- (7) La croyance de S que x est *pro tanto* meilleur que y est justifiée, si
- i) S éprouve \acute{e}_1 et \acute{e}_2 , qui sont du même type et concernent le même type de propriétés naturelles, et soit
 - a) \acute{e}_1 et \acute{e}_2 sont positives et \acute{e}_1 est plus intense que \acute{e}_2 , soit,
 - b) \acute{e}_1 et \acute{e}_2 sont négatives et \acute{e}_1 est moins intense que \acute{e}_2 ,
 - ii) la croyance en question est basée sur \acute{e}_1 et \acute{e}_2 , et
 - iii) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu et leurs intensités sont inappropriées.

Il va sans dire que (7) peut être modifié pour donner les conditions de justification de la croyance qu'une chose est pire, *pro tanto*, ou ni meilleure, ni pire, *pro tanto*, qu'une autre. Soulignons que ce type de comparaison ne tient compte que d'un seul aspect des deux choses comparées ; il ne concerne pas les cas comme celui d'une comparaison entre une chose amusante et une chose admirable, par exemple.

La justification de la croyance qu'une chose est meilleure qu'une autre, *pro toto*, devra quant à elle tenir compte des émotions résultant de toutes les émotions que nous avons à l'égard des différents aspects des deux choses à comparer. Il pourrait sembler que la justification de ces croyances dépende simplement de l'intensité des émotions en jeu. Cette impression n'est toutefois pas correcte. Comme nous allons le voir, il faut aussi tenir compte d'une autre dimension, à savoir la profondeur des émotions. Pour comprendre cela, considérons d'abord la question de la justification des croyances portant sur les niveaux de valeurs.

5. LES NIVEAUX DE VALEURS

Comme nous l'avons constaté au premier chapitre, il est naturel de distinguer une hiérarchie des biens et, corrélativement, une hiérarchie des sortes de valeurs. La beauté serait supérieure à l'agréable, la générosité

à la politesse, par exemple. Un bien est supérieur à un autre bien si aucune quantité du second n'est meilleure que le premier. Un tel bien sera absolument meilleur qu'un bien inférieur. Par conséquent, une valeur positive qui est supérieure à une autre valeur se caractérise par le fait que ce qui la possède est absolument meilleur que ce qui possède la seconde. Une valeur négative supérieure sera par contre telle que ce qui la possède sera absolument plus mauvais que ce qui possède la seconde. La question est de savoir comment on pourrait être justifié de croire qu'une valeur est supérieure à une autre.

Il n'est guère convaincant de simplement invoquer l'intensité des émotions. En effet, une émotion correspondant à une valeur inférieure peut bien être plus intense que l'émotion ayant pour objet formel une valeur supérieure. Il est par exemple concevable que l'amusant soit inférieur à l'admirable, alors que l'amusement éprouvé à l'égard d'une chose pourra être plus intense que toute admiration ressentie par rapport à autre chose. Un second problème est qu'il est loin d'être certain que toutes les émotions puissent être comparées de la sorte. Ce n'est pas sûr qu'il y ait un sens à dire qu'une indignation est plus intense qu'un dégoût, par exemple.

Une suggestion plus prometteuse consiste à invoquer le fait que certaines émotions se caractérisent par une plus grande profondeur. On peut dire en effet que les émotions se situent à différents niveaux de profondeur, certaines d'entre elles, comme la haine ou l'amour, touchant le cœur même de la personne, alors que d'autres, comme l'amusement, n'en effleurent que la surface¹. Dès lors, il est possible de suggérer que les émotions plus profondes sont celles qui représentent les valeurs supérieures². En jugeant qu'une émotion est plus profonde

1. Cf. Scheler (1913-1916, p. 125 sq., et 337 sq.), et aussi Quentin Smith (1977) pour la thèse selon laquelle la profondeur des émotions correspond aux niveaux des valeurs. Et cf. Anderson, 1993, p. 70 pour la thèse selon laquelle des modes d'évaluation supérieurs, comme l'amour, correspondent aux valeurs supérieures. On peut suggérer que la profondeur d'une émotion varie avec le nombre d'états mentaux qu'elle influence. Je dois cette suggestion à Philip Pettit.

2. Cf. Sajama, 1985 pour la thèse (qui remonte à Hartmann, 1926) que la hauteur des valeurs est inversement proportionnelle à leur force, c'est-à-dire au degré de la valeur négative que possède la non-réalisation d'une valeur. Ainsi, on pourrait suggérer que les croyances portant sur le niveau des valeurs dépendent au moins en partie de l'intensité des émotions par rapport à la non-réalisation d'une valeur. Toutefois, il n'est pas vrai que la non-réalisation des valeurs inférieures est nécessairement pire que la non-réalisation des valeurs supérieures : la non-réalisation de la propriété d'être amusant ne paraît pas pire que la non-réalisation de la beauté.

qu'une autre, on a une raison de penser que la valeur correspondant à la première émotion est supérieure à celle correspondant à la seconde. On aurait donc les conditions de justification suivantes :

- (8) La croyance de S que V_1 est supérieure à V_2 est justifiée si
- i) S éprouve $é_1$ envers x possédant V_1 et $é_2$ envers x possédant V_2 ,
 - ii) V_1 est l'objet formel de $é_1$ et V_2 est l'objet formel de $é_2$,
 - iii) $é_1$ est plus profonde que $é_2$,
 - iiii) la croyance en question est basée sur $é_1$ et $é_2$, et
 - v) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu sont inappropriées.

Il n'est pas difficile de voir comment traiter le cas de la croyance qu'une sorte de valeur est inférieure à une autre, ou encore de celle que deux valeurs sont au même niveau. Notons que ces conditions de justification n'excluent pas que dans certains cas, il soit impossible de déterminer les relations hiérarchiques entre certaines sortes de valeurs. Rien en effet n'exclut que la profondeur de certaines émotions ne puisse être établie.

6. LES COMPARAISONS *PRO TOTO*

Comme nous l'avons vu, la comparaison *pro toto* de deux choses dépend de toutes les valeurs spécifiques impliquées. La justification des croyances portant sur ce type de comparaisons dépendra donc de toutes les émotions ressenties envers les objets comparés. Comme parmi les valeurs de ces objets, certains se placent à différents niveaux hiérarchiques, il faut non seulement tenir compte de l'intensité des émotions, mais aussi de leur profondeur. Or, si de deux choses comparées, la première possède une valeur positive supérieure à la seconde, c'est la première qui sera la meilleure, et ce quel que soit le degré de la valeur positive inférieure. Ainsi aurons-nous les conditions de justification suivantes :

- (9) La croyance de S que x est *pro toto* meilleur que y est justifiée si
- i) S éprouve $é_1$, résultant des émotions ressenties envers x , et $é_2$, résultant des émotions ressenties envers y , et soit
 - a) $é_1$ et $é_2$ sont positives et de même profondeur et $é_1$ est plus intense que $é_2$, soit
 - b) $é_1$ et $é_2$ sont négatives et de même profondeur et $é_1$ est moins intense que $é_2$, soit
 - c) $é_1$ et $é_2$ sont positives et $é_1$ est plus profonde que $é_2$, soit
 - d) $é_1$ et $é_2$ sont négatives et $é_1$ est moins profonde que $é_2$, soit
 - e) $é_1$ est positive et $é_2$ est négative,
 - ii) la croyance en question est basée sur $é_1$ et $é_2$, et
 - iii) S n'a pas de raison de croire que les émotions en jeu et leurs intensités sont inappropriées.

Pour obtenir les conditions de justification de la croyance qu'une chose est pire, *pro toto*, qu'une autre chose, il suffit de faire les substitutions habituelles. La justification des croyances portant sur le fait que deux choses sont de même valeur *pro toto* dépendra évidemment aussi de l'intensité et de la profondeur des émotions résultant des différentes émotions éprouvées envers les deux choses comparées.

D'une manière générale, on peut se poser la question de savoir si les conditions de justification préconisées n'excluent pas toute incommensurabilité entre différents biens, et donc entre différents types de valeurs (cf. p. 17 sq.). Si deux types de valeurs sont incommensurables, il est impossible de dire de deux choses dont une possède une valeur du premier type et l'autre une valeur du second type si la première chose est meilleure, moins bonne ou de même qualité que la seconde. D'une manière moins radicale, il peut y avoir incommensurabilité partielle : uniquement certaines occurrences de deux types de valeurs résistent à la comparaison. Un instant de réflexion suffit pour se convaincre que les conditions de justification données ci-dessus sont compatibles avec la présence des deux sortes d'incommensurabilité. Ce n'est pas parce qu'une croyance possède des conditions de justification qu'elle porte

sur une proposition vraie. De plus, il existe probablement des cas dans lesquels les conditions de justification ne sont pas réalisables. On pourra sans doute toujours comparer des émotions du même type. Par conséquent, les croyances comparatives se limitant à un aspect de ce qui est comparé, telles que celles portant sur le caractère meilleur *pro tanto* d'une chose, auront vraisemblablement des conditions de justification réalisables. Par contre, les émotions résultant de différentes émotions ressenties à l'égard de deux choses ne seront pas nécessairement comparables du point de vue de l'intensité ou de la profondeur. Pour terminer, la justification des croyances portant sur la valeur *pro toto* requiert la présence d'émotions qui résultent des différentes émotions ressenties et il est loin d'être clair que cette condition puisse toujours être satisfaite.

7. LES DÉFAITEURS

Une croyance axiologique est justifiée *prima facie* si elle est basée sur une émotion et, le cas échéant, sur des croyances justifiées. Mais ces conditions ne sont pas suffisantes pour la justification *ultima facie* : pour cela, il faut en outre que le sujet n'ait pas de raison de croire que son émotion est inappropriée. Cela équivaut à dire qu'à la connaissance du sujet, il n'y a pas de défaiteurs. Une question importante pour comprendre les conditions de justification des croyances axiologiques présentées ci-dessus est celle de savoir quels sont ces défaiteurs.

Avant d'aborder les différentes sortes de défaiteurs, considérons une question préliminaire. Les vérités au sujet des défaiteurs sont-elles *a priori*, de sorte qu'elles dépendraient des concepts que nous utilisons ? C'est là apparemment la thèse de Michael Smith¹. Selon ce dernier, l'acquisition de tout terme équivaut à l'acquisition d'un ensemble de dispositions à effectuer certains jugements et certaines inférences. La formulation explicite de ces dispositions consiste en une longue liste de

propositions que l'on peut nommer « truismes ». Les truismes concernant le terme « rouge », par exemple, comportent des affirmations comme « le rouge est plus semblable à l'orange qu'au jaune » ou « on ne peut pas voir une couleur sans voir une tache de couleur étendue ». Ils comportent aussi des propositions portant sur les défaiteurs, puisque Smith compte comme truisme que, le plus souvent, dans l'obscurité, les choses ne paraissent pas avoir la couleur qu'elles ont¹. La thèse selon laquelle l'obscurité rend la perception des couleurs difficile est donc considérée comme étant un truisme. Or, selon Smith, ces truismes sont *prima facie a priori* ; ils décrivent les inférences et les jugements qui sont constitutifs de nos concepts. Leur statut *a priori* est seulement *prima facie*, car il est possible que certains d'entre eux se révèlent faux. En survivant à la réflexion critique et en devenant ainsi membres d'un ensemble de truismes consistant, ils deviennent *a priori simpliciter*².

Cette conception est sans doute partiellement correcte. Toutefois, il serait erroné de penser que toutes les propositions portant sur les défaiteurs sont des vérités *a priori*. Une première raison que l'on peut invoquer contre Smith est qu'il existe un monde possible dans lequel nous sommes à même de percevoir les couleurs dans l'obscurité. On peut supposer que dans ce monde, nos organes sensoriels sont simplement plus sensibles que dans le monde actuel, de sorte qu'en étant confrontés à une tomate mûre dans l'obscurité la plus complète, nous avons en général une expérience de rouge. Le soi-disant truisme affirmant que le plus souvent les choses dans l'obscurité ne nous paraissent pas avoir les couleurs qu'elles ont en réalité serait donc faux. Cela n'impliquerait pas que nous n'utilisons plus nos concepts de couleurs ordinaires. La vérité de ce soi-disant truisme ne découle donc pas des concepts impliqués.

Une seconde raison pour croire que la conception de Smith est incomplète est due au fait que dans certains cas, l'expérience joue un rôle dans l'établissement de ce qui compte comme un défaiteur. La réflexion sur des perceptions répétées peut en effet révéler que certai-

1. Cf. M. Smith, 1994, p. 29 sq., et 1998 ; Cf. aussi Pollock, 1974, p. 11-19, et Jackson et Pettit, 1995.

1. M. Smith, 1994, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 31.

nes conditions tendent à interférer avec nos émotions. Corrélativement, il ne semble guère qu'en scrutant simplement nos concepts et en étudiant nos dispositions liées à ces concepts, il soit possible de déterminer quels sont les défauteurs dont il faut tenir compte. Cela devient clair si l'on pense au cas des expériences perceptuelles. Prenons les sensations de froid et de chaud, par exemple. Il est bien connu que lors de la transition d'un milieu froid vers un local chauffé, on ressent une sensation de chaleur qui ne correspond pas à la température ambiante ; on a l'impression qu'il fait très chaud, alors que le local est simplement tempéré. Dans de telles conditions, la sensation de chaleur nous induit en erreur. Or, le principal moyen pour déterminer si une sensation de chaleur permet d'établir des croyances correctes au sujet de la température dépend de l'expérience. C'est en observant que le phénomène se reproduit avec régularité, que la sensation de chaleur ne dure en général pas longtemps, qu'elle ne correspond pas aux modifications attendues des objets environnants et aussi en faisant une comparaison avec les sensations d'autrui que l'on peut conclure que ces conditions ne sont pas favorables. La situation n'est pas différente dans le cas de la perception des valeurs. Après avoir noté que certaines conditions interfèrent avec nos sentiments, comme la distance et l'éloignement temporel, Hume note très justement que « l'expérience nous enseigne bientôt cette méthode de corriger nos sentiments, ou du moins de corriger notre langage, quand nos sentiments sont plus obstinés et immuables »¹.

On comprendra qu'il n'est pas aisé d'arriver à des croyances justifiées au sujet des défauteurs. D'ailleurs, même justifiées, ces croyances pourront être fausses. On ne pourra sans doute jamais être certain d'avoir considéré tous les défauteurs. Toutefois, il serait faux de penser que chacun effectue ce travail de réflexion à partir de zéro. Même dans le cas où leur statut est *a posteriori*, les propositions au sujet des défauteurs sont souvent tenues pour vraies par la plupart². Comme dans le cas des truismes, il s'agit d'un savoir qui se transmet d'une génération à l'autre, les uns profitant de l'expérience des autres. Dans ce qui suit, je me fonderai

1. Hume, 1739-1740, III, 3, I.

2. Elles auraient ainsi le même statut que Smith attribue à la proposition que le rouge est la couleur du sang (cf. M. Smith, 1994, p. 51).

donc largement sur le sens commun. La réflexion sur ce qui est communément jugé interférer avec nos émotions permet d'indiquer au moins provisoirement quels sont les principaux types de défauteurs qui doivent être pris en compte dans la justification des croyances axiologiques.

En premier lieu, il faut citer certains états psychologiques et physiologiques. L'amusement d'une personne qui subit les effets d'un euphorisant, par exemple, n'est sans doute pas particulièrement fiable pour former des croyances correctes au sujet de l'amusant. Ainsi, les croyances portant sur l'amusant d'une personne qui a des raisons de croire qu'il subit de tels effets ne seront pas justifiées. De la même manière, un sujet dépressif ne sera vraisemblablement pas capable de ressentir des émotions appropriées, si bien que quand une chose suscitera une émotion négative, telle que le dégoût ou l'ennui, il ne sera guère justifié de croire que cette chose est dégoûtante ou ennuyeuse, du moment qu'il a conscience de son état¹.

En second lieu, on peut mentionner les défauteurs se rapportant à la base cognitive des émotions. Celui qui pense que son émotion est inappropriée par rapport à sa base cognitive aura de ce fait une raison de croire que son émotion ne correspond pas à la réalité (cf. p. 170 sq.). De plus, si la base cognitive de l'émotion est incorrecte, l'émotion a toutes les chances d'être inappropriée. Par conséquent, si l'on a des raisons de penser que la base cognitive d'une émotion est incorrecte, on a aussi de quoi douter de cette émotion. Ce point est particulièrement important, car il permet de tenir compte de l'intuition qui veut qu'une croyance axiologique n'est justifiée que si elle est formée en connaissance de cause². D'après la conception que je préconise, il n'est pas nécessaire d'exiger que toutes les informations pertinentes soient disponibles ; il faut simplement que la personne en question n'ait pas de raison de croire qu'elle est mal informée. Si elle croit de manière justifiée qu'elle n'a pas considéré tous les aspects pertinents de ce qu'elle évalue, sa croyance axiologique manquera de justification.

1. Cf. Pettit, 1992. Cela suggère que la dépression consiste en une disposition à avoir certaines émotions inappropriées. Cf. aussi Schwarz, 1943, p. 158-159 pour l'observation que des états comme la tristesse peuvent biaiser notre perception des valeurs.

2. Cf. Pettit, 1992.

Un troisième type de défaiteurs concerne les réactions des autres personnes¹. Dans certaines circonstances, le fait que d'autres personnes réagissent différemment peut constituer une raison pour penser que la croyance que j'avais formée sur la base de mon émotion est incorrecte et donc que mon émotion n'est pas appropriée. Du fait d'un accord avec autrui concernant un grand nombre de croyances axiologiques supposées justifiées, je peux avoir des raisons inductives de croire que l'opinion d'autrui est fiable. Dans ce cas, une divergence d'opinions pourra me donner une raison pour croire que ma croyance est incorrecte et donc que mon émotion n'est pas appropriée. Il faudra alors déterminer si les conditions dans lesquelles cette émotion est ressentie étaient favorables et les comparer avec les conditions dans lesquelles la ou les autres personnes ont formé leurs croyances.

De la même manière, le témoignage d'autrui, ou du moins le témoignage d'une personne dont on a des raisons de croire qu'elle est digne de confiance, semble fournir une raison susceptible d'appuyer une croyance axiologique. Ce point est controversé². On peut sans doute admettre qu'il est plus difficile d'établir que quelqu'un est fiable en ce qui concerne les valeurs, et particulièrement les valeurs esthétiques, qu'en ce qui concerne les couleurs, par exemple. Ainsi, dans la mesure où la justification par témoignage dépend de la croyance justifiée que le témoin est fiable, il sera plus difficile d'obtenir des croyances axiologiques justifiées par ce moyen. Pourtant, il semble exagéré de nier toute possibilité de fonder une croyance axiologique sur le témoignage d'autrui. Dans certains cas, on peut se fier à autrui : si un ami me conseille de voir un film, j'ai d'assez bonnes raisons de penser que le film est de qualité. D'ailleurs, la justification par témoignage s'additionne à la justification individuelle ; la convergence entre mes émotions et celles d'autrui est susceptible de renforcer la justification de mes croyances axiologiques³.

C'est principalement sur la base d'une comparaison avec autrui que

1. Cf. Pollock, 1986 *b*, p. 518 ; Griffin, 1996, p. 23.

2. C'est surtout dans le domaine esthétique que la possibilité de la justification par témoignage est remise en question (cf. Scruton, 1974, p. 49 ; Pettit, 1983).

3. Cf. Hall, 1961, p. 197.

l'on peut découvrir que l'on souffre d'aveuglement axiologique ou moral¹. La situation est comparable à celle de la découverte que l'on est daltonien : cette découverte est basée sur le fait qu'autrui est en désaccord avec certains jugements de couleurs, alors que pour d'autres jugements, il y a accord. De la même manière, on peut être en accord avec autrui au sujet de la plupart des questions axiologiques, alors que l'on diverge au sujet de certaines croyances. Sur la base de ses émotions, une personne peut trouver parfaitement acceptable de faire souffrir les animaux, alors que pour autrui, il s'agit là de quelque chose de cruel, qui suscite de l'indignation. Étant donné un large accord au sujet des autres questions axiologiques, ce désaccord consistera pour cette personne en une raison de douter de son jugement, voire de penser qu'elle est frappée d'une sorte d'aveuglement.

Une quatrième sorte de défaiteurs implique des croyances axiologiques générales². À partir d'un certain nombre de croyances particulières, il est possible d'arriver par induction à la croyance générale que toute chose dotée de quelque propriété naturelle possède aussi une propriété axiologique particulière. Je peux par exemple former la croyance qu'un roman de Nabokov est intéressant simplement parce que, sur la base de mon expérience, je juge que tous les autres romans de cet auteur sont intéressants. Ainsi, s'il se trouve que je n'apprécie pas le roman en question, j'aurai une raison de croire que ma réaction n'est pas appropriée. De telles croyances générales ne constituent évidemment pas seulement des défaiteurs ; elles peuvent aussi constituer une raison pour adopter une croyance axiologique. Cela implique que la convergence d'une raison de ce type et de celle découlant directement d'une émotion augmentera le degré de justification que possède une croyance.

Comme le sens commun le reconnaît, il est aussi plausible d'affirmer qu'une émotion portant sur un objet qui concerne directement celui qui l'éprouve risque d'être inappropriée. Celui qui bénéficie d'une injustice, par exemple, ne sera sans doute pas particulière-

1. Pour ce concept, cf. Scheler, 1913-1916, p. 90. Pour l'idée d'aveuglement moral, cf. McDowell, 1978 ; Platts, 1979, p. 262 ; McNaughton, 1988, p. 205 ; Greenspan, 1988, p. 151 ; Oakley, 1992, p. 49-53 ; Pollock, 1986 *b*, p. 518.

2. Cf. Pollock, 1986 *b*, p. 519.

ment indigné. Dans de telles circonstances, la croyance que cette action n'est pas injuste ne sera guère justifiée. Ainsi, le manque d'impartialité constitue un cinquième type de défaiteurs. Il s'agit là d'un point communément admis en philosophie morale. De nombreux auteurs ont souligné que pour effectuer un jugement moral, il est nécessaire de faire abstraction de ses intérêts personnels¹. L'adoption d'un point de vue impartial est d'ailleurs souvent considéré comme distinctif de la moralité. Notons toutefois que la perception de certaines valeurs non morales exige la même impartialité. Celui qui fait l'objet d'une plaisanterie a certainement tendance à éprouver de la colère plutôt que de l'amusement. De la même manière, le manque d'impartialité est susceptible de biaiser les émotions que nous ressentons à l'égard des œuvres d'art.

Le dernier type de défaiteurs potentiels qu'il faut mentionner est dû à l'existence d'émotions de second ordre². De telles émotions peuvent indiquer que l'émotion de premier ordre est inappropriée. Ainsi, si l'on est dégoûté par l'amusement que suscite une certaine situation, il y a des raisons de croire que l'amusement n'est pas approprié. Cela est du moins vrai si l'on n'a pas de raison de croire que la réaction de dégoût est inappropriée. De la même manière, le dégoût d'autrui au sujet de mon amusement peut constituer une raison pour croire que ma réaction est inappropriée.

Voilà donc une liste, dont il faut souligner le caractère provisoire, des principaux types de défaiteurs qui semblent exister. Il va sans dire que la force de ces défaiteurs est elle-même susceptible d'être annulée par des défaiteurs d'un ordre plus élevé, qui peuvent d'ailleurs eux aussi être annulés par des défaiteurs d'un ordre supérieur, et ainsi de suite *ad infinitum*. On peut ainsi avoir des raisons de croire qu'en fait, la raison pour laquelle on doute de la fiabilité d'une émotion n'est elle-même pas bonne, tout comme on peut aussi avoir des raisons de penser que la première raison susmentionnée est elle-même douteuse.

1. Cf. Hume, 1739-1740, III, 1, II ; Adam Smith, 1759 ; Firth, 1952 ; Baier, 1958, chap. 8.

2. Cf. Pollock, 1986 b, p. 519. Ce point distingue les émotions des expériences perceptuelles : je ne peux pas avoir une expérience perceptuelle d'une de mes expériences perceptuelles.

Nous avons maintenant, je l'espère, une idée assez claire de la conception de la justification des croyances axiologiques qui est préconisée. Je terminerai ce chapitre par la question de la connaissance des valeurs.

8. LA CONNAISSANCE AXIOLOGIQUE

Si les conditions de justification énoncées ci-dessus sont satisfaites, nous aurons des croyances axiologiques justifiées. La justification des croyances axiologiques paraît donc possible. Qu'en est-il de la connaissance des valeurs ? Quelles seraient les conditions à remplir pour qu'il y ait connaissance axiologique ?

Dans la mesure où les conditions de justification préconisées sont faillibles, il n'est pas suffisant de posséder une croyance axiologique justifiée pour qu'il y ait connaissance ; une croyance justifiée peut se trouver fautive. On pourrait penser qu'il suffit d'exiger que la croyance en question soit vraie. Toutefois, comme Edmund Gettier l'a montré, la conception de la connaissance comme croyance justifiée et vraie est sujette à des contre-exemples¹. Les croyances axiologiques n'échappent pas à ces contre-exemples. Il est en effet possible d'imaginer le cas de quelqu'un ayant une croyance axiologique correcte et justifiée, sans pour autant savoir que la chose en question possède la valeur en question. Supposons qu'une chose soit amusante et qu'elle m'amuse, de sorte que je forme la croyance vraie que cette chose est amusante. Imaginons qu'à mon insu, je subis les effets d'un euphorisant ; tout ce dont j'ai conscience m'amuse. Comme à ma connaissance, il n'y a pas de raison de croire que mon amusement est inapproprié, ma croyance sera justifiée. J'ai une croyance vraie et justifiée, mais il ne semble pas que je sache que la chose est amusante. J'aurais en effet formé cette croyance même si la chose n'avait pas été amusante². D'une manière

1. Cf. Gettier, 1963.

2. Cf. Pollock, 1986 a, p. 181 pour un exemple semblable dans le cas perceptuel.

générale, la connaissance axiologique n'est pas équivalente à une croyance axiologique vraie et justifiée.

Peut-on éviter ce genre de contre-exemples ? Une suggestion prometteuse consiste à exiger non seulement qu'il n'y ait pas de défaiteurs à la connaissance du sujet, mais qu'il n'y en ait point en réalité¹. De plus, il faut tenir compte qu'un défaiteur peut être lui-même annulé par un autre défaiteur. Je peux subir les effets d'une substance euphorisante, mais comme j'ai aussi absorbé un calmant, l'effet euphorisant est si minime que mes réactions émotionnelles ne sont pas modifiées. Comme le phénomène est susceptible de se répéter à l'infini, chaque défaiteur pouvant à son tour être annulé par un autre défaiteur, il faut en fait exiger que la ou les raisons sur lesquelles la croyance est fondée soient dépourvues de défaiteurs qui ne soient pas définitivement annulés par d'autres défaiteurs. Un défaiteur, d_1 , est définitivement annulé soit quand il est annulé par un défaiteur, d_2 , qui n'a pas de défaiteurs, soit quand il est annulé par un défaiteur, d_2 , dont le défaiteur, d_3 , est à son tour annulé définitivement, ce qui a pour conséquence que le premier défaiteur, d_1 , est privé de force².

À partir de là, on peut suggérer qu'il y a connaissance dans la mesure où l'on a une croyance justifiée et vraie et que les raisons pour cette croyance ne sont pas annulées par des défaiteurs qui ne sont pas eux-mêmes définitivement annulés. En fait, il y a là une redondance. Il n'est pas nécessaire d'exiger que la croyance soit vraie : le simple fait que les raisons pour la croyance ne soient pas annulées par des défaiteurs qui ne sont pas eux-mêmes annulés définitivement implique qu'elle est vraie³. S'il n'y a pas de défaiteurs qui ne soient pas définitivement annulés, l'admiration que j'éprouve sera appropriée, puisque dans ce cas, rien n'interfère avec ma réaction. Par conséquent, la croyance basée sur cette émotion sera vraie. Il serait donc inutile d'exiger expli-

citement que la croyance soit vraie pour qu'il y ait connaissance. En résumé, la suggestion est la suivante :

- (10) S sait que $V(x)$ ssi
- i) S croit que $V(x)$,
 - ii) la croyance de S est justifiée,
 - iii) les raisons de S pour la croyance que $V(x)$ sont telles qu'elles n'ont pas de défaiteurs qui ne soient pas définitivement annulés par d'autres défaiteurs.

Un sujet possédera de la connaissance axiologique quand les conditions énumérées ci-dessus seront remplies. Est-il possible de les satisfaire et nos croyances les satisfont-elles parfois ? Je pense que la réponse est positive dans les deux cas. Il est sans doute possible que j'admire quelque chose d'admirable et que rien ne soit tel que mon admiration ne puisse compter comme une bonne raison pour croire que cette chose est admirable. À moins de supposer qu'il n'y a pas de valeurs, il ne semble pas qu'il y ait de bonnes raisons de penser que c'est là une possibilité qui ne se réalise jamais. La connaissance axiologique serait donc non seulement possible, mais parfois actuelle.

CONCLUSION

Une fois admis que les émotions sont des perceptions des valeurs, il est naturel de penser qu'elles figurent dans les conditions de justification des croyances axiologiques. Selon la suggestion faite dans ce chapitre, les émotions permettent la justification *prima facie* des croyances au sujet des valeurs affectives. Pour obtenir plus que de la justification *prima facie*, il faut en plus que la personne en question n'ait pas de raison de penser que son émotion est inappropriée. La justification des croyances portant sur les valeurs substantielles dépend quant à elle de ce que le sujet croit au sujet des propriétés naturelles requises. Quant à la justification des croyances au sujet de ce qui est bon ou mauvais *pro tanto*, elle implique respectivement des émotions positives ou négatives.

1. Cette suggestion est due à Lehrer, 1965. Cf. aussi Lehrer, 1990, chap. 7 ; Sosa, 1974 ; Pollock, 1986 a, p. 180 sq. ; S. Sturgeon, 1993.

2. Cf. S. Sturgeon, 1993, p. 158 pour une formulation de ce type.

3. Cf. S. Sturgeon, 1993.

Pour avoir une croyance justifiée portant sur ce qui est bon ou mauvais *pro toto*, il sera par contre nécessaire de ressentir une émotion résultant des différentes émotions éprouvées envers l'objet évalué. En l'absence d'une telle émotion, de telles croyances ne pourront pas être justifiées sur la base d'une perception des valeurs. Dans le cas le plus simple, celui ne dépendant que d'une valeur affective, la justification des croyances portant sur les comparaisons dépendra de l'intensité des émotions en jeu. Pour effectuer la comparaison de la valeur substantielle de deux choses, il faudra en plus tenir compte des propriétés naturelles de ces choses. Quant à la justification de la croyance qu'une chose est *pro tanto* meilleure qu'une autre, elle dépendra de l'intensité et de la polarité des émotions. Par contre, la justification de la croyance qu'une chose est *pro toto* meilleure qu'une autre impliquera non seulement les intensités et la polarité des émotions, mais aussi leur profondeur. Une valeur peut en effet être qualifiée de supérieure si elle correspond à une émotion plus profonde, dans le sens qu'elle est caractérisée par une importance plus grande, du point de vue de la personne concernée.

Un point crucial consiste en ce que, pour avoir une croyance justifiée, il est nécessaire qu'à la connaissance du sujet, il n'y ait rien qui indique que l'émotion soit inappropriée. Certaines circonstances, comme la dépression, sont en effet généralement reconnues comme ayant tendance à rendre nos émotions peu fiables. Celui qui se trouve dans un tel état aura donc des raisons de mettre en doute son émotion.

À partir des conditions de justification avancées ici, il est possible de formuler les conditions dans lesquelles une personne possède de la connaissance axiologique. Selon une suggestion vraisemblable, une personne saura qu'une chose possède telle et telle valeur dans la mesure où sa croyance axiologique est non seulement justifiée, mais les raisons en faveur de cette croyance ne possèdent pas de défaits qui ne soient définitivement annulés par d'autres défaits.

CHAPITRE 8

Objections et corollaires

INTRODUCTION

Ce chapitre est consacré principalement à la discussion des objections majeures qui menacent l'épistémologie expérientialiste. Avant de considérer ces objections, je commencerai par évoquer les motivations principales pour adopter cette épistémologie. Le chapitre se terminera par l'exploration de certaines conséquences qui découlent de l'approche préconisée ici.

1. L'ANALOGIE AVEC LES EXPÉRIENCES PERCEPTUELLES

L'existence de nombreux traits communs entre les émotions et les expériences perceptuelles constitue la raison principale pour adopter la conception de la justification développée au chapitre précédent. Du moment que les émotions sont des perceptions des valeurs, il est en effet naturel d'affirmer que le fait de ressentir une émotion est une bonne raison de croire que l'objet de l'émotion possède la valeur en question. Nos croyances visent la vérité. Or, comme nous l'avons vu, il est plausible d'admettre qu'une émotion est appropriée quand elle représente les choses correctement (cf. p. 170 sq.). Si les conditions sont favorables, une émotion comme l'amusement correspondra à la présence de l'amu-

sant. La croyance que la chose en question est amusante sera donc correcte si elle se fonde sur cette émotion. Par conséquent, en l'absence de raison de penser que l'émotion en question est inappropriée, il semble raisonnable de fonder ses croyances axiologiques sur ses émotions¹.

On peut objecter à ce raisonnement qu'il est indûment optimiste. Après tout, rien ne garantit que les conditions soient favorables – celui qui se fie à ses émotions ferait preuve d'imprudence. En guise de réponse, il faut souligner deux points. Premièrement, vu l'échec des autres conceptions épistémiques, il semble que la seule manière d'obtenir des croyances axiologiques justifiées consiste à faire confiance à ses émotions. La faillite de l'approche cohérentiste et des versions non épistémologistes du fondationnalisme confère une plausibilité initiale à l'épistémologie épistémologiste. Deuxièmement, l'affirmation que les émotions possèdent une fonction épistémique consiste sans doute en une vérité conceptuelle. Le cas des valeurs ne semble pas différent de celui des formes ou des couleurs. C'est une vérité conceptuelle découlant de nos concepts de couleurs que les croyances correspondantes se fondent sur nos expériences perceptuelles². De la même manière, il faut admettre que la thèse selon laquelle nos croyances axiologiques dépendent, d'un point de vue épistémique, de nos émotions, consiste en une vérité déterminée par la nature de nos concepts axiologiques. C'est en tout cas exactement ce qui découle de l'affirmation que les émotions sont des critères des valeurs (cf. p. 173).

En outre, il faut souligner que l'épistémologie épistémologiste permet d'expliquer pourquoi il est bon d'avoir une expérience directe de ce que nous cherchons à évaluer. Le caractère privilégié des croyances dérivant d'une expérience directe est généralement accepté en ce qui concerne les valeurs morales, mais c'est surtout en esthétique que l'expérience directe est considérée comme cruciale³. De deux opinions sur les qualités esthétiques d'un livre, c'est sans contredit celle de la per-

sonne ayant lu le livre qui est la plus fiable. De toute évidence, il est naturel d'accorder de l'importance à l'expérience directe dans le cadre de l'épistémologie épistémologiste. Si l'on admet que les émotions ont une fonction épistémique, on pourra en effet dire que celui qui a un contact direct avec quelque chose pourra de ce fait directement fonder sa croyance sur l'émotion qu'il ressent, de sorte que sa croyance sera dotée d'une plus grande fiabilité que si elle avait été basée simplement sur un témoignage. Le cas des croyances axiologiques ne se distingue pas de celui des croyances perceptuelles, qui elles aussi sont dotées d'une plus grande fiabilité si elles se fondent directement sur une expérience perceptuelle.

Il n'est pas clair qu'un cohérentiste puisse expliquer l'importance de l'expérience directe. Rappelons que selon le cohérentisme, c'est la cohérence entre les différentes croyances qui importe. Une croyance qui émerge simplement dans l'esprit d'une personne sans être l'effet d'un contact avec la réalité pourra se trouver justifiée¹. Au plus, un cohérentiste sera en mesure de dire que l'expérience directe nous permet de savoir quelles sont nos croyances spontanées. Il n'accordera toutefois pas de statut privilégié à ce type de croyance. Quant aux intuitionnistes qui souhaitent se passer des expériences des valeurs, ils sont encore plus mal placés ; ils se voient forcés de nier que la personne qui jouit d'une expérience directe de l'objet évalué est mieux placée que celle qui n'a pas cette sorte de contact.

L'épistémologie épistémologiste permet aussi d'expliquer pourquoi nous avons souvent recours à des expériences de pensée pour déterminer ce que nous voulons faire. Quand nous cherchons à déterminer quelle est la meilleure option, nous imaginons les différentes possibilités et cherchons à déterminer leur valeur. Cela s'applique non seulement au domaine moral, mais aussi au domaine esthétique. Celui qui désire savoir quelle action est la meilleure, d'un point de vue moral, cherchera à imaginer les différentes options possibles ainsi que leurs conséquences². De la même manière, un peintre qui se demande s'il veut

1. Cf. Peacocke, 1992, p. 80, pour une position analogue au sujet de la relation entre les croyances portant sur les qualités sensibles et les expériences perceptuelles.

2. Cf. Pollock, 1974, p. 12 sq. ; Peacocke, 1992, p. 7. Ce dernier exige que le sujet croit que les conditions sont normales et que ses mécanismes perceptuels fonctionnent correctement.

3. Cf. Scruton, 1974, p. 49 ; Pettit, 1983.

1. Cf. Bonjour, 1999, pour ce genre de problème.

2. Même un kantien acceptera ce point. Il dira simplement que ce n'est qu'un aspect dont il faut tenir compte.

modifier son œuvre tentera d'imaginer différents tableaux possibles afin d'établir leur valeur esthétique. Clairement, ce sont là des pratiques qui paraissent naturelles du point de vue de l'épistémologie expérientialiste. À défaut de pouvoir baser son jugement de valeur sur une émotion suscitée par la réalité, celui qui souhaite fonder ses croyances sur ses émotions doit avoir recours à des expériences de pensée.

Une autre considération en faveur de la conception expérientialiste vient du rôle joué par les émotions dans l'apprentissage des termes axiologiques. Pour apprendre à un enfant la signification du terme « carré », nous lui montrons des objets carrés dans des circonstances qui favorisent des expériences véridiques. De cette manière, nous lui apprenons à utiliser le terme « carré » correctement. De la même manière, pour apprendre le terme « bon » à un enfant, nous lui montrons des choses dans des circonstances qui favorisent une perception adéquate. La même thèse s'applique aux autres termes axiologiques, qu'ils correspondent à un concept affectif ou à un concept substantiel : leur apprentissage dépend dans une large mesure de nos émotions. Du moment que ces dernières sont supposées posséder une fonction épistémique, il est naturel de procéder de cette manière. En effet, nous apprenons ainsi à l'enfant comment utiliser ces termes correctement.

Pour montrer que cette explication est la meilleure, il faudrait la comparer avec toutes les autres explications possibles. Plutôt que d'entreprendre une telle tâche, je la comparerai seulement avec les explications fournies par ses principaux adversaires, c'est-à-dire les avocats des thèses dispositionnaliste et émotiviste. Un émotiviste pourra dire que la raison pour laquelle nous apprenons les termes axiologiques en nous basant sur les émotions est simplement due au fait que les énoncés axiologiques expriment de telles émotions. Comme « bon » exprime une émotion positive, il est convenable d'énoncer ce terme quand on ressent une telle émotion. Une telle explication, toutefois, semble incompatible avec le fait que certaines réactions sont appropriées, tandis que d'autres ne le sont pas¹. De plus, il est notoire que

1. Cf. pourtant Gibbard, 1990, pour une conception émotiviste du caractère approprié des émotions. Selon Gibbard, une émotion est appropriée s'il y a une norme qui nous permet de la ressentir (Gibbard, 1990, p. 7, 283-4 ; cf. aussi Chisholm pour l'idée que le caractère approprié

l'émotivisme est en mauvaise posture pour tenir compte de certaines caractéristiques ordinaires du discours axiologique, telles que la possibilité de figurer dans des contextes non assertifs¹.

Qu'en est-il de la thèse dispositionnaliste ? La réponse dépend de la version considérée. Si l'on opte pour la version qui affirme que les valeurs sont simplement des dispositions à susciter certaines émotions, on donnera une explication proche de celle de l'émotiviste. Apprendre à utiliser correctement le terme « bon » équivaut à apprendre qu'il faut l'appliquer à ce qui suscite une émotion positive. Toutefois, il sera là aussi difficile de tenir compte du fait que seulement certaines émotions sont appropriées.

Quant au dispositionnaliste qui fait appel au caractère approprié des réactions, son explication sera évidemment plus satisfaisante. La valeur d'une chose sera affirmée dépendre non pas de l'attitude suscitée, mais du fait qu'une chose rend appropriée une certaine réaction. La différence entre cette explication et celle offerte par le réaliste qui adopte l'épistémologie expérientialiste ne porte donc que sur la nature du caractère approprié des émotions.

Ce dernier point nous mène directement à un autre atout de l'épistémologie expérientialiste. Cette dernière est compatible non seulement avec le réalisme axiologique, mais aussi avec certaines versions de la thèse dispositionnaliste. Il s'agit de celles qui affirment que les valeurs rendent certaines émotions appropriées. Comme nous l'avons vu, certaines de ces conceptions présupposent l'existence de propriétés axiologiques monadiques. D'autres, toutefois, ne considèrent pas qu'une émotion appropriée soit telle qu'elle corresponde à la réalité axiologique. Elles sont donc non réalistes. Pourtant, elles peuvent se prévaloir de l'épistémologie expérientialiste. D'ailleurs, cette épistémologie est aussi compatible avec l'éliminativisme ; il se pourrait que les croyances attribuant des valeurs aux choses soient toutes fausses.

des émotions dépend de normes). Il semble peu vraisemblable que le caractère approprié d'une émotion dépende de normes ; si mon amusement est approprié, c'est parce que la boutade est amusante, et non pas parce que j'accepte une norme plutôt qu'une autre.

1. Cf. la conclusion du chapitre 2.

2. UNE PRATIQUE COMMUNE ?

Les conditions de justification données ci-dessus semblent correspondre dans une large mesure à notre pratique en matière de justification axiologique. Souvent, nous basons spontanément nos croyances axiologiques sur nos émotions. Il suffit de penser aux cas de l'admiration ou du dégoût pour s'en convaincre. Une personne qui éprouve de l'admiration formera spontanément la croyance que l'objet de son émotion est admirable, tandis que le dégoût que cette personne ressentira la portera à croire que cette chose est dégoûtante. Il est aussi naturel de tenir compte des circonstances qui interfèrent avec ces émotions. Cette observation est confirmée par le fait que les défaits énumérés au chapitre précédent sont pour la plupart pris en compte par le sens commun.

Ces observations sont compatibles avec le fait que notre pratique justificatrice est aussi largement cohérentiste (cf. p. 80 sq.). Comme nous l'avons vu au chapitre 4, il semble qu'une des manières de déterminer si une croyance axiologique est justifiée consiste à établir si elle est compatible avec nos autres croyances. C'est justement ce qui sera prédit dans le cadre de l'épistémologie expérientialiste. Une fois acquis un certain nombre de croyances axiologiques particulières justifiées, la personne arrivera par induction à des croyances générales qui devront être incorporées à sa réflexion. La recherche de la cohérence deviendra ainsi un des facteurs principaux pour obtenir des croyances justifiées.

Certains, comme Norman Daniels, objecteront qu'il n'est pas convenable de faire appel à ses émotions dans un débat avec autrui¹. Il est peut-être admissible de justifier une croyance de couleur en se référant à ses expériences perceptuelles, mais il serait indu d'en faire autant dans le cas des croyances axiologiques. Pour étayer une croyance axiologique, il faudrait faire appel à d'autres croyances, voire à une théorie. La bonne réponse à cette objection consiste, je pense, à rappeler qu'il

1. Daniels, 1979, p. 271.

faut distinguer entre la justification d'une croyance, d'une part, et la justification comme acte de donner une raison à autrui, d'autre part. On peut donc maintenir que les émotions sont essentielles à la justification que possède une croyance tout en admettant qu'il n'est pas convenable de faire appel aux émotions dans un débat. La raison à cela est simplement que, dans une telle situation, l'interlocuteur ne partage en général pas la réaction émotionnelle. Plutôt que d'insister sur le fait que l'on éprouve une certaine émotion, il vaut mieux tenter de montrer que l'émotion ressentie est appropriée. D'ailleurs, il est tout aussi malvenu d'insister sur le fait que l'on a une certaine expérience perceptuelle pour convaincre celui qui perçoit les choses différemment. Or, cela n'implique nullement que les expériences perceptuelles soient dénuées de force justificatrice.

3. L'OBJECTION D'ANSCOMBE

Du moment que les émotions ne présupposent pas nécessairement d'états ayant des contenus axiologiques, l'épistémologie expérientialiste est immunisée contre une objection importante, soulevée par Anscombe dans sa critique de la théorie des valeurs de Brentano. Selon Anscombe, il n'est pas possible d'expliquer les idées de bien et de mal en pointant vers les émotions, car il est nécessaire de faire appel aux valeurs pour élucider les concepts d'émotions et distinguer ces dernières des sensations corporelles¹. Cette objection menace aussi la conception expérientialiste. Il semble en effet peu plausible d'affirmer que nos croyances axiologiques se fondent sur nos émotions si ces dernières impliquent nécessairement les concepts axiologiques en question². On pourrait dès lors reprocher à l'épistémologie expérientialiste qu'elle

1. Cf. Anscombe, 1978, p. 104, cité par Wedgwood, 1994, p. 219.

2. Cf. Findlay, 1935, p. 118, pour une objection semblable visant Meinong. Scheler semble avoir anticipé cette objection, puisque selon lui nos émotions – Scheler cite la colère, l'enthousiasme, l'indignation, le plaisir, l'énervement et la fierté – présupposent pour la plupart une expérience des valeurs (cf. 1913-1916, p. 265 sq.).

n'est pas plus plausible que la thèse qui affirme que la croyance que *p* justifie la croyance que *p*. S'il était vrai que l'émotion de peur comporte une croyance portant sur le danger, on aurait, je pense, une bonne raison de nier qu'une telle émotion puisse entrer dans les conditions de justification de la croyance portant sur le danger. Il est peut-être possible d'affirmer que l'état dont le contenu comporte le concept en question est tel qu'il y a tout de même justification. Celui qui affirme que toute perception est propositionnelle pourrait maintenir que cela n'implique pas que les perceptions soient dépourvues de fonction justificatrice ; il y aurait une différence pertinente entre percevoir que *p* et croire que *p* qui expliquerait la possibilité de la justification par la perception. Toutefois, du moment que l'on adopte la thèse selon laquelle la peur est dotée d'un contenu non conceptuel et que l'on reconnaît que cette émotion ne présuppose pas nécessairement d'état portant sur la proposition qu'une chose est dangereuse, cette objection tombe.

Un autre point apparemment problématique vient de ce que nous justifions parfois nos émotions en faisant appel à des croyances axiologiques. Quand on me demande pourquoi je suis indignée, il est naturel de répondre que c'est parce qu'à mes yeux, il y a une injustice, ou encore de la lâcheté ou de la cruauté, par exemple. N'y a-t-il pas là une asymétrie entre les expériences perceptuelles et les émotions ? À bien y regarder, il semble que non. Celui qui a une croyance justifiée qu'une chose est verte a certainement une raison de penser que son expérience de cette chose comme verte est véridique, du moins pour autant que la justification de sa croyance soit indépendante de cette expérience. Ce fait n'exclut pas que cette expérience puisse conférer de la justification. La différence entre ce type de cas et celui des émotions est simplement que la plupart de nos croyances perceptuelles sont justifiées directement par nos expériences perceptuelles, alors que pour justifier les croyances axiologiques, nous avons sans doute plus souvent recours à d'autres moyens, comme le témoignage d'autrui ou l'appel à des croyances d'ordre général justifiées par induction à partir de croyances particulières.

Nous ne cherchons d'ailleurs pas toujours à justifier une émotion en faisant appel aux valeurs. Dans certains cas, il s'agit plutôt de spéci-

fier la cause de cette émotion. Si j'annonce que c'est l'injustice qui suscite mon indignation, j'exclus la lâcheté ou la cruauté comme cause de ma réaction. On peut comparer ce cas à ce qui se passe lorsqu'on affirme que la réaction est suscitée par une blague et non par l'arrivée d'un tiers. Il ne s'agit pas de justifier l'amusement, mais d'en spécifier la cause.

4. L'OBJECTION DE DANCY

Considérons maintenant une objection concernant la justification des croyances axiologiques générales. Jonathan Dancy note que dans le cadre du modèle perceptuel de la connaissance axiologique, c'est par induction énumérative que l'on arriverait à des croyances générales¹. Ce cas serait similaire à celui de la croyance portant sur le fait que toutes les bananes sont jaunes. Une telle croyance serait justifiée si toutes les bananes que le sujet a vues étaient jaunes. Or, on ne dira pas que c'est en vertu du fait qu'une chose est une banane qu'elle est jaune. La propriété d'être une banane ne rend pas une chose jaune. Si l'on considère par contre le cas des croyances axiologiques, c'est en vertu du fait qu'une action est un mensonge qu'elle est mauvaise (*pro tanto*) ; son caractère mensonger la rend mauvaise (*pro tanto*). Cela semble indiquer que le modèle perceptuel est erroné : l'induction énumérative ne pourra révéler que quelque chose possède une valeur parce qu'elle possède certaines autres propriétés. Évidemment, l'épistémologie épistémologiste paraît sujette au même reproche.

Pour répondre à cette objection, il nous faut distinguer deux cas : celui des croyances générales portant sur une relation entre une propriété axiologique et une ou plusieurs propriétés naturelles – la croyance que toutes les bananes sont savoureuses, par exemple – et celui des croyances générales portant sur une relation entre deux pro-

1. Dancy, 1993, p. 288-289. Cf. aussi Broad, 1944-1945, p. 201 sq. et M. Smith, 1994, p. 21-23.

priétés axiologiques – la croyance que tout mensonge est mauvais (*pro tanto*). Il est vrai que l'on arrive aux croyances du premier type par induction, mais c'est seulement dans le deuxième cas que nous sommes tentés de dire que c'est *en vertu* de la possession d'une propriété que la chose est telle et telle. Ce n'est pas *en vertu* du fait qu'une chose est une banane qu'elle est savoureuse (à supposer qu'elle le soit). Par contre, le fait que l'action possède la propriété d'être un mensonge la rend mauvaise (*pro tanto*). Or, dans ce cas, il ne s'agit pas d'une vérité inductive, mais bien d'une vérité conceptuelle. Le mensonge est nécessairement mauvais (*pro tanto*)¹. En effet, comme la propriété d'être courageux ou généreux, la propriété d'être mensonger est une propriété axiologique. La justification d'une telle croyance ne dépend pas du nombre d'actes mensongers observés être mauvais (*pro tanto*) ; elle est *a priori*. Ce cas est comparable à celui de la justification de la croyance qu'une chose est colorée parce qu'elle est rouge. Ce n'est pas par induction énumérative que j'arrive à cette conclusion, puisque c'est une vérité conceptuelle.

Ainsi, Dancy a raison de noter que l'induction énumérative ne permet pas de justifier la croyance que quelque chose possède une propriété axiologique *en vertu* du fait qu'elle possède d'autres propriétés axiologiques. Toutefois, l'épistémologie expérientialiste est compatible avec ce point. De telles croyances portent uniquement sur la relation entre des propriétés axiologiques et dépendent des concepts impliqués.

5. L'OBJECTION DE FINDLAY

Dans sa discussion des thèses de Meinong, pour qui les valeurs sont présentées par les émotions, John Findlay soulève une question relative au rapport entre les valeurs et les émotions². Pourquoi faudrait-il penser que ce sont des émotions positives qui correspondent au bien plutôt que le dégoût ou la peur ? Meinong ne pourrait exclure que l'amusant

1. On pourrait objecter qu'il existe des mensonges innocents. Contre cela, on peut répliquer que même s'ils partagent certaines propriétés naturelles avec les premiers, les mensonges innocents ne sont pas des mensonges au sens plein du terme.

2. Findlay, 1935, p. 118.

soit présenté par le dégoût ou la peur, ce qui paraît pourtant absurde. La raison à cela proviendrait de ce que les valeurs sont supposées être des propriétés monadiques. De ce fait, rien n'empêcherait que notre accès épistémique à un type de valeurs dépende de certaines émotions plutôt que d'autres. Par contre, s'il était vrai que la propriété d'être amusant consiste en une disposition à susciter de l'amusement, il serait exclu que la peur puisse avoir la même fonction épistémique que l'amusement. Cette objection ne vise donc pas l'épistémologie expérientialiste en tant que telle, mais plutôt sa plausibilité une fois qu'elle est associée au réalisme axiologique.

Findlay a raison quand il affirme qu'il est impossible qu'une même valeur puisse être présentée par n'importe quelle émotion. Comment se pourrait-il que le dégoût soit doté de la fonction épistémique de l'amusement, par exemple ? La question est de savoir pourquoi celui qui admet que les valeurs sont des propriétés monadiques devrait accepter une telle possibilité. On arguera peut-être que la propriété d'être carré pourrait correspondre non pas au genre d'expériences que nous avons normalement en regardant un carré, mais à celui que nous avons en présence de triangles. Ce serait là un trait caractéristique des propriétés monadiques. Toutefois, il est loin d'être clair qu'il s'agisse là d'une réelle possibilité. C'est typiquement le genre de possibilité qui paraît imaginable, mais qui ne l'est pas réellement.

Étant donné la multiplicité des relations entre les expériences perceptuelles, il est impensable que les propriétés représentationnelles d'une sorte d'expérience changent sans que toutes les autres s'en trouvent affectées. Dans le domaine des expériences visuelles, par exemple, il faudrait parler d'inversion complète du spectre des couleurs. Le rouge causerait des expériences semblables à celles que le vert suscite normalement, le jaune des expériences semblables à celle que le bleu suscite normalement, et ainsi de suite. À la réflexion, une telle inversion paraît clairement impossible. Comme Michael Tye le note, la personne affectée par une telle inversion ne sera pas fonctionnellement identique à un être normal¹. Supposons avec Tye qu'on lui présente une tache de

1. Cf. Tye, 1995, p. 203-204.

bleu à droite d'une tache de jaune. Son expérience sera qualitativement inversée par rapport à la nôtre. C'est comme si elle voyait le jaune à droite du bleu. On pourrait penser que l'expérience suscitée par la couleur bleue représente le jaune, puisqu'il n'y a apparemment pas de différence fonctionnelle entre son expérience et celle d'un être normal. Ce serait là une erreur. Certains jugements de couleurs de la personne au spectre inversé diffèrent des jugements de la personne normale. Pour la première, la couleur la plus claire sera à droite, tandis que, selon la personne normale, ce sera le contraire – le jaune étant évidemment plus clair que le bleu¹.

D'une manière générale, il faut se demander pourquoi il n'y aurait pas de relations nécessaires entre des propriétés monadiques et des sortes d'expériences. C'est là une prémisse qui ne va pas de soi. Tant qu'aucun argument ne nous force à adopter cette thèse, il n'y a guère de raison de s'inquiéter des possibilités évoquées par Findlay.

6. L'OBJECTION DE SINNOTT-ARMSTRONG

Il est toujours tentant d'imaginer des contre-exemples putatifs à des conditions de justification. C'est ce que propose Walter Sinnott-Armstrong à l'égard d'une thèse avancée par William Tolhurst². Ce dernier affirme que nos expériences morales, qu'il conçoit comme étant des émotions morales, justifient nos croyances morales au moins de manière *prima facie*³. Pour contrer cette thèse, Sinnott-Armstrong présente le cas d'une personne élevée dans un milieu raciste qui ressent

1. Comme Mulligan (1995) le note, des considérations semblables s'appliquent au cas des émotions.

2. Cf. Sinnott-Armstrong, 1990 ; Tolhurst, 1990. Cf. aussi Lemos, 1994, p. 193-194, pour le même type de considérations.

3. Ce sont principalement des croyances normatives qui sont considérées. De plus, les émotions sont affirmées comporter des concepts moraux (cf., 1990, p. 76 sq.). D'ailleurs, Tolhurst n'opte pas pour une conception de la justification particulière ; il affirme que sa thèse est compatible avec le fiabilisme et le cohérentisme.

de la répugnance à l'idée des mariages inter-raciaux. Selon Sinnott-Armstrong, la croyance du raciste n'est même pas *prima facie* justifiée. La raison est que le raciste se base uniquement sur son expérience morale, alors qu'il devrait vérifier les faits, déterminer la cohérence de ses croyances et la fiabilité de ses réactions morales¹.

Le même genre de contre-exemple pourrait être avancé contre les conditions de justification correspondant à l'épistémologie expérientialiste. On peut imaginer le cas d'un raciste dont le mépris est une raison *prima facie* pour la croyance qu'une personne est méprisable. Supposons que cette dernière n'est pas méprisable. Cette croyance devra-t-elle être considérée comme justifiée ? Il peut sembler que non. L'émotion du raciste dépend sans doute de croyances incorrectes concernant les différences raciales. On peut supposer que ce dernier croit à tort qu'il y a des différences génétiques importantes entre les personnes censées appartenir à des races différentes. S'il se rendait compte de cette erreur, il n'éprouverait pas de mépris à l'égard de certaines personnes. On peut ainsi penser que sa croyance est non seulement incorrecte, mais injustifiée. De la même manière, il est tentant d'affirmer que le fait que le raciste ne cherche pas à déterminer si ses croyances sont cohérentes ou encore si ses émotions sont fiables implique que sa croyance est injustifiée. Si tel était le cas, les conditions de justification développées ci-dessus seraient trop permissives.

En guise de réponse, il faut, je pense, distinguer deux cas : celui du raciste négligent et celui du raciste de bonne foi. Le premier a de bonnes raisons de croire qu'il n'y a pas de différence génétique permettant de fonder ses préjugés, mais n'en tient pas compte. De la même manière, il sait aussi que ses croyances sont incohérentes ou que ses émotions ne sont pas fiables. En dépit de cela, il reste fidèle à sa croyance. Cette dernière sera donc injustifiée. Le second par contre, n'a pas connaissance de tels faits. Pour autant qu'il le sache, rien n'indique que son mépris est inapproprié. Il se trouve dans la même situation que celui qui fonde innocemment sa croyance sur son

1. Sinnott-Armstrong, 1990, p. 91-92.

expérience perceptuelle alors qu'il est le jouet d'un malin démon. Évidemment, sa croyance sera fautive. Néanmoins, elle sera tout de même justifiée¹.

7. L'OBJECTION DE LA RELATIVITÉ

Une autre objection qui peut être soulevée contre l'épistémologie expérientialiste vient du fait que les émotions, ou du moins certains types d'émotions, sont largement sujettes à l'influence de facteurs sociaux ou culturels. Comme nous l'avons relevé, il est raisonnable de penser que les émotions de certains types, comme la joie, la tristesse, la colère, le dégoût et la surprise, voire la peur, soient ressenties par tout être humain normal². Toutefois, d'autres émotions sont apparemment éprouvées uniquement par les membres de certaines sociétés ou cultures³. De plus, même pour les émotions partagées, il existe des variations importantes quant aux circonstances dans lesquelles elles sont ressenties : ce qui fait peur dans notre société, comme la mort, par exemple, n'inspirera aucune crainte au sein d'une autre culture. Il y a là une différence importante entre les émotions et les expériences perceptuelles, ces dernières étant universellement partagées ou du moins ne différant que peu d'une société à l'autre.

En quoi le caractère relatif des émotions poserait-il un problème ? Le fait que certaines émotions ne soient pas ressenties universellement n'implique sûrement pas qu'elles soient dépourvues de force justificatrice. Affirmer cela équivaudrait à dire que les expériences visuelles sont incapables de justifier nos croyances parce que certains d'entre

1. La plupart des racistes semblent appartenir à la première catégorie : la plupart d'entre eux ont de bonnes raisons de croire qu'il n'y a pas de différences importantes au sein de l'espèce humaine.

2. Cf. Ekman, 1980, pour des expériences confirmant l'universalité des expressions de ces émotions. D'après ces études la peur et la surprise ne semblent pas être distinguées dans toutes les cultures.

3. Cf. Gibbard, 1990, p. 140-141. Cf. aussi Damasio, 1994, p. 285, n. 16.

nous sont aveugles. Si certains, que ce soit pour des raisons culturelles ou pour d'autres raisons, ne sont pas capables de ressentir de l'admiration, il ne faut sûrement pas en conclure que l'admiration ne peut avoir une fonction justificatrice. Au contraire, ce qu'il faudra dire, c'est simplement que ceux qui ne peuvent ressentir cette émotion sont incapables d'avoir conscience de certaines propriétés axiologiques.

Qu'en est-il du cas des émotions qui ne sont pas universellement ressenties à l'égard du même type d'objet ? De tels cas posent-ils un problème pour l'épistémologie expérientialiste ? À nouveau, la réponse semble négative. Il faut en effet distinguer entre ce qui est tenu pour approprié et ce qui est réellement approprié. Supposons que dans certaines sociétés, il soit considéré comme approprié d'admirer les personnes de grande taille, tandis que dans d'autres sociétés, cela n'est pas affirmé être approprié. Par conséquent, la grandeur physique sera jugée par les uns comme étant admirable, alors que les autres auront la croyance contraire. Pour un réaliste en matière de valeurs, tout au plus une de ces croyances sera correcte. Toutefois, les membres des deux groupes auront peut-être des croyances justifiées ; il suffit pour cela que ces dernières satisfassent aux conditions de justification énoncées plus haut. Il n'est donc guère nécessaire de nier qu'il y a là une différence entre les émotions et les expériences perceptuelles pour répondre à cette objection ; la différence invoquée n'a pas de pertinence en ce qui concerne la question de la fonction épistémique.

Le relativiste pourrait revenir à la charge en insistant sur le fait que certaines émotions dépendent d'un apprentissage social. Comme nous l'avons vu, les émotions morales, par exemple, sont largement dépendantes d'une éducation morale, dans le sens où le néophyte doit acquérir des dispositions à ressentir certaines émotions quand il est confronté à certains stimuli ou que certains types d'images mentales sont présents à son esprit (cf. p. 188 sq.). Et la même chose vaut pour les émotions esthétiques : elles dépendent dans une large mesure d'un apprentissage. Comment se fait-il que de telles émotions possèdent une quelconque force justificatrice ?

La question est de savoir pourquoi il faudrait penser que les états qui ne dépendent pas d'un apprentissage, s'il y en a, seraient mieux

placés que les autres ? Pourquoi penser que les expériences perceptuelles, qui ne dépendent pas d'un tel apprentissage – et qui sont probablement le produit d'une sélection naturelle – pourraient avoir une fonction justificatrice, alors que les émotions acquises par apprentissage en seraient dépourvues ? Il est sans doute vrai que la dépendance d'un apprentissage social a pour conséquence que les émotions sont plus souvent inappropriées que les expériences perceptuelles, mais en dépit de ce qu'affirmerait un fiabiliste, cette différence n'a guère de pertinence.

La relativité des émotions peut inspirer une objection plus subtile¹. Cette objection prend comme prémisse le fait que, souvent, nos émotions divergent. Un réaliste devra donc dire que beaucoup de nos émotions sont inappropriées, ce qui équivaut à affirmer qu'elles ne sont pas fiables. Or, du moment que nous savons cela, nous avons une raison, et non des moindres, pour croire de chaque émotion ressentie qu'elle est très probablement inappropriée. Il y aurait donc un défauteur massif qui invalidera toute force justificatrice que pourrait posséder une émotion. Par conséquent, il serait impossible d'arriver à une croyance justifiée en matière de valeurs. Peut-être bien que celui qui, du fait de son isolement et de son ignorance, n'a pas de raison de croire que ses émotions manquent de fiabilité pourra avoir des croyances justifiées². Par contre, celui qui, comme la plupart d'entre nous, est conscient des divergences émotionnelles, ne pourra jamais obtenir de croyance justifiée sur la base de ses émotions.

Commençons par souligner qu'il y a en fait moins de divergences qu'il n'y paraît. Beaucoup de divergences ne sont qu'apparentes. Souvent, les émotions ne portent pas sur le même aspect d'un objet. On peut croire détester un tableau, alors qu'on déteste en fait ce qui est représenté dans le tableau. Dans ce cas, il n'y aura pas de divergence avec celui qui en apprécie la maîtrise technique, par exemple. Une autre source de divergences est due à des différents concernant les faits ;

1. Je dois cette objection à Richard Glauser.

2. Ce point est semblable à l'affirmation de Williams au sujet de la connaissance morale – seule une certaine naïveté permettrait une telle connaissance (cf. 1985, chap. 8).

il est naturel que celui qui croit que tout animal peut être la réincarnation d'un proche soit indigné par celui qui tue un moustique, tandis que celui qui n'a pas cette croyance réagira évidemment autrement. Les croyances non axiologiques à la base de ces émotions ne sont pas les mêmes. Par conséquent, les émotions en question ne sont pas vraiment en conflit. Il existe, pour terminer, des cas dans lesquels des différences concernant les circonstances particulières sont telles que l'objet en question possède réellement une valeur *pro toto* différente ; une action sera bonne *pro toto* dans certaines circonstances, alors qu'elle ne le serait pas dans un autre contexte¹. Il faut néanmoins convenir que la stratégie qui consiste à montrer qu'il y a moins de divergences qu'il n'y paraît est insuffisante. De nombreux cas de divergences réelles entre les émotions ne pourront être éliminés.

Il n'est toutefois guère certain que le fait de savoir que nos émotions manquent probablement de fiabilité empêche toute justification. En effet, la thèse selon laquelle il y a de fortes chances qu'une émotion soit inappropriée est équivalente à celle affirmant qu'il est hautement probable qu'une chose ou l'autre interfère avec cette émotion ; en d'autres termes, elle est équivalente avec l'affirmation que la présence de défauteurs est hautement probable. Mais, du moment que la personne n'a pas de raison de croire qu'il y ait vraiment des défauteurs, on peut, je pense, affirmer qu'une croyance fondée sur cette émotion reste justifiée. C'est seulement si elle croit que, parmi tous ces défauteurs probables, il y en a qui interfèrent vraiment avec son émotion qu'une personne a une raison de mettre en doute son émotion.

La relativité des émotions en fonction des différentes sociétés ou cultures est un des facteurs qui explique pourquoi il y a plus de désaccords en matière de valeurs qu'il n'y en a en matière de formes ou de couleurs. Néanmoins, il ne semble pas que cette relativité exclut que nos émotions jouent un rôle important dans la justification de nos croyances axiologiques.

D'une manière générale, l'épistémologie expérientialiste trouve les

1. Cf. Bambrough, 1979, p. 20-21.

moyens de répondre aux différentes objections qui peuvent lui être faites. Dans ce qui suit, je vais considérer certaines implications de la conception que je préconise.

8. UNE SOLUTION AU PROBLÈME DE LA MOTIVATION

Une des objections souvent avancées contre le réalisme moral est que les soi-disant jugements moraux, qu'ils soient axiologiques ou normatifs, sont nécessairement motivants¹. Cette thèse est jugée incompatible avec le réalisme moral. Comme je vais tenter de le montrer, l'épistémologie expérientialiste permet de donner une réponse prometteuse à cette objection.

Cette objection se divise en deux ; elle concerne d'une part le réalisme au sujet des valeurs morales et d'autre part le réalisme au sujet des normes morales. Je vais me contenter ici de considérer le cas des valeurs, qu'elles soient morales ou non. Dans sa forme la plus générale, la version de l'objection concernant les valeurs peut être explicitée de la manière suivante :

- 1 / les convictions axiologiques sont nécessairement motivantes ;
- 2 / les croyances ne sont pas, à elles seules, nécessairement motivantes.
- 3 / donc, les convictions axiologiques ne peuvent pas consister en des croyances².

La première prémisse est la thèse dite « internaliste » qui veut que nos convictions au sujet des normes et des valeurs soient nécessairement motivantes³. Le simple fait de croire qu'une action possible est

1. Cf. Stevenson, 1937, p. 13 ; Hare, 1952, p. 163 ; Nowell-Smith, 1957, p. 36-43 ; Harman, 1975 ; 1984 *b*, p. 36 sq. ; Mackie, 1977, p. 38 sq. ; Blackburn, 1984, p. 187-189 ; 1985 *a* ; 1998, p. 58 ; Virvidakis, 1999, p. 425. Cet argument remonte à Hume, 1739-1740, III, 1, 1.

2. Cf. la formulation de l'argument s'inspire de celle de Wiggins (1990-1991, p. 81). Cf. aussi M. Smith, 1994, chap. 1.

3. L'internalisme remonte à Hume (1739-1740, III, 1, 1). Cf. les auteurs cités dans la note 26 ainsi que M. Smith, 1994. Pour différents sens du terme « internalisme », cf. Brink, 1989, p. 37 sq., et M. Smith, 1994, p. 60 sq.

désirable, par exemple, devrait ainsi motiver l'agent à entreprendre cette action. La seconde prémisse, qui remonte à Hume, nie toutefois que les croyances puissent, en tant que telles, pousser à l'action¹. Il faut pour cela que la croyance soit accompagnée d'un désir, comme le désir d'agir en fonction de ses croyances axiologiques². Dès lors, on est en mesure de conclure que les convictions axiologiques ne peuvent pas être des croyances.

Cette conclusion n'équivaut évidemment pas à la négation du réalisme axiologique. Le réalisme ne requiert pas que nos convictions au sujet des valeurs consistent en des croyances. Toutefois, du moment qu'il existe un argument qui montre que tel n'est pas le cas, on a une raison de penser qu'il n'y a rien, dans la réalité, qui corresponde à ces convictions.

Cet argument peut être contré de deux manières différentes. La première consiste à adopter l'externalisme et à rejeter la première prémisse³. Les convictions axiologiques ne seraient pas nécessairement motivantes, la relation entre ces convictions et la motivation étant en fait entièrement contingente. Celui qui croit simplement qu'une option est désirable, par exemple, n'aurait pas, de ce fait, la moindre motivation pour choisir cette option ; il faudrait en plus qu'il possède certains désirs. Un argument souvent avancé est que, contrairement à ce qu'affirme l'internalisme, l'amoraliste est une personne possible. Un amoraliste est quelqu'un qui croit sincèrement qu'il doit entreprendre une action, mais qui n'en a pas le moindre désir, et ce alors qu'il ne souffre pas de dysfonctionnement de la motivation⁴. L'autre façon de répondre à cette objection consiste à rejeter la seconde prémisse – contrairement à ce qu'affirme la thèse huméenne, les croyances peuvent, à elles seules, nécessairement motiver un agent. Croire qu'une

1. Cf. Hume (1739-1740, II, III, 3) ; Stevenson, 1937, p. 13 ; Hare, 1952, p. 163 ; Nowell-Smith, 1957, p. 36-43 ; Harman, 1975 ; 1984 *b*, p. 36 sq. ; Mackie, 1977, p. 38 sq., et Blackburn, 1984, p. 187-189 ; 1985 *a* ; ainsi que Wiggins, 1990-1991 ; M. Smith, 1994 ; Jackson et Pettit, 1995 ; Wedgwood, 1995.

2. Un huméen peut admettre qu'une croyance basée sur un désir est nécessairement motivante (cf. Pettit, 1987 et Wedgwood, 1995, pour ce point).

3. Cf. Frankena, 1958 ; Foot, 1972 ; Scanlon, 1982 ; Railton, 1986 ; Brink, 1989, chap. 3.

4. Cf. Brink, 1989, chap. 3.

action possible est désirable comportera la motivation d'entreprendre cette action. Il s'agit là de la réponse dite « rationaliste »¹.

Plutôt que d'évaluer ces réponses, je vais simplement présenter celle qui découle de l'épistémologie expérientialiste². Comme il deviendra apparent, cette réponse consiste en une voie médiane, entre le rationalisme et l'externalisme. Selon le partisan de l'épistémologie expérientialiste, il faut admettre qu'en tant que telle, une croyance n'est pas nécessairement motivante. C'est donc bien la première prémisse qui doit être remise en question. Toutefois, cela n'exclut pas qu'au moins certaines de ces croyances entretiennent un lien interne avec des états qui sont motivants – en cela la réponse du partisan de l'épistémologie expérientialiste se distingue de la réponse externaliste. En effet, si une croyance axiologique est justifiée par nos émotions, il s'ensuit que dans la mesure où ces émotions sont motivantes – soit elles comportent directement un désir, soit elles déterminent conjointement avec les autres états de l'agent la présence de l'un ou l'autre parmi certains désirs – il y aura un lien nécessaire avec la motivation. De plus, celui qui nourrit une croyance axiologique sera aussi souvent motivé à agir en conséquence. Il le sera chaque fois que cette croyance sera directement fondée sur une émotion éprouvée par l'agent. Le point crucial est que les états en vertu desquels nous avons conscience des valeurs sont, du moins pour certains, propres à nous motiver.

Considérons un exemple simple, celui de la croyance qu'une chose est dangereuse. Cette croyance n'est pas nécessairement motivante : on peut très bien la posséder sans pour autant être motivé à se soustraire au danger. Mais, selon l'épistémologie expérientialiste, elle entretient un lien interne avec la motivation ; la peur, qui comporte la motivation de se soustraire au danger, a une fonction de justification par rapport à cette croyance. Ce qui importe donc, c'est que certaines émotions, comme la peur, l'indignation et la pitié, soient motivantes.

1. Cf. Nagel, 1970, chap. 3 ; McDowell, 1978 ; Platts, 1981 ; McNaughton, 1988, chap. 7 ; Wiggins, 1990-1991 ; Dancy, 1993, chap. 3 ; M. Smith, 1994, chap. 6.

2. Pour des réponses proches, cf. Tolhurst, 1995, et Jackson et Pettit, 1995, p. 35-38. Jackson et Pettit affirment que ressentir un désir est essentiel à la manière canonique de former des jugements moraux.

Certains reprocheront peut-être à cette suggestion qu'elle s'oppose à la thèse d'après laquelle un état cognitif ne peut pas être motivant. Toutefois, dans ce cas, il ne s'agit pas d'affirmer que certaines croyances sont, à elles seules, motivantes, mais que certains des états ayant un contenu non conceptuel peuvent l'être¹. Hume aurait peut-être nié que ces états jouissent d'un tel contenu, mais il n'aurait vraisemblablement pas mis en doute leur caractère motivant.

On objectera à ce raisonnement que, comme nous l'avons vu, il n'est pas vrai que toutes les émotions comportent nécessairement des états motivants (cf. p. 139 sq.). La suggestion de faire appel au caractère motivant des émotions ne serait donc pas généralisable. À la réflexion, c'est là une vertu de la réponse envisagée ici. La thèse selon laquelle la conscience des valeurs est motivante n'est pas convaincante dans tous les cas. C'est surtout la conscience de certaines valeurs morales qui paraît entretenir un lien interne avec la motivation. L'indignation, qui correspond à des valeurs comme la lâcheté, l'injustice ou la cruauté, semble comporter un désir que les choses soient différentes. Celui qui ressent de l'indignation à l'égard de l'idée d'un certain état de choses sera motivé d'agir pour modifier la situation. Il est par contre beaucoup moins plausible d'affirmer que l'expérience des propriétés esthétiques soit intrinsèquement motivante. Les émotions rendues appropriées par les valeurs esthétiques sont plus contemplatives que celles qui correspondent aux valeurs morales. Je peux avoir conscience de la beauté d'un tableau sans pour autant être motivée à agir. La réponse du partisan de l'épistémologie expérientialiste peut donc rendre compte du fait que seule la conscience de certains types de valeurs nous pousse à l'action.

Selon cette conception, il n'est pas étonnant que certains facteurs, comme la faiblesse de la volonté ou la dépression, puissent avoir pour conséquence que la personne qui a des croyances axiologiques n'est guère motivée à agir en fonction de ses croyances. Le problème de celui qui souffre de faiblesse de la volonté, c'est que, bien qu'il croie fermement, et peut-être même de manière justifiée, que certaines

1. Plutôt que de parler de « croisirs » (« besires » en anglais), il faudrait parler de « sensirs ».

actions sont désirables, cette croyance reste purement théorique. La raison à cela est que la personne en question ne ressent pas les émotions susceptibles de la motiver à agir en fonction de sa croyance. Au contraire, elle éprouve des émotions qui la poussent à faire le contraire de ce qu'elle croit être désirable. Il existe donc un conflit entre son expérience des valeurs, d'une part, et ses croyances axiologiques, d'autre part. Le cas de la dépression n'est pas différent. Celui qui souffre de dépression peut fermement croire qu'une action est désirable, par exemple, mais il n'éprouve pas les émotions qui pourraient le motiver à agir en fonction de ses croyances.

Le cas de l'amoraliste peut lui aussi s'expliquer de manière similaire. On peut attribuer le manque de motivation de celui qui croit sincèrement qu'une action est désirable, sans pour autant désirer la faire, à l'absence d'émotions correspondantes. En effet, il est possible de ne pas ressentir certaines émotions alors que l'on ne souffre pas de faiblesse de la volonté, de dépression ou d'autres dysfonctionnements de la motivation. Toutefois, si d'après cette conception l'amoraliste est un personnage possible, celui qui éprouve les émotions en question sans être motivé ne l'est pas.

Un problème proche est de savoir comment, dans le cadre d'une conception réaliste, il est possible que nos croyances axiologiques puissent nous fournir des raisons d'agir¹. Ainsi, on reproche souvent à la conception réaliste d'exclure le fait que les convictions axiologiques puissent être prescriptives. Si l'on admet en effet que la simple présence d'une croyance axiologique n'est pas nécessairement motivante, il en découlera qu'une telle croyance ne peut consister en une raison pour agir d'une certaine manière. Toutefois, ce raisonnement n'est pas concluant. Considérons le contenu de la croyance qu'une chose est admirable. Étant donné que c'est une vérité conceptuelle que l'admirable rend l'admiration appropriée, la personne qui possède cette croyance croit que cette chose rend l'admiration appropriée. Et si tel est le cas,

1. Cf. Blackburn, 1984, p. 188 ; Gibbard, 1990. La solution proposée est proche de celle de Jackson et Pettit, 1995. Selon ces derniers, juger qu'une action est équitable revient à croire que l'on désirerait cette action si l'on était placé idéalement, et cela nous donne une raison de désirer ce qui est jugé équitable.

cette personne aura une raison d'admirer la chose en question. Cette raison est peut-être conditionnelle à son désir d'avoir des émotions appropriées, mais elle n'est en tout cas pas dépendante de désirs dérivant de ses intérêts personnels. S'il s'agit d'émotions qui comportent un désir, il s'ensuit que l'agent aura une raison pour avoir ce désir. Dans le cas d'émotions portant sur des actions, l'agent aura donc une raison pour désirer entreprendre une certaine action. La personne qui croit qu'un chien est dangereux, par exemple, aura une raison pour éprouver de la peur. Comme la peur comporte le désir de se soustraire au danger, elle aura une raison pour désirer se soustraire au danger. Or, une raison pour désirer faire quelque chose est une raison pour faire cette chose. L'agent aura donc une raison de se soustraire au danger. Et cela sera vrai, même s'il n'éprouve pas de peur et qu'il n'a aucun désir d'agir en fonction de sa croyance¹.

9. LES CONCEPTS ET LES PROPRIÉTÉS AXIOLOGIQUES

L'épistémologie expérialiste va de pair avec une thèse intéressante au sujet des concepts axiologiques. En effet, du moment qu'il est vrai qu'une croyance axiologique est justifiée *prima facie* si elle se fonde sur une émotion, il est plausible d'affirmer que les concepts axiologiques se distinguent en vertu de leur relation avec les émotions. Plus précisément, on peut donner la définition suivante de ce qui distingue les concepts axiologiques :

(V) Le concept V est axiologique ssi la croyance que V(x) est en fin de compte justifiée *prima facie* par une émotion.

La raison pour laquelle, en fin de compte, la justification d'une croyance axiologique dépend d'une émotion est qu'une croyance axio-

1. Il existe une objection apparentée selon laquelle il ne pourrait y avoir des faits moraux objectifs, car ces derniers devraient être essentiellement motivants, ce qui les rendrait entièrement différents des autres faits objectifs que nous connaissons (cf. Mackie, 1977). Contre cela, il faut noter qu'on peut évidemment accepter qu'en tant que tels, les faits ne sont pas motivants ; c'est notre expérience de ces faits qui l'est.

logique peut devoir sa justification à autre chose qu'à une émotion. De telles croyances sont susceptibles d'être justifiées par témoignage, par exemple. Toutefois, comme nous l'avons vu, la justification canonique d'une croyance axiologique est une question d'émotion (cf. p. 195).

Cette thèse implique que les concepts axiologiques sont relatifs à nos réactions, dans le sens que leur élucidation comporte une référence essentielle à un type de réactions, nos émotions¹. On pourrait croire qu'il est, de ce fait, erroné d'affirmer que les propriétés axiologiques sont monadiques. Toutefois, la thèse préconisée n'implique pas que les propriétés qui tombent sous ces concepts soient elles aussi relatives aux réactions – elle est compatible avec l'affirmation que ces propriétés sont monadiques². Un concept axiologique ne nous dit pas : « je suis le concept d'une propriété relative aux réactions », mais plutôt « je suis le concept d'une propriété dont on peut avoir conscience par les émotions ». Et, évidemment, il n'est pas nécessaire que cette propriété soit non monadique pour qu'une telle affirmation puisse être faite.

À partir de la définition des concepts axiologiques, il semble plausible d'affirmer qu'être une valeur équivaut simplement à pouvoir tomber sous un concept dont l'élucidation doit faire appel à certaines émotions, et ce parce que notre accès cognitif fondamental à ce type d'entités dépend de nos émotions. Ainsi peut-on définir les valeurs en affirmant qu'une propriété est axiologique si et seulement si elle peut tomber sous un concept axiologique.

10. LA SÉMANTIQUE DES TERMES AXIOLOGIQUES

L'épistémologie expérialiste a aussi des conséquences intéressantes en ce qui concerne les questions sémantiques. Il n'y a pas lieu, ici,

1. Cf. Johnston, 1989, où est introduit le terme de « response-dependence ». Cf. aussi Pettit, 1991 a ; 1993 ; Wright, 1992, p. 108 sq. ; M. Smith, 1998. Notons toutefois que du fait de la conception réaliste, les équivalences ne seront pas projectives, mais « détectives » (cf. Wright, 1992, p. 108).

2. Pour la compatibilité entre la relativité aux réactions et le réalisme, cf. Pettit, 1991 a et 1998, ainsi que Wiggins, 1976, p. 107.

d'étudier ces différentes possibilités. Je me contenterai de présenter brièvement une conception classique, celle de Frege, pour ensuite dégager les conséquences de l'épistémologie expérialiste dans le cadre d'une telle sémantique. Il en ressortira qu'il est possible de formuler une suggestion prometteuse.

Comme il est bien connu, Frege affirme que les termes singuliers possèdent à la fois un sens et une référence¹. En allemand, « Morgens-tern » et « Abendstern » sont deux termes qui possèdent la même référence – ils se réfèrent au même objet céleste – mais leur sens est différent, car ils relèvent de différents modes de présentation. Selon Frege, cette distinction s'applique aussi aux prédicats : un prédicat possède lui aussi à la fois un sens et une référence. De plus, il possède aussi une extension. L'extension du prédicat « cheval » est constituée par les choses qui sont des chevaux, tandis que sa référence est ce que Frege appelle le concept de cheval et qui correspond plus ou moins exactement à la propriété d'être un cheval².

Une fois admis que le sens d'un terme singulier est fonction du mode de présentation de sa référence – Frege nous dit que le mode de présentation est contenu dans le sens –, il est naturel de penser que le sens d'un prédicat correspond lui aussi au mode de présentation de la propriété auquel le terme réfère³. Ainsi, le prédicat « cheval » réfère à la même propriété que « equus caballus », mais ces deux termes présentent leur référence de manière différente, en faisant appel à différentes conceptions de la même propriété. Le premier dépend d'une conception de sa référence que l'on pourrait décrire approximativement comme étant celle d'un grand animal à crinière, domestiqué par l'homme comme bête de trait ou comme monture, tandis que le second invoque une conception du référent comme quadrupède périsodactyle, appartenant au genre *Equus* et à la famille *Equidae*, et possédant un certain nombre de caractéristiques zoologiques⁴.

1. Cf. Frege, 1892 a.

2. Cf. Frege, 1892 b, pour la thèse selon laquelle le concept sous lequel tombe un objet est la même chose que sa propriété.

3. Cf. Frege, 1892 a, 1969 ; Dummett, 1981 ; Wiggins, 1984.

4. Cf. Wiggins, 1984, pour cet exemple.

Une fois ce cadre théorique admis, il est possible de faire la suggestion suivante : le sens des prédicats axiologiques implique les émotions¹. On pourrait penser que cette thèse est une conséquence directe du fait que le sens d'un terme est fonction du mode de présentation de sa référence et de la thèse concernant la conscience des valeurs ; puisque notre accès cognitif aux valeurs est une question d'émotions, le sens des termes se référant aux valeurs doit nécessairement impliquer les émotions. En tout cas, du moment que le seul mode d'accès fondamental aux valeurs qui nous soit connu est constitué par les émotions, il est naturel d'admettre qu'il s'agit de celui qui détermine le sens de nos termes axiologiques.

Par conséquent, il est plausible d'affirmer que le sens d'un prédicat axiologique n'est rien d'autre qu'un concept axiologique, un concept étant axiologique dans la mesure où la croyance qu'une chose tombe sous ce concept est, en fin de compte, justifiée *prima facie* par nos émotions². Ainsi, le sens des termes axiologiques serait déterminé (au moins en partie) par nos émotions, c'est-à-dire par ce qui constitue une raison *prima facie* pour croire qu'une chose possède une propriété axiologique³.

Nos prédicats axiologiques auraient : a) comme sens, nos concepts axiologiques, ces derniers étant déterminés (au moins en partie) par leurs relations aux émotions ; b) comme référence, les propriétés axiologiques ; et c) comme extension, les choses auxquelles ils s'appliquent – à supposer qu'il y en ait, cette conception sémantique pouvant être acceptée même si l'on admet qu'aucune proposition axiologique n'est vraie. D'ailleurs, il n'est pas exclu que la thèse selon laquelle les sens des prédicats axiologiques sont nos concepts axiologiques puisse être acceptée par quelqu'un qui nie l'existence de propriétés axiologiques.

1. Cf. Wiggins, 1992, p. 642, qui affirme que ces sens impliquent les sentiments (« sentiment-involving »). Cf. aussi Tappolet, 1995 a.

2. Le terme « concept » est utilisé en un sens non frégeén, comme signifiant un constituant inférentiellement pertinent des contenus d'états mentaux. Cf. p. 178 sq.

3. On reconnaîtra là une conception proche de la forme de vérificationnisme développée par Pollock (1974, p. 11-19). Ce dernier soutient que la signification d'un énoncé est déterminée par ses conditions de justification. Un point important est que cette forme de vérificationnisme est compatible avec le réalisme. Cf. aussi Mulligan, 1996.

Cette possibilité dépend de la question de savoir, d'une manière générale, si le sens dépend pour son existence de la référence¹.

L'attrait de la conception sémantique avancée ici est qu'elle permet de rendre compte à la fois du rapport étroit entre les énoncés axiologiques et les émotions, d'une part, et de la grammaire de ces énoncés, d'autre part. En cela, cette suggestion est supérieure aux théories généralement avancées. C'est un fait que les énoncés axiologiques expriment souvent des émotions et qu'ils en suscitent aussi fréquemment. Et pourtant, les énoncés axiologiques se comportent de la même manière que les énoncés naturels (cf. p. 63 sq. et la conclusion du chapitre 2).

Contrairement à la sémantique émotiviste, la conception sémantique qui découle de l'épistémologie expérialiste peut parfaitement rendre compte de la grammaire des énoncés axiologiques. Mis à part la différence en ce qui concerne leurs sens, les prédicats axiologiques et les prédicats naturels ne diffèrent pas, du point de vue sémantique. Il n'est donc pas étonnant que les énoncés axiologiques ne diffèrent pas, du point de vue logique, des autres sortes d'énoncés².

11. LE DÉVELOPPEMENT DE NOTRE SENSIBILITÉ

Je terminerai par quelques considérations concernant le développement de notre sensibilité morale, et plus généralement l'impact de l'expérience sur notre perception des valeurs. En effet, l'épistémologie expérialiste se lie naturellement avec la thèse, par ailleurs plausible, selon laquelle notre sensibilité est douée de plasticité. Rappelons que selon Michael DePaul, certaines expériences vécues affinent notre sensibilité morale, de sorte que cette dernière sera plus fiable et permettra

1. Les néo-frégeés répondent par l'affirmative. Cf. Evans, 1982, et pour les prédicats, Wiggins, 1984, p. 313, n. 9.

2. Darwall, Gibbard et Railton (1992, p. 184-185) mentionnent une possibilité apparentée : le sens de « bon » pourrait être expressif alors que la référence pourrait consister en une propriété naturelle. Une difficulté de cette suggestion est qu'il ne serait pas possible d'asserter un énoncé axiologique sans exprimer une émotion.

d'effectuer des distinctions plus fines, alors que d'autres ont tendance à la dégrader¹. En l'absence d'expériences vécues, la fréquentation de certaines œuvres d'art – on peut penser aux œuvres littéraires, mais aussi à l'art pictural et au septième art – peut aussi avoir un impact sur notre manière de percevoir les valeurs².

Le développement de notre sensibilité est une question d'éducation des émotions. Le contact avec la réalité a évidemment un impact important sur nos dispositions émotionnelles. Toutefois, la fréquentation d'œuvres d'art joue aussi un rôle crucial dans la détermination de telles dispositions. En s'identifiant avec les personnages d'un roman, le lecteur revit les émotions de ces derniers. Grâce au contexte, cela lui enseigne non pas de manière théorique, mais à travers des exemples, quelles sont les situations susceptibles de mériter des émotions. L'apprentissage se fait aussi par le biais d'émotions ressenties à l'égard de ce qui est décrit – les différents événements, mais aussi les actions et les attitudes des personnages. Le lecteur aura de ce fait l'occasion d'éprouver des émotions qui lui étaient jusqu'alors inconnues. De plus, il apprendra dans quel contexte de telles émotions sont supposées être appropriées.

Évidemment, cette méthode d'apprentissage n'est pas sans risque. Certaines œuvres, tout comme certaines situations réelles, peuvent détériorer notre sensibilité morale et axiologique. On peut évoquer le cas d'une personne capable d'être émue par les souffrances d'autrui dont la sensibilité s'émousse au contact d'une réalité trop brutale. De manière similaire, il semble indéniable que certains romans ou certains films risquent d'avoir un impact négatif sur nos dispositions émotionnelles.

D'un point de vue pratique, la question cruciale est de déterminer quelles sont les expériences susceptibles de favoriser le développement de notre sensibilité. Il s'agit là d'une question difficile, à laquelle il n'y a pas de réponse utile qui puisse être apportée *a priori*. En effet, une sensibilité bien développée n'étant rien d'autre qu'une sensibilité fiable, la question de savoir si une telle sensibilité fonctionne convenablement ne saurait être séparée de celle de savoir si nos croyances axiologiques

sont correctes. La personne qui désire développer sa sensibilité axiologique devra principalement se fier à son propre jugement dans le choix des situations qu'elle souhaite connaître et des œuvres d'art qu'elle fréquente. C'est là une entreprise qui comporte un risque, car il sera toujours possible de se tromper au sujet du caractère formateur de certaines expériences.

Ce qui importe du point de vue épistémologique est que le résultat d'une telle éducation des émotions ne consiste pas simplement en une croyance portant sur une proposition reliant un type d'émotions à un type de situations, mais en une disposition à ressentir certaines sortes d'émotions à l'égard de certaines situations. En utilisant l'expression de Damasio, on peut dire que l'éducation des émotions vise à fixer certains marqueurs émotionnels, de sorte que certains types d'images mentales ou certaines classes de stimuli soient ensuite associées à certaines réactions émotionnelles¹. Le processus ne vise donc pas à transmettre de la connaissance au sujet des principes, mais modifie les dispositions émotionnelles de la personne, si bien que, dans les cas favorables, les émotions de cette dernière seront plus fréquemment appropriées. Comme Bernard Williams le souligne à la suite d'Aristote, l'éducation morale – et Williams accepterait sans doute d'élargir son propos au développement de la sensibilité axiologique – ne consiste pas tant en l'inculcation de principes, mais plutôt en une éducation des émotions :

Si cette éducation [l'éducation morale] ne traite pas de sujets tels que : de quoi avoir peur ; contre quoi se mettre en colère ; quoi, le cas échéant, mépriser ; où faire passer la limite entre ce qui est bonté et ce qui est sentimentalité stupide – je ne sais pas ce que signifie « éducation morale ». [...] Mais plus globalement, comme l'a bien vu Aristote, ce qui compte, c'est ce qu'il vaudrait mieux désigner par éducation des émotions que par apprentissage des principes (Williams, 1971, 149)².

Cela n'implique évidemment pas qu'une épistémologie qui affirme que la justification dépend de principes moraux soit erronée. Pourtant,

1. Cf. DePaul, 1993, chap. 4, et DePaul, 1988.
2. Cf. Nussbaum, 1983, pour ce point.

1. Cf. Damasio, 1994, p. 173 sq. et chap. 8.
2. Cf. aussi McDowell, 1985.

il faut reconnaître que l'épistémologie expérientialiste s'associe bien avec cette conception aristotélicienne du développement de la sensibilité axiologique. Si les émotions consistent en des perceptions des valeurs, il est naturel que nous cherchions à affiner nos dispositions émotionnelles. Ce faisant, nous cherchons simplement à percevoir les valeurs réelles.

CONCLUSION

En fin de compte, l'épistémologie expérientialiste est non seulement soutenue par l'analogie entre les émotions et les expériences perceptuelles, mais elle est aussi en mesure de répondre aux différentes objections qui lui ont été faites. Il n'y a pas lieu de revenir sur ces objections.

Je résumerai par contre l'essentiel des conséquences de l'épistémologie expérientialiste. Une des implications les plus intéressantes de l'épistémologie expérientialiste concerne le lien entre la motivation et les croyances axiologiques. Cette conception permet de formuler une réponse vraisemblable à l'objection selon laquelle les convictions axiologiques ne peuvent être des croyances du fait de leur caractère motivant. Celui qui opte pour une épistémologie expérientialiste est en mesure d'affirmer que, bien qu'il soit possible d'avoir une croyance axiologique sans pour autant être motivé à agir, il existe un lien interne entre certaines croyances axiologiques et des états qui poussent à l'action. C'est là un point qui découle immédiatement de la thèse disant que les émotions sont susceptibles de justifier les croyances axiologiques. Une autre conséquence de l'épistémologie expérientialiste concerne la nature des concepts axiologiques. Selon cette approche, il est plausible de maintenir que ces derniers manifestent une relativité à l'égard de nos réactions émotionnelles, thèse dont il faut souligner la compatibilité avec l'affirmation que les valeurs sont des propriétés monadiques. Du point de vue sémantique, le partisan de l'épistémologie peut soutenir que le sens d'un prédicat axiologique implique les

émotions. C'est du moins ce qui découle de la thèse frégréenne que le sens est fonction du mode de présentation. En dernier lieu, nous avons vu que l'épistémologie expérientialiste va de pair avec une conception plausible du développement de notre sensibilité, conception selon laquelle les émotions, et surtout les dispositions émotionnelles, jouent un rôle central.

Conclusion générale

La thèse centrale de ce livre affirme que les émotions nous permettent d'avoir conscience de certaines valeurs, celles qui correspondent aux concepts affectifs. Selon cette conception, les émotions sont des perceptions des valeurs. Ces perceptions se caractérisent par leur contenu non conceptuel – il n'est pas nécessaire de posséder de concepts axiologiques pour ressentir une émotion et de ce fait avoir conscience de la valeur présentée par cette émotion.

Une fois admis que les émotions consistent en des perceptions des valeurs, il est naturel de penser que les émotions jouent un rôle important dans la justification des croyances axiologiques. Il semble ainsi plausible d'affirmer qu'une croyance axiologique impliquant un concept affectif est justifiée dans la mesure où elle se fonde sur l'émotion correspondante et qu'il n'y a pas, à la connaissance de la personne concernée, de raison de penser que l'émotion manque de fiabilité. La justification des croyances impliquant des concepts spécifiques substantiels, comme *courageux*, nécessite en plus la présence de croyances justifiées portant sur certaines propriétés naturelles. Ainsi, pour croire qu'une action est courageuse, il est nécessaire de croire qu'elle a été entreprise en dépit d'un certain danger. Quand les raisons qui fondent la croyance axiologique ne sont pas annulées par des défauteurs n'étant pas eux-mêmes définitivement annulés, il y a connaissance axiologique.

Par conséquent, il est possible de répondre à l'argument sceptique avancé par John Mackie : les croyances axiologiques sont susceptibles d'être justifiées et il est même possible d'acquérir de la connaissance en matière de valeurs. L'erreur de Mackie est d'avoir cru nécessaire de

postuler un sens moral ou esthétique mystérieux pour pouvoir affirmer que la connaissance des valeurs est possible. Les émotions, des états dénués de mystère, nous permettent d'avoir conscience des valeurs, qu'elles soient morales, esthétiques ou autres.

La réfutation de l'argument sceptique ne nous autorise pas à conclure que le réalisme en matière de valeurs soit correct. Toutefois, un des obstacles les plus importants, sinon le plus important, au réalisme axiologique étant surmonté, la position du réalisme axiologique se trouve renforcée. Tout comme la grammaire des termes axiologiques le suggère, les valeurs, ou du moins un grand nombre d'entre elles, consisteraient en des propriétés monadiques.

Contrairement aux épistémologies courantes – je pense tout particulièrement au cohérentisme, mais aussi aux versions du fondationnalisme, comme le réflexionnisme, qui ne postulent pas l'existence de perceptions des valeurs et dont le rationalisme marqué est évident – l'épistémologie expérientialiste se caractérise par une valorisation des émotions. Plutôt que de considérer ces dernières comme des obstacles à la connaissance, dans le sens qu'elles auraient simplement tendance à biaiser le jugement, l'épistémologie expérientialiste confère aux émotions un rôle épistémique fondamental. L'idéal de l'agent moral comme être purement rationnel et dénué de toute réaction émotionnelle doit, je pense, être substitué par celui d'un agent dont les émotions sont appropriées. Un tel agent se caractérise simplement par le fait que ses émotions représentent la réalité axiologique de manière fidèle. Il est clair qu'il s'agit là d'un idéal. Toutefois, il est important de rappeler que l'approche préconisée ici permet d'affirmer que nous sommes dotés d'une sensibilité à l'égard des valeurs susceptible de se détériorer, mais certainement aussi de se développer. Les différentes expériences que nous vivons ainsi que la fréquentation d'œuvres d'art peuvent contribuer à l'éducation de nos dispositions émotionnelles.

Bibliographie

- Allen, R. T., 1993, *The Structure of Value*, Aldershot, Avebury.
- Altham, J. E. J., 1986, « The Legacy of Emotivism », in G. Mac Donald, C. Wright (eds), *Fact, Science and Morality*, Oxford, Blackwell, 275-288.
- Alston, W. P., 1967, « Emotion and Feeling », in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I, New York et Londres, Macmillan.
- Alston, W. P., 1989, *Epistemic Justification*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- Anderson, E., 1993, *Values in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press.
- Annis, D., 1978, « A Contextualist Theory of Epistemic Justification », *American Philosophical Quarterly*, 15, 213-219.
- Anscombe, G. E. M., 1957, *Intention*, Oxford, Blackwell.
- Anscombe, G. E. M., 1978, « Will and Emotion », in *From Parmenides to Wittgenstein, Collected Philosophical Papers*, vol. I, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.
- Aristote, *Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.
- Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Armon-Jones, C., 1991, *Varieties of Affect*, New York, Harvester Wheatsheaf.
- Armstrong, D. M., 1973, *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Arnold, M., 1960, *Emotion and Personality*, 2 vol., New York, Columbia University Press.
- Audi, R., 1993 a, *The Structure of Justification*, New York, Cambridge University Press.
- Audi, R., 1993 b, « Ethical Reflectionism », *The Monist*, 76, 295-315.
- Audi R., 1996, « Intuitionnism, Pluralism, and the Foundations of Ethics », in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds), 1996, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford University Press.

- Audi, R., 1997, *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York, Oxford University Press.
- Austen, J., 1817, *Northanger Abbey*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Austin, J.-L., 1961, « Performative Utterances », in *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, 1961.
- Ayer, A. J., 1936, *Langage, vérité et logique*, trad. J. Okana, Paris, Flammarion, 1956 (*Language, Truth, and Logic*, Harmondsworth, Penguin, 1976).
- Ayer, A. J., 1956, *The Problem of Knowledge*, Londres, Macmillan.
- Baier, A., 1978, « Hume's Analysis of Pride », *Journal of Philosophy*, 75, 27-40.
- Baier, K., 1958, *The Moral Point of View*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Baldwin, T., 1990, *G. E. Moore*, Londres et New York, Routledge.
- Baldwin, T., 1996, « La philosophie morale de Moore et l'intuitionnisme », in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- Balguy, J., 1728-1729, *The Foundations of Moral Goodness*, in *A Collections of Tracts Moral and Theological*, 1734, in D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Bambrough, R., 1979, *Moral Scepticism and Moral Knowledge*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Bedford, E., 1956-1957, « Emotions », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 281-304.
- Ben-Ze'ev, A., 1990, « Envy and Jealousy », *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 487-516.
- Berkeley, G., 1710, *Un traité concernant les principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres*, t. I, trad. M. Phillips, Paris, PUF, 1985 (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, C. M. Turbyne (ed.), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957).
- Bermudez, J.-L., 1998, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Bird, A., 1994, « Rationality and the Structure of Self-Deception », *European Review of Philosophy*, 1, 19-38.
- Blackburn, S., 1971, « Moral Realism », in J. Casey (ed.), *Morality and Moral Reasoning*, Londres, Methuen, 101-124, réimpr., in S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Blackburn, S., 1984, *Spreading the Word*, Oxford, Oxford University Press.
- Blackburn, S., 1985 a, « Error and the Phenomenology of Values », in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity : a Tribute to John Mackie*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985, réimp. in S. Blackburn,

- Essays in Quasi-Realism*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Blackburn, S., 1985 b, « Supervenience Revisited », in I. Hacking (ed.), *Exercises in Analysis*, Cambridge University Press, réimp. in S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Blackburn, S., 1987, « How to Be an Ethical Antirealist », in P. A. French, T. E. Jr. Uehling et H. K. Wettstein (eds), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 12, *Realism and Anti-Realism*, Notre Dame, Ind., University of Notre-Dame Press.
- Blackburn, S., 1992, « Morality and Thick Concepts. Through Thick and Thin », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 56, 285-299.
- Blackburn, S., 1993, *Essays in Quasi-Realism*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- Blackburn, S., 1998, *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press.
- Block, N., 1980, « Troubles with Functionalism », in N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.
- Blanché, R., 1979, *Des catégories esthétiques*, Paris, Vrin.
- Blanshard, B., 1939, *The Nature of Thought*, vol. II, Londres, Allen & Unwin.
- Bodanszky, E. et Conee, E., 1981, « Isolating Intrinsic Value », *Analysis*, 41, 51-53.
- Bosanquet, B., 1920, *Implication and Linear Inference*, Londres, Macmillan.
- BonJour, L., 1976, « The Coherence Theory of Empirical Knowledge », réimp. in P. K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Totowa, New Jersey, Rowmann & Littlefield, 1986.
- BonJour, L., 1978, « Can Empirical Knowledge Have a Foundation? », réimp. in P. K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Totowa, New Jersey, Rowmann & Littlefield, 1986.
- BonJour, L., 1980, « Externalist Theories of Empirical Knowledge », in P. A. French, T. E. Jr. Uehling et H. K. Wettstein (eds), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, *Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BonJour, L., 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- BonJour, L., 1999, « The Dialectic of Foundationalism and Coherentism », in J. Greco et E. Sosa (eds), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1999.

- Boyd, R. N., 1988, « How to Be a Moral Realist », in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1988.
- Bradley, F. H., 1914, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- Brandt, R. B., 1946, « Moral Valuation », *Ethics*, 56, 106-121.
- Brandt, R. B., 1959, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- Brandt, R. B., 1979, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Oxford University Press.
- Brentano, F., 1874, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1944 (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker und Humblot).
- Brentano, F., 1930, *Wahrheit und Evidenz : Erkenntnistheoretische Abhandlung und Briefe*, Hamburg, Felix Meiner, 1974.
- Brentano, F., 1889, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1955.
- Brink, D. O., 1989, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brink, D. O., 1994, « Moral Conflict and its Structure », *The Philosophical Review*, 103, 215-247.
- Broad, C. D., 1930, *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Broad, C. D., 1944-1945, « Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics », in *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, H. D. Lewis (ed.), Londres, Allen & Unwin, 1971, 1^{re} éd., *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45, 1944-1945.
- Broad, C. D., 1954, « Emotion and Sentiment », in *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, H. D. Lewis (ed.), Londres, Allen & Unwin, 1971, 1^{re} éd., *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 13, 1954.
- Brogan, A. P., 1919, « The Fundamental Value Universal », *Journal of Philosophy*, 16, 96-104.
- Broome, J., 1993, « Goodness is Reducible to Betterness : the Evil of Death is the Value of Life », ms.
- Brower, B. W., 1993, « Dispositional Ethical Realism », *Ethics*, 103, 221-249.
- Budd, M., 1985, *Music and the Emotions*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Burton, S. L., 1992, « Thick Concepts Revised », *Analysis*, 52, 28-32.
- Burton, S. L., 1993, « Reply to Garrard and McNaughton », *Analysis*, 53, 59-61.

- Calabi, C., 1996, *Passionni e ragioni. Un Itinerario nella filosofia della psicologia*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Canto-Sperber, M. (ed.), 1996, *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale*, Paris, PUF.
- Castañeda, H.-N., 1975, *Thinking and Doing*, Dordrecht, Reidel.
- Chang, R. (ed.), 1997 a, *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Chang, R., 1997 b, « Introduction », in R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Chisholm, R. M., 1957, *Perceiving : a Philosophical Study*, Ithaca, Cornell University Press.
- Chisholm, R. M., 1977, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Chisholm, R. M., 1986, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chisholm, R. M., 1982, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Clarke, S., 1706, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, in D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Cohen, S., 1984, « Justification and Truth », *Philosophical Studies*, 46, 279-295.
- Conee, E., 1981, « Instrumental without Intrinsic Value ? », *Philosophia*, 11, 345-359.
- Conee, E., Feldman, R., 1985, « Evidentialism », *Philosophical Studies*, 48, 15-34.
- Crane, T., 1988, « Concepts in Perception », *Analysis*, 48, 150-153.
- Crane, T., 1992, « The Nonconceptual Content of Experience », in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cudworth, R., 1731, *A Treatise concerning Eternal and Immuable Morality*, in D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Damasio, A. R., 1994, *Descartes' Error*, New York, Avon Books.
- Dancy, J., 1981, « On Moral Properties », *Mind*, 90, 367-385.
- Dancy, J., 1983, « Ethical Particularism and Morally Relevant Properties », *Mind*, 92, 430-447.
- Dancy, J., 1985, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Blackwell.

- Dancy, J., 1986, « Two Conceptions of Moral Realism », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 60, 167-187.
- Dancy, J., 1992, « Moral Epistemology », in J. Dancy et E. Sosa (eds), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Dancy, J., 1993, *Moral Reasons*, Oxford, Blackwell.
- Dancy, J. et Sosa, E. (eds), 1992, *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell.
- Daniels, N. (ed.), 1975, *Reading Rawls*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Daniels, N., 1979, « Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics », *Journal of Philosophy*, 76, 256-282, réimp. in *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Daniels, N., 1980, « Reflective Equilibrium and Archimedean Points », *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 83-103, réimp. in *Justice and Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Darwall, S., Gibbard, S., Railton, P., 1992, « Toward *Fin de siècle* Ethics : Some Trends », *The Philosophical Review*, 101, 115-189, réimp. in S. Darwall, S. Gibbard, R. Railton (eds), 1997, *Moral Discourse and Practice*, New York, Oxford University Press.
- Darwall, S., Gibbard S., Railton P. (eds), 1997, *Moral Discourse and Practice*, New York, Oxford University Press.
- Davidson, D., 1970 a, « Les événements comme particuliers », in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (« Event as Particulars », in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980).
- Davidson, D., 1970 b, « Les événements mentaux », in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (« Mental Events », in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980).
- Davidson, D., 1975, « Pensée et discours », in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (« Thought and Talk », réimp. in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984).
- Davidson, D., 1976, « La théorie cognitive de l'orgueil de Hume », in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (« Hume's cognitive Theory of Pride », réimp. in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980).
- Davidson, D., 1978, « Avoir une intention », in *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (« Intending », in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980).

- Davidson, D., 1980, *Actions et événements*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (*Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press).
- Davidson, D., 1983, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel ?*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Davidson, D., 1984, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. P. Engel, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993 (*Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press).
- Davidson, D., 1985, « Duperie et division », in *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. P. Engel, Éd. de L'Éclat, 1991 (« Deception and Division », *Dialectica*, 39, 345-354).
- Davies, M. et Humberstone, L., 1980, « Two Notions of Necessity », *Philosophical Studies*, 38, 1-30.
- Davies, M., 1992, « Externalism and Experience », in J. Ezquerro et J. M. Larrazabal (eds), *Categories, Consciousness and Reasoning*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Deigh, J., 1994, « Cognitivism in the Theory of Emotions », *Ethics*, 104, 824-854.
- DePaul, M. R., 1986, « Reflective Equilibrium and Foundationalism », *American Philosophical Quarterly*, 23, 59-69.
- DePaul, M. R., 1988, « Arguments and Perception : The Role of Literature in Moral Inquiry », *Journal of Philosophy*, 85, 552-565.
- DePaul, M. R., 1993, *Balance and Refinement. Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Londres et New York, Routledge & Kegan Paul.
- Descartes, R., 1642, *Méditations métaphysiques*, trad. le Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1970.
- Descartes, R., 1649, *Les passions de l'âme*, Paris, Gallimard, 1988.
- De Sousa, R., 1978, « Self-Deceptive Emotions », *Journal of Philosophy*, 75, 684-697, réimp. in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- De Sousa, R., 1979, « The Rationality of Emotions », réimp. in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- De Sousa, R., 1987, *The Rationality of Emotions*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Dewey, J., 1939, « Theory of Valuation », *International Encyclopedia of Unified Science*, 2, 1-67.
- Dokic, J., 1997, « Le Dualisme forme/contentu et la théorie de la perception », *Cahiers de la Maison des Sciences de l'homme*, 29, 83-112.

- Dummett, M., 1978, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass., MIT Press, trad. partielle F. Pataut, *Philosophie et logique*, Paris, Éd. de Minuit, 1991.
- Dummett, M., 1981, *Frege*, 2^{de} ed., Londres, Duckworth.
- Dummett, M., 1982, « Realism », *Synthese*, 52, 55-112, in *The Seas of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Dumouchel, P., 1995, *Émotions*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.
- Dretske, F., 1981, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Drummond, J. J., 1995, « Moral Objectivity : Husserl's Sentiment of Understanding », *Husserl Studies*, 12, 165-183.
- Dworkin, R., 1973, « The Original Position », réimp. in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1975.
- Ebertz, R. P., 1993, « Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model ? », *Canadian Journal of Philosophy*, 23, 193-214.
- Von Ehrenfels, C., 1897-1898, *System der Werttheorie*, 2 vol., Leipzig, Reiland.
- Ekman, P., 1971, « Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotion », in J. K. Cole (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation, Current Theory and Research in Motivation*, vol. 19, Lincoln, Neb., University of Nebraska Press.
- Ekman, P., 1980 a, « L'expression des émotions », réimp. in B. Rimé et K. Scherer (eds), *Les émotions*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1989.
- Ekman, P., 1980 b, « Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement in the Expression of Emotion », in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press.
- Ekman, P., W. V. Friesen, 1986, « A New Pan-cultural Facial Expression of Emotion », *Motivation and Emotion*, 10, 159-168.
- Elster, J., 1995, « Rationalité, émotions et normes sociales », in P. Paperman et R. Ogien (eds), *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, 6.
- Elster, J., 1999, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Engel, P., 1993, « La quasi-réalité des valeurs et des normes », *Droits*, vol. 18, 99-107.
- Engel, P., 1996, *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.
- Engel, P., 1998, *La vérité : réflexions sur quelques truismes*, Paris, Hatier.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of References*, Oxford, Clarendon.
- Ewing, A. C., 1947, *The Definition of Good*, Londres, Hyperion Press.
- Ewing, A. C., 1957, « The Justification of Emotions II », *Proceedings of the Aristotelian Society*, sup. vol. 31, 59-74.

- Farrell, D. M., 1990, « Jealousy », *The Philosophical Review*, 89, 527-559.
- Findlay, J. N., 1935, « Emotional Presentation », *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 13, 110-121.
- Findlay, J. N., 1963, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, Clarendon Press.
- Firth, R., 1952, « Ethical Absolutism and the Ideal Observer », *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, 317-345.
- Fodor, J., 1990, *A Theory of Content*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Foley, R., 1979, « Justified Inconsistent Beliefs », *American Philosophical Quarterly*, 16, 247-257.
- Foley, R., 1985, « What's Wrong with Reliabilism ? », *The Monist*, 68, 188-202.
- Foley, R., 1987, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Foot, P., 1972, « Morality as a System of Hypothetical Imperatives », *Philosophical Review*, 81, réimp. in *Virtues and Vices*, Los Angeles, University of California Press, 1978.
- Frankena, W., 1958, « Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy », in A. I. Melden (ed.), *Essays on Moral Philosophy*, University of Washington Press, 1958.
- Frankena, W., 1967, « Value and Valuation », in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8, New York et Londres, Macmillan, 229-232.
- Frege, G., 1892 a, « Sens et dénotation », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971 (« Ueber Sinn und Bedeutung », réimp. in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980⁵).
- Frege, G., 1892 b, « Concept et objet », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971 (« Ueber Begriff und Gegenstand », réimp. in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980⁵).
- Frege, G., 1969, « Ausführungen über Sinn und Bedeutung », in *Nachgelassen Schriften*, vol. I, Hambourg, Felix Meiner.
- Frege, G., 1980, *The Philosophical and Mathematical Correspondence*, trad. H. Kall, ed. B. McGuinness, Oxford, Oxford University Press.
- French, P. A., Uehling, T. E. Jr. et Wettstein, H. K. (eds), 1980, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, *Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Fronzizi, R., 1971, *What is Value ? An Introduction to Axiology*, La Salle, Ill., Open Court Publishing Company.

- Gaus, G. F., 1990, *Value and Justification. The Foundations of Liberal Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Geach, P. T., 1956, « Good and Evil », réimp. in P. Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Geach, P. T., 1960, « Ascriptivism », *The Philosophical Review*, 69, 221-225, réimp. in *Logic Matters*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1972.
- Geach, P. T., 1965, « Assertion », *Philosophical Review*, 74, 449-465, réimp. in *Logic Matters*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1972.
- Geach, P. T., 1966, « Plato's *Euthyphro* », in *Logic Matters*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1972.
- Gettier, E. Jr., 1963, « Is Justified True Belief Knowledge ? », *Analysis*, 23, 121-123.
- Gewirth, A., 1978, *Reason and Morality*, Chicago, Chicago University Press.
- Gibbard, A., 1990, *Sagesses des choix, justesses des sentiments*, trad. S. Laugier, Paris, PUF, 1996 (*Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- Gibbard, A., 1992, « Morality and Thick Concepts. Thick Concepts and the Warrant for Feelings », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 56, 267-283.
- Goldman, A. H., 1988 a, *Empirical Knowledge*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.
- Goldman, A. H., 1988 b, *Moral Knowledge*, Londres et New York, Routledge & Kegan Paul.
- Goldman, A. I., 1976, « Discrimination and Perceptual Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 73, 771-791.
- Goldman, A. I., 1979, « What is Justified Belief ? », in G. S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1979.
- Goldman, A. I., 1986, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Goller, H., 1992, *Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem*, Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer.
- Goodman, N., 1968, *Langages de l'art. Une approche de la théorie des symboles*, trad. J. Morizot, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1990 (*Languages of Art*, Indianapolis et New York, Bobbs-Merrill).
- Goodman, N., 1973³, *Faits, fictions et prédictions*, trad. M. Abran, rev. par P. Jacob, Paris, Éd. de Minuit (*Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis, Bobbs-Merrill).

- Gordon, R., 1974, « The Aboutness of Emotions », *American Philosophical Quarterly*, 11, 27-36.
- Gordon, R., 1969, « Emotions and Knowledge », *The Journal of Philosophy*, 66, 408-413.
- Gordon, R., 1987, *The Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Garcia, J. J. E., 1976, « The Ontological Status of Value », *The Modern Schoolman*, 53, 393-397.
- Green, O. H., 1970, « The Expression of Emotion », *Mind*, 79, 551-568.
- Green, O. H., 1992, *The Emotions*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- Greenspan, P. S., 1980, « A Case of Mixed Feelings : Ambivalence and the Logic of Emotion », in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Greenspan, P. S., 1988, *Emotions and Reasons*, New York, Routledge & Kegan Paul.
- Greenspan, P. S., 1992, « Subjective Guilt and Responsibility », *Mind*, 101, 287-303.
- Griffin, J., 1996, *Value Judgement. Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford, Clarendon Press.
- Griffiths, P. E., 1997, *What Emotions Really Are*, Chicago et Londres, Chicago University Press.
- Gustafson, D., 1989, « Grief », *Noûs*, 23, 457-479.
- Haack, S., 1993, *Evidence and Inquiry*, Oxford et Cambridge, Mass., Blackwell.
- Haldane, J., Wright, C., 1993, *Reality, Representation and Projectivism*, Oxford, Oxford University Press.
- Hall, E. W., 1961, *Our Knowledge of Fact and Value*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Hamlyn, D. W., 1970, *The Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan.
- Hare, R. M., 1952, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
- Hare, R. M., 1957, « Geach : Good and Evil », réimp. in P. Foot, *Theories of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Hare, R. M., 1963, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Hare, R. M., 1973, « Rawls' Theory of Justice », *Philosophical Quarterly*, 23, 144-145, réimpr., in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1975.
- Hare, R. M., 1978, « Justice and Equality », in J. Arthur et W. Shaw (eds), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

- Harman, G., 1965, « Inferences to the Best Explanation », *Philosophical Review*, 74, 88-95.
- Harman, G., 1973, *Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Harman, G., 1975, « Moral Relativism Defended », *Philosophical Review*, 84, 3-22.
- Harman, G., 1977, *The Nature of Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Harman, G., 1980, « Reasoning and Explanatory Coherence », *American Philosophical Quarterly*, 17, 151-158.
- Harman, G., 1984 a, « Positive versus negative Undermining in Belief Revision », *Noûs*, 18, 39-49.
- Harman, G., 1984 b, « Is There a Single True Morality ? », in D. Copp et D. Zimmerman (eds), *Morality, Reason and Truth*, Totowa, New Jersey, Rowman & Littlefield.
- Harman, G., 1986, *Change in View*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Harman, G., 1994, « La valeur intrinsèque », *Revue de métaphysique et de morale*, 99, 245-255.
- Harman, G., 1996, « Moral Relativism », in G. H. Harman et J. J. Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1996.
- Harman, G. et Thomson, J. J., 1996, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- Hartmann, N., 1926, *Ethik*, Berlin, Leipzig, de Gruyter.
- Hempel, C., 1934-1935, « On the Logical Positivists' Theory of Truth », *Analysis*, 2, 49-59.
- Hermerén, G., 1988, *The Nature of Aesthetic Qualities*, Lund, Lund University Press.
- Hobbes, T., 1651, *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971.
- Holmgren, M., 1989, « The Wide and Narrow of Reflective Equilibrium », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 43-60.
- Horwich, P., 1990, *Truth*, Oxford, Blackwell.
- Horwich, P., 1993, « Gibbard's Theory of Norms », *Philosophy of Public Affairs*, 22, 67-78.
- Humberstone, I. L., 1992, « Direction of Fit », *Mind*, 401, 59-83.
- Hume, D., 1739-1740, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1983, trad. A. Leroy (*A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Biggy et P. H. Nidditch (eds), Oxford, Clarendon Press, 1973).
- Hume, D., 1757, « La norme du goût », in *Essais esthétiques*, trad. R. Bouveresse, Paris, Vrin, 1971 (« Of the Standard of Taste », in J. W. Lenz (ed.),

- Of the Standard of Taste and Other Essays*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961).
- Hurley, S., 1989, *Natural Reasons*, Oxford University Press, Oxford.
- Husserl, E., 1913, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre I, *Husserliana*, vol. III, The Hague, Nijhoff, 1950).
- Husserl, E., 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre II, *Husserliana*, vol. IV, The Hague, Nijhoff.
- Husserl, E., 1988, *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, *Husserliana*, vol. XXVIII, U. Melle (ed.), Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer.
- Hutcheson, F., 1725, *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, trad. M.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991 (*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Hildensheim, Georg Olms, 1971).
- Ingarden, R., 1931, *L'Œuvre d'art littéraire*, trad. Ph. Secretan, Lausanne, L'âge d'Homme, 1983 (*Das Literarische Kunstwerk*, Tübingen, Niemeyer, 1960).
- Ingarden, R., 1969, « What We do not Know about Values », in *Erlebniss, Kunstwerk und Wert*, Tübingen, Niemeyer.
- Iwin, A. A., 1975, *Grundlagen der Logik von Wertungen*, H. Wessel (ed.), Berlin, Akademie-Verlag.
- Izard, C. E., 1977, *Human Emotions*, New York, Plenum Press.
- Jackson, F., 1992, « Critical Review of Susan Hurley », *Australasian Journal of Philosophy*, 70, 475-489.
- Jackson, F. et Pettit, P., 1995, « Moral Functionalism and Moral Motivation », *The Philosophical Quarterly*, 45, 20-40.
- James, W., 1884, « What is an emotion ? », *Mind*, 9, 188-204.
- James, W., 1890, *The Principles of Psychology*, Londres, Macmillan.
- Johnson, W. E., 1921, *Logic*, part I, New York, Dover Publications.
- Johnston, M., 1989, « Dispositional Theories of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 63, 139-174.
- Johnston, M., 1991, « Explanation, Response-Dependence and Judgement Dependence », *Response-Dependent Concepts, Working Papers in Philosophy*, 1, 122-183.
- Johnston, M., 1993, « Objectivity refigured : Pragmatism Without Verificationism », in J. Haldane et C. Wright, *Reality, Representation and Projectivism*, Oxford, Oxford University Press.
- Johnston, M., 1998, « Are Manifest Qualities Response-Dependent ? », *The Monist*, 81, 3-43.

- Kant, I., 1785, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988 (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, vol. IV, Berlin, Walter de Gruyter, 1968).
- Kant, I., 1788, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1989 (*Kritik der praktischen Vernunft*, P. Natorp (ed.), in *Kant Gesammelte Schriften*, vol. V, Berlin, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, 1913).
- Karmo, T., 1988, « Some Valid (but not Sound) Arguments Trivially Span the "Is"-"Ought" Gap », *Mind*, 97, 252-257.
- Katz, B. D., 1995, « Making Comparisons », *Mind*, 104, 369-392.
- Kelley, D., 1986, *The Evidence of the Senses*, Baton Rouge et Londres, Louisiana State University Press.
- Kenny, A., 1963, *Action, Emotion and the Will*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Kim, J., 1993, *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kim, J., 1994, « Supervenience », in S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- Kolnai, A., 1971, « Aesthetic and Moral Experience », réimp. in A. Kolnai, *Ethics, Value and Reality*, Londres, Athlone, 1977.
- Konrad, M., 2000, *Werte versus Normen als Handlungsgründe*, Berne, Lang.
- Kornblith, H. (ed.), 1994, *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Korsgaard, C. M., 1983, « Two distinctions in Goodness », *The Philosophical Review*, 92, 169-195.
- Kovesi, J., 1967, *Moral Notions*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Küng, G., 1989, « Brentano, Husserl und Ingarden über wertende Akte und das Erkennen von Werten », in W. L. Gombocz, H. Rutte et W. Sauer (eds), *Traditionen und Perspektiven der Analytischen Philosophie*, Vienne, Verlag Holder-Pichler-Tempsky.
- Kupperman, J. J., 1996, « Axiological Realism », *Philosophy*, 71, 185-203.
- Kupperman, J. J., 1999, *Value... And What Follows*, Oxford, Oxford University Press.
- Laird, J., 1929, *The Idea of Value*, New York, M. Kelley, 1969.
- Larmore, C., 1993, *Modernité et morale*, Paris, PUF.
- Larmore, C., 1996, *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, trad. en partie in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF.
- Lavelle, L., 1951-1955, *Traité des valeurs*, 2 vol., Paris, PUF, vol. I, 1951 et vol. II, 1955.

- Lehrer, K., 1965, « Knowledge, Truth, and Evidence », *Analysis*, 25, 168-175.
- Lehrer, K., 1970, « Induction, Reason and Consistency », *British Journal for Philosophy of Science*, 21, 103-104.
- Lehrer, K., 1974, *Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- Lehrer, K., 1977, « The Knowledge Circle », *Noûs*, 11, 17-25.
- Lehrer, K., 1986, « The Coherence Theory of Knowledge », *Philosophical Topics*, 14, 5-25.
- Lehrer, K., 1990, *Theory of Knowledge*, Boulder and San Francisco, Westview Press.
- Leighton, S. R., 1984, « Feeling and Emotion », *Review of Metaphysics*, 38, 303-320.
- Lemos, N. M., 1993, « Higher Goods and the Myth of Tithonus », *The Journal of Philosophy*, 11, 482-496, réimp. in N. M. Lemos, *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Lemos, N. M., 1994, *Intrinsic Value. Concept and Warrant*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lemos, R. M., 1995, *The Nature of Value*, Gainesville, University Press of Florida.
- Levin, M., 1990, « Realism », *Synthese*, 85, 115-138.
- Lewis, C. I., 1946, *An Analysis of Knowledge and Valuations*, La Salle, Ill., Open Court.
- Lewis, D., 1989, « Dispositional Theories of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 63, 113-137.
- Locke, J., 1700, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Vrin, 1972 (*An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Niddich (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1975).
- Lotze, H., 1882, *Grundzüge der Praktischen Philosophie*, Leipzig.
- Lowe, E. J., 1992, « Experience and its Objects », T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lowe, E. J., 1996, *Subjects of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lycan, W. G., 1971, « Noninductive Evidence : Recent Work on Wittgenstein's "Criteria" », *American Philosophical Quarterly*, 8, 109-125.
- Lycan, W. G., 1986, « Moral Facts and Moral Knowledge », *The Southern Journal of Philosophy*, supp. vol. 24, 79-94.
- Lyons, D., 1975, « The Nature and Soundness of Contract and Coherence Arguments », in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1975.

- Lyons, W., 1980, *Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McDowell, J., 1978, « Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52, 13-29.
- McDowell, J., 1979, « Virtue and Reason », *The Monist*, 62, 331-350.
- McDowell, J., 1983, « Aesthetic value, Objectivity, and the fabric of the World », in E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-16.
- McDowell, J., 1985, « Valeurs et qualités secondes », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF (« Values and Secondary Qualities », in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity : a Tribute to John Mackie*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985).
- McDowell, J., 1994, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- McGinn, C., 1983, *The Subjective View*, Oxford, Oxford University Press.
- McGinn, C., 1997, *Ethics Evil and Fiction*, Oxford, Oxford University Press.
- McNaughton, D., 1988, *Moral Vision*, Oxford, Blackwell.
- Mackie, J. L., 1977, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin.
- Mackie, J. L., 1985, « Aesthetic Judgements – A Logical Study », in J. Mackie, P. Mackie (eds), *Persons and Values. Selected Papers vol. II*, Oxford, Clarendon Press.
- Marks, J., 1982, « A Theory of Emotions », *Philosophical Studies*, 42, 227-242.
- Maund, B., 1995, *Colours : Their Nature and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Meinong, A., 1894, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, Leuschner und Lubensky.
- Meinong, A., 1895, « Ueber Werthaltung und Wert », *Archiv für systematische Philosophie*, 1, 327-346, réimp. in *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, vol. III, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968.
- Meinong, A., 1906, *Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, in R. Haller et R. Kindinger (eds), *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, vol. V, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1973.
- Meinong, A., 1917, « Ueber Emotionale Präsentation », *Kaiserliche Akademie der Wissenschaft in Wien*, 183, 2^e partie, 1-181.
- Menzies, P. et Pettit, P., 1993, « Found : the Missing Explanation », *Analysis*, 53, 100-109.
- Menzies, P., 1998, « Possibility and Conceivability : A Response-Dependent Account of Their Connections », *European Review of Philosophy*, 3, 255-277.

- Mill, J. S., 1861, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, GF, 1988 (*Utilitarianism*, in *Collected Works*, vol. 10, éd. par F. E. L. Priestley, J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1969).
- Montaigne M. de, 1588, *Essais*, Paris, GF, vol. I, 1962.
- Moore, G. E., 1903, *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur, revue par R. Ogien, Paris, PUF, 1998 (Cambridge, Cambridge University Press, 1966).
- Moore, G. E., 1922, « The Conception of Intrinsic Value », *Philosophical Studies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Moravcsik, J. M. E., 1982, « Understanding and the Emotions », *Dialectica*, 36, 207-224.
- Morreal, J., 1983, « Humor and Emotion », *American Philosophical Quarterly*, 20, 297-304, réimp. in Morreal, J. (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Morreal, J., 1993, « Fear without Belief », *The Journal of Philosophy*, 40, 359-366.
- Moser, P. K., 1985, *Empirical Justification*, Dordrecht, Reidel.
- Moser, P. K. (ed.), 1986, *Empirical Knowledge*, Totowa, New Jersey, Rowmann & Littlefield.
- Mulligan, K., 1989, « Wie verhalten sich Normen und Werte zueinander ? », ms.
- Mulligan, K., 1990, « Criteria and Indication », in R. Haller et J. Brandl (eds), *Wittgenstein*, Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky.
- Mulligan, K., 1993, « Internal Relations », *Working Papers in Philosophy*, 2, 1-22.
- Mulligan, K., 1995, « Le spectre de l'affect inversé et l'espace des émotions », in P. Paperman et R. Ogien (eds), *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, 6.
- Mulligan, K., 1996, « How Perception Fixes References and Determines Meaning », ms.
- Mulligan, K., 1998, « From Appropriate Emotions to Values », *The Monist*, 81, 161-188.
- Nagel, T., 1970, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press.
- Nagel, T., 1979, « The Fragmentation of Value », in *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagel, T., 1980, « The Limits of Objectivity », in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press.

- Nash, R. A., 1987, *Cognitive Theories of Emotion*, Stanford, CSLI, réimp. av. modification, in *Noûs*, 23, 1989, 418-504.
- Neill, A., Riddley, A., 1991, « Burning Passions », *Analysis*, 51, 106-108.
- Neuberg, M., 1990, « Le traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion », *Archives de philosophie*, 53, 479-508.
- Neurath, O., 1932, « Protocol Sentences », in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1959.
- Nielsen, K., 1982, « On Needing a Moral Theory : Rationality, Considered Judgments and the Grounding of Morality », *Metaphilosophy*, 13, 97-116.
- Nielsen, K., 1985, « On Sticking with Considered Judgments in Wide Reflective Equilibrium », *Philosophia*, 13, 316-321.
- Nielsen, K., 1988, « In Defense of Wide Reflective Equilibrium », in D. Odergard (ed.), *Ethics and Justification*, Academic Printing and Publishing, Edmonton, Alberta.
- Nowell-Smith, P., 1957, *Ethics*, New York, Philosophical Library.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Nussbaum, M., 1983, « Flawed Crystals : James's *Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy », *New Literary History*, 15, 25-50, réimp. in M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Nussbaum, M., 1994, « Emotions as Judgments of Value », Gifford Lecture I, draft 4/94, ms.
- Nussbaum, M., 1995, « Les émotions comme jugements de valeurs », in P. Paperman et R. Ogien (eds), *La couleur des pensées, Raisons pratiques*, 6, 19-32.
- O'Connor, D. J. et Carr, B., 1982, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oakley, J., 1992, *Morality and the Emotions*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Ogien, R., 1993, *Un portrait logique et moral de la haine*, Combas, Éditions de l'Éclat.
- Ogien, R., 1995, *Les causes et les raisons*, Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon.
- Ogien, R., 1996, « Normes et Valeurs », in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- Ogien, R. (ed.), 1999 a, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF.
- Ogien, R., 1999 b, « Une introduction au réalisme moral », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF.

- Olson, R. G., 1967, « The Good », in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 3, New York et Londres, Macmillan.
- Ortony, A., Clore, G. L., Collins, A., 1988, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parsons, T., 1990, *Events in the Semantics of English*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Pataut, F., 1999, « Vérité morale et justification morale », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF.
- Peirce, C. S., 1877, « The Fixation of Belief », in *Collected Papers of Charles S. Peirce*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-1958.
- Peacocke, C., 1989, « Perceptual Content », in J. Almog, J. Perry et H. Wettstein (eds), *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press.
- Peacocke, C., 1986, « Analogue Content », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 60, 1-27.
- Peacocke, C., 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Peacocke, C., 1993, « Externalist Explanation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, 203-230.
- Perry, R. B., 1926, *General Theory of Value*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Perkins, M., 1966, « Emotions and Feeling », *The Philosophical Review*, 75, 139-160.
- Pettit, P., 1983, « The Possibility of Aesthetic Realism », in E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Pettit, P., 1987, « Humeans, Anti-Humeans, and Motivation », *Mind*, 96, 530-533.
- Pettit, P., 1991 a, « Realism and Response-Dependence », *Mind*, 100, 587-626.
- Pettit, P., 1991 b, « Consequentialism », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell.
- Pettit, P., 1992, « Value », ms.
- Pettit, P., 1993, *The Common Mind*, New York, Oxford University Press.
- Pettit, P., 1996, « Conséquentialisme », in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.
- Pettit, P., 1998, « Terms, Things and Response-Dependence », *European Review of Philosophy*, 3, 55-66.
- Pigden, C. R., 1990, « Geach on "Good" », *The Philosophical Quarterly*, 40, 129-154.

- Pitcher, G., 1965, « Emotion », *Mind*, 74, 326-346.
- Plantinga, A., 1993 a, *Warrant : The Current Debate*, New York et Oxford, Oxford University Press.
- Platon, *Euthyphron*, in *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, t. 1.
- Platon, *La République*, in *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, t. 1.
- Platon, *Philebus*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- Platts, M., 1979, *Ways of Meaning*, Londres, Routledge & Kegan Paul, chap. 10 trad. in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF.
- Platts, M., 1981, « Moral Reality and the End of Desire », in M. Platts (ed.), *Reference, Truth and Reality*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Platts, M., 1991, *Moral Realities*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Polin, R., 1948, *Du laid, du mal, du faux*, Paris, PUF.
- Pollock, J. L., 1974, *Knowledge and Justification*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Pollock, J. L., 1979, « A Plethora of Epistemological Theories », in G. S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1979.
- Pollock, J. L., 1986 a, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, Rowman & Littlefield Publishers.
- Pollock, J. L., 1986 b, « A Theory of Moral Reasoning », *Ethics*, 96, 506-523.
- Price, R., 1787, *A Review of the Principals Questions in Morals*, in D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Prior, A. N., 1949, « Determinables, Determinates and Determinants », *Mind*, 58, 1-20, 178-194.
- Prior, A. N., 1960, « The Autonomy of Ethics », in *Papers in Logic and Ethics*, Londres, Duckworth, 1976.
- Pritchard, H. A., 1949, *Moral Obligation*, Oxford, Oxford University Press.
- Putnam, H., 1983, « Why Reasons Can't be Naturalized », in *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O., 1951, « Two Dogmas of Empiricism », in *From a Logical Point of View*, New York, Harper & Row, 1961.
- Quine W. V. O., 1960, *Le mot et la chose*, trad. P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977 (*Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press).
- Quine W. V. O., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press.
- Quinn, W. S., 1974, « Theories of Intrinsic Values », *American Philosophical Quarterly*, 11, 123-132.

- Radford, C., 1966, « Knowledge by Examples », *Analysis*, 27, 1-11.
- Railton, P., 1986, « Moral Realism », *The Philosophical Review*, 95, 163-207.
- Railton, P., 1996, « Moral Realism : Prospect and Problems », in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds), 1996, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford University Press.
- Railton, P., 1998, « Red, Bitter, Good », *European Review of Philosophy*, 3, 67-84.
- Ramsey, F. P., 1931, *The Foundations of Mathematics*, R. B. Braithwaite (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Raphael, D. D. (ed.), 1969, *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, J., 1951, « Outline of a Decision Procedure for Ethics », *Philosophical Review*, 60, 177-197.
- Rawls, J., 1971, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Éd. du Seuil, 1987 (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- Rawls, J., 1974-1975, « The Independence of Moral Theory », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 5-22.
- Raz, J., 1982, « The Claims of Reflective Equilibrium », *Inquiry*, 25, 307-330.
- Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Reid, T., 1788, *Essays on the Active Power of Man*, in D. D. Raphael (ed.), *The British Moralists*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Rescher, N., 1969, *Introduction to Value Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- Rey, G., 1980, « Functionalism and the Emotions », in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Roberts, R. C., 1988 a, « What an Emotion Is : a Sketch », *The Philosophical Review*, 97, 183-209.
- Roberts, R. C., 1988 b, « Is Amusement an Emotion ? », *American Philosophical Quarterly*, 25, 269-274.
- Rorty, A. O., 1978, « Explaining Emotions », réimp. in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Rorty, A. O. (ed.), 1980, *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press.
- Rorty, R., 1970, « In Defence of Eliminative Materialism », *Review of Metaphysics*, 24, 112-121.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Ross, W. D., 1930, *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press.

- Russell, B., 1912, *Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson.
- Sainsbury, R. M., 1998, « Projections and Relations », *The Monist*, 81, 133-160.
- Sajama, S., 1985, « Supererogation and Higher Values », *Theoria*, 51, 77-88.
- Sartre, J.-P., 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- Savile, A., 1982, *The Test of Time*, Oxford, Clarendon Press.
- Sayre-McCord, G., 1985, « Coherence and Models for Moral Theorizing », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 66, 170-190.
- Sayre-McCord, G., 1988 a, « Introduction – The Many Moral Realisms », in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1988.
- Sayre-McCord, G., 1988 b, « La théorie morale et l'absence de pouvoir explicatif », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF (« Moral Theory and Explanatory Impotence », in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1988).
- Sayre-McCord, G., 1996, « Coherentist Epistemology and Moral Theory », in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds), 1996, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford University Press.
- Scanlon, T. M., 1982, « Contractualism and Utilitarianism », in A. Sen et B. Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schachter, S. et Singer, J. E., 1962, « Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State », *Psychological Review*, 69, 379-399.
- Scheffler, S., 1987, « Morality Through Thick and Thin. A Critical Notice of *Ethics and the Limits of Philosophy* », *The Philosophical Review*, 46, 411-434.
- Scheman, N., 1983, « Individualism and the Objects of Psychology », in S. Harding, M. B. Hintikka (eds), *Discovering Reality*, Dordrecht, Reidel.
- Scheler, M., 1911, « Ueber Selbstäuschung », *Zeitschrift für Pathopsychologie*, 87-163, une version révisée de cet article se trouve in *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, III, Berne, Francke, 1972.
- Scheler, M., 1913-1916, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991² (*Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik*, 2 vol., *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, 1913 et vol. II, 1916, réimp. in *Gesammelte Werke*, vol. II, Berne, Francke Verlag, 1980⁶).
- Scherer, K. R., 1984, « La Nature et la fonction des émotions », in B. Rimé et K. Scherer (eds), *Les émotions*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé,

- 1989 (« On the Nature and Function of Emotion : A Component Process Approach », in K. R. Scherer et P. Ekman (eds), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, New Jersey, Erlbaum).
- Schiffer, S., 1990, « Meaning and Value », *The Journal of Philosophy*, 87, 602-618.
- Schwarz, E., 1934, *Ueber den Wert, das Soll und das richtige Werthalten*, Graz, Leykam-Verlag.
- Scruton, R., 1974, *Art and Imagination*, Londres, Methuen.
- Searle, J. R., 1964, « How to Derive "ought" from "is" », *Philosophical Review*, 73, 43-58.
- Searle, J. R., 1967, « Determinable and Determinates », in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 1, New York et Londres, Macmillan, 357-359.
- Searle, J. R., 1983, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. C. Pichevin, Paris, Éd. de Minuit, 1988 (*Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press).
- Sharpe, R., 1975, « Seven Reasons Why Amusement is an Emotion », *Journal of Value Inquiry*, 9, 201-203, réimp. in J. Morreal (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Shaftesbury, Cooper, A. A. Earl of, 1711, *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711, éd. revue de 1714, New York, Bobbs-Merrill, 1964.
- Shope, R. K., 1983, *The Analysis of Knowing*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Sidgwick, H., 1879, « The Establishment of Ethical First Principles », *Mind*, 4, 106-111.
- Sidgwick, H., 1907⁷, *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981, trad. à paraître aux PUF.
- Simon, C. J., 1988, « On Defending a Moral Synthetic a priori », *The Southern Journal of Philosophy*, 25, 217-233.
- Simon, C. J., 1990, « The Intuitionist Argument », *The Southern Journal of Philosophy*, 28, 91-114.
- Singer, P., 1974, « Sidgwick and Reflective Equilibrium », *The Monist*, 57, 490-517.
- Sinnott-Armstrong, W., 1988, *Moral Dilemmas*, Cambridge, Blackwell.
- Sinnott-Armstrong, W., 1990, « Moral Experience and Justification », *Southern Journal of Philosophy*, 29, 89-96.
- Sinnott-Armstrong, W. et M. Timmons (eds), 1996, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford University Press.

- Smart, J. J. C., 1973, « An Outline of a System of Utilitarian Ethics », in J. J. C. Smart et B. Williams, *Utilitarianism : For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Smart, J. J. C., 1984, *Ethics, Persuasion, and Truth*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Smith, A., 1759, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael et A. L. Macfie, Indianapolis, Liberty Fund, 1982.
- Smith, M., 1989, « Dispositional Theories of Values », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 63, 89-111.
- Smith, M., 1991, « Realism », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Smith, M., 1994, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell.
- Smith, M., 1998, « Response-dependence without Reduction », *European Review of Philosophy*, 3, 85-108.
- Smith, Q., 1977, « Schellers' Stratification of Emotional Life and Strawson's Person », *Philosophical Studies*, 25, 103-127.
- Solomon, R., 1973, « Emotions and Choice », réimp. in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Solomon, R., 1976, *The Passions*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993.
- Sosa, E., 1974, « How do you know ? », *American Philosophical Quarterly*, 11, 113-122.
- Sosa, E., 1980, « The Raft and the Pyramid », réimp. in P. K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Totowa, New Jersey, Rowmann & Littlefield, 1986.
- Spinoza, B., 1677, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Stalnaker, R., 1984, *Inquiry*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Stampe, D., 1977, « Towards a Causal Theory of Linguistic Representation », *Midwest Studies in Philosophy*, 2, 42-63.
- Stich, S. P., 1979, « Do Animals Have Beliefs », *Australasian Journal of Philosophy*, 57, 15-28.
- Stevenson, C. L., 1937, « The Emotive Meaning of Ethical Language », réimp. in C. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1963.
- Stevenson, C. L., 1944, *Ethics and Language*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Stevenson, C. L., 1963, *Facts and Values*, New Haven, Conn., Yale University Press.

- Stocker, M., 1983, « Psychic Feelings – their Importance and their Irreducibility », *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 5-26.
- Stocker, M., 1987, « Emotional Thoughts », *American Philosophical Quarterly*, 24, 57-69.
- Stocker, M. et Hegeman, E., 1996, *Valuing Emotions*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.
- Stoljar, D., 1993, « Emotivism and Truth Conditions », *Philosophical Studies*, 70, 81-101.
- Sturgeon, N., 1985, « Moral Explanations », réimp. in Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1988.
- Sturgeon, N., 1986, « What Difference Does it Make Whether Moral Realism is True ? », *The Southern Journal of Philosophy*, supp. vol. 25, 115-141.
- Sturgeon, S., 1993, « The Gettier Problem », *Analysis*, 53, 156-164.
- Tappolet, C., 1995 a, « The Sense and Reference of Evaluative Terms », in P. Kotatko et J. Biro (eds), *Frege : Sense and Reference on Hundred Years later*, Dordrecht, Kluwer.
- Tappolet, C., 1995 b, « Les émotions et les concepts axiologiques », in P. Paperman et R. Ogien (eds), *Raisons pratiques*, 237-257.
- Tappolet, C., 1996, « Les dilemmes moraux et les devoirs *prima facie* ».
- Tappolet, C., 1997, « Mixed Inferences : A problem for Pluralism about Truth Predicates », *Analysis*, 57, 209-210.
- Tappolet, C., 1999, « Une épistémologie pour le réalisme axiologique », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF.
- Tappolet, C., 2000 a, « Naturaliser les émotions ? », in D. Fisette, P. Poirier (eds), *Perspectives sur le fossé explicatif*, Montréal, Bellarmin.
- Tappolet, C., 2000 b, « L'épistémologie morale et la théorie de l'erreur », in M. Canto-Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, PUF.
- Tappolet, C., à paraître, « À la rescousse du platonisme moral », *Dialogue*.
- Taylor, G., 1980, « Pride », in A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Taylor, G., 1985, *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Oxford University Press.
- Tersman, F., 1993, *Reflective Equilibrium*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- Thalberg, I., 1977, *Perception, Emotion and Action*, New Haven, Yale University Press.

- Thomson, J. J., 1992 a, « Goodness and Utilitarianism », *Proceedings and Address of the Eighty-ninth Annual Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association in Washington*, 67, 145-159.
- Thomson, J. J., 1992 b, « On some ways in which a thing can be good », *Social Philosophy and Policy*, 9, 96-117.
- Thomson, J. J., 1996, « Moral Objectivity », in G. H. Harman et J. J. Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1996.
- Timmons, M., 1990, « On the Epistemic Status of Considered Moral Judgements », *The Southern Journal of Philosophy*, 29, supp., 97-129.
- Timmons, M., 1993, « Moral Justification in Context », *The Monist*, 76, 360-378.
- Timmons, M., 1996, « Outline of a Contextualist Moral Epistemology », in W. Sinnott-Armstrong et M. Timmons (eds), 1996, *Moral Knowledge ?*, New York, Oxford University Press.
- Timmons, M., 1999, *Morality Without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Tolhurst, W., 1990, « On the Epistemic Value of Moral Experience », *Southern Journal of Philosophy*, 29, 67-87.
- Tolhurst, W., 1995, « Moral Experience and the Internalist Argument against Moral Realism », *American Philosophical Quarterly*, 32, 187-194.
- Tye, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Virvidakis, S., 1989, « Variétés du réalisme en philosophie morale », *Philosophie*, 22, 1-35.
- Virvidakis, S., 1996, *La robustesse du bien*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon.
- Virvidakis, S., 1999, « Stratégie de modération du réalisme moral », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le réalisme moral*, Paris, PUF.
- Von Wright, G. H., 1963, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Warner, R., 1980, « Enjoyment », *The Philosophical Review*, 89, 507-526.
- Warnock, M., 1957, « The Justification of Emotions I », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 31, 43-58.
- Warnock, G., 1967, *Contemporary Moral Philosophy*, New York, Macmillan.
- Wedgwood, R., 1994, *Principle and Sentiment. An Essay in Moral Epistemology*, thèse de doctorat.
- Wedgwood, R., 1995, « Theories of Content and Theories of Motivation », *European Journal of Philosophy*, 3, 273-288.

- Wedgwood, R., 1997, « Non-Cognitivism, Truth and Logic », *Philosophical Studies*, 86, 73-91.
- Wellman, C., 1971, *Challenge and Response : Justification in Ethics*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press.
- Wiggins, D., 1984, « The Sense and Reference of Predicates : A Running Repair to Frege's Doctrine and a Plea for the Copula », *The Philosophical Review*, 34, 310-328.
- Wiggins, D., 1976, « La vérité, l'invention et le sens de la vie », in R. Ogien (ed.), 1999 a, *Le Réalisme moral*, Paris, PUF (« Truth, Invention and the Meaning of Life », réimp. in D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987).
- Wiggins, D., 1987, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell.
- Wiggins, D., 1990-1991, « Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, 61-85.
- Wiggins, D., 1992, « Ayer on Morality and Feeling : From Subjectivism to Emotivism and Back », in L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of A. J. Ayer*, La Salle, Ill., Open Court.
- Wiggins, D., 1993, « A neglected Position ? », in J. Haldane et C. Wright (eds), *Reality, Representation, and Projection*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams, B., 1971, « La Morale et les émotions », in *Moralité et autres essais*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994 (« Morality and the Emotions », in B. Williams, 1973, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press).
- Williams, B., 1972, « Moralité », in *Moralité et autres essais*, trad. J. Lelaidier, Paris, PUF, 1994 (*Morality*, Cambridge, Cambridge University Press).
- Williams, B., 1973, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, B., 1985, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. M.-A. Lescauret, Paris, Gallimard, 1990 (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana).
- Williams, M., 1991, *Unnatural Doubts : Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Cambridge, Mass., Blackwell.
- Wilson, J. R. S., 1972, *Emotion and Object*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Winch, P., 1965, « The Universalizability of Moral Judgements », *The Monist*, 49, 196-214.

- Wittgenstein, L., 1953, *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961 (*Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1968).
- Wittgenstein, L., 1969, *De la certitude*, trad. J. Favre et G. Durand, Paris, Gallimard, 1976 (*On Certainty*, éd. par G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright, Oxford, Blackwell).
- Wittgenstein, L., 1972, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. M. Goldberg, Paris, Gallimard, 1996 (*The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell).
- Wright, C., 1988 a, « Realism, Antirealism, Irrealism, Quasi-Realism », *Midwest Studies in Philosophy*, 12, 25-49.
- Wright, C., 1988 b, « Moral Values, Projection and Secondary Qualities », *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 62, 1-26.
- Wright, C., 1992, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Zajonc, R. B., 1980, « Feeling and Thinking : Preferences Need no Inferences », *American Psychologist*, 35, 151-175.
- Zajonc, R. B., 1984, « On the Primacy of Affect », *American Psychologist*, 39, 117-123.

- Amoraliste (l'), 245, 248.
- Analytique (énoncé), 111-115, 146.
vs synthétique, 111.
- Animaux (émotions des), 147, 151-153.
- Anscombe, G. E. M., 233.
- Approbation, 44, 47, 50, 52, 55, 206.
- Aristote, 255.
- Audi, Robert, 81, 97, 115, 122-124.
- Austen, Jane, 161.
- Austin, J. L., 67.
- Aveuglement moral, 175, 221.
- Ayer, A. J., 63.
- Bedford, Erroll, 133.
- Bird, Alex, 155.
- Blackburn, Simon, 67.
- Bon (*pro tanto*) vs bon (*pro toto*), 20-24, 27-30, 31-33, 205-209.
- BonJour, Laurence, 104.
- Brentano, Franz, 8, 233.
- Brink, David O., 68.
- Broad, C. D., 134.
- Burton, Stephan, 27.
- Causalité, 97, 103, 146, 168, 175-177.
- Centralisme, 29.
- Cognitivisme, 66-67.
conception cognitivo-conative. Voir *Émotions*.
non-cognitivisme, 66-67.
- Cohérentisme, 75-79, 199, 229, 232.
axiologique, 79.
holiste vs linéaire, 94.
- moral, 85, 87, 99.
négatif vs positif, 90.
- Comparaisons, 19, 33-37, 209-212.
pro toto, 214-216.
- Comparatisme, 33-34.
- Compartimentation mentale, 155.
- Concepts, 17, 151, 153, 179, 181, 189, 191, 216.
naturels, 15.
normatifs, 16.
- Concepts axiologiques, 15-17, 20, 29, 53, 144, 153, 178, 191, 249-250, 252.
comparatifs vs absolus, 33-37.
élucidation des, 25, 190-191, 250.
épais vs fins, 20.
spécifiques affectifs, 25, 28, 173.
spécifiques substantiels, 25, 64.
spécifiques vs généraux, 20, 29, 64.
usage prédicatif vs usage attributif, 30-33.
- Connaissance axiologique, 66, 193, 223-225.
- Contenus, 172.
analogiques, 162-164.
conceptuels vs non conceptuels, 178.
non conceptuels, 178-183, 190-191, 234, 247.
propositionnels, 84, 152, 158.
- Contextualisme, 75, 93.
- Critère, 173, 228.
- Croyances, 144.
axiologiques, 67, 76, 85.
conflit de, 118-119, 156.
esthétiques, 117-118.
fondamentales, 74, 81, 93, 101-102, 105, 115-116, 117-118.

Index

- naturelles, 105.
 perceptuelles, 82, 193, 229, 234.
 pondérées, 77-78, 87.
- Damasio, Antonio R., 185, 189-190, 255.
 Dancy, Jonathan, 235-236.
 Daniels, Norman, 75, 77, 87, 232.
 Davidson, Donald, 36, 60.
 De Sousa, Ronald, 141.
 Défaiseurs, 197, 216-223, 224-225, 232, 242-243.
 DePaul, Michael, 81, 99, 253.
 Désaccords, 71, 103, 118.
 objection des, 118-119.
 Descriptivisme, 63, 65-66.
 non-descriptivisme, 63, 71.
 Désir, 44, 140-143, 245-249.
 émotionnel, 141, 143, 171.
 fonctionnel, 141-143, 145.
 Déterminables vs déterminés, 21-22.
 Disposition, 46-47, 56, 135, 189, 237, 255.
 manifestation, 57-58.
 possession, 57-58.
 Dispositionnalistes (conceptions), 45-58, 230-231.
- Éducation (des émotions), 189-190, 241, 254-256.
 Éliminativisme, 42-43, 67.
 Émotions
 appropriées vs inappropriées, 133-134, 170-173, 174, 196-198, 241.
 attribution des, 64, 136-137.
 base cognitive des, 132, 134, 136, 143, 163, 174, 175, 186, 219.
 conception cognitivo-conative, 139-143.
 conception phénoménaliste, 129-139.
 conception standard des, 144-164, 186, 188.
 contenu non conceptuel des, 178, 183, 184, 188, 191.
 de second ordre, 137-139, 174, 222.
 démarcation des, 132-133, 184-188.
 évaluation des, 134, 148, 172, 174.
 expression des, 63, 65, 173.
 inconscientes, 131.
 irrationnelles, 153-158.
 morales, 188-190.
 objet formel des, 172, 184, 186, 188, 213.
 positives vs négatives, 138-139, 150, 171, 205, 207, 211.
 Émotivisme, 63-64, 230.
 Énoncés
 analytiques vs synthétiques. Voir *Analytique (énoncé)*, 111.
 axiologiques, 63-66, 253.
 déontiques, 64.
 fonction descriptive, 63, 66.
 fonction expressive, 63-64.
 fonction laudative, 64.
 Épistémologie expérimentaliste, 10, 193-226.
 Équilibre réfléchi, 75-79, 80-81, 98.
 version étroite, 77.
 version large, 78-79.
 Erreur (théorie de l'), 43.
 État cognitif, 44, 46, 132, 134, 139, 144, 148-149, 156, 160, 186.
 État conatif, 44, 46, 140.
 État de choses
 axiologique, 85, 107-110, 177.
 naturel, 107-110, 177.
 Euthyphron (question d'), 55.
 Expérience, 107, 217.
 directe, 228-229.
 perceptuelle, 82, 89, 107, 137, 152, 154, 163-164, 168-170, 175, 179-182, 195, 200, 218, 227-228, 234, 240, 242.
 vécue, 98, 100, 253-254.
 Explication manquante (argument de l'), 55-59.
 Externalisme (épistémique), 103-104.
 et internalisme, 102.
 fiabilisme, 88, 103, 242.
 Externalisme (motivationnel), 245-246.
 et internalisme, 245.
- Faiblesse de la volonté, 247-248.
 Faillibilisme, 86-87, 198.
 infaillibilisme, 85, 196.
 Findlay, John, 236-238.
 Fondationnalisme, 74, 81, 101-102, 199.
 versions externalistes, 102-104.
 versions inférentielles, 105-106.
 versions internalistes, 102, 104, 200.
 versions intuitionnistes, 74-75, 105, 115-118, 229.
 Frege, Gottlob, 251.

- Geach, Peter, 30-32, 71.
 Gettier, Edmund, 223.
 Green, O. H., 140.
- Haack, Susan, 95.
 Hare, R. M., 64.
 Harman, Gilbert, 107-108.
 Hume, David, 11, 46, 187, 218, 245, 247.
 Humeurs, 128, 135.
 Hurley, Susan, 29.
- Illusion perceptuelle, 103, 154, 181.
 Imagination, 161.
 Incommensurabilité, 19, 215-216.
 Infaillibilisme. Voir *Faillibilisme*.
 Inférence, 71, 101, 123, 160-161, 181, 216-217.
 abductive, 76, 101, 106-107.
 déductive, 76, 101, 110-111.
 inductive, 76-107, 101, 106.
 Intensionnalité, 136-137.
 Intentionnalité, 7, 135, 148, 156, 170.
 Internalisme (épistémique), 102, 104, 200.
 et externalisme. Voir *Externalisme (épistémique)*, 102.
 Internalisme (motivationnel), 244-245.
 et externalisme. Voir *Externalisme (motivationnel)*, 244-245.
 Interprétation, 145, 149.
 Intuition, 68, 99, 115.
 évidente, 122.
 Intuitionnisme. Voir *Fondationnalisme*.
 Isolement inférentiel, 158-162.
- Johnston, Mark, 55-56.
 Jugement, 44, 144, 148, 153, 179-181, 189, 216, 222.
 axiologique, 144, 186, 188, 244.
 Justification (instrumentale), 74.
 Justification morale, 74, 83.
 Justification (épistémique), 66-67, 69, 73.
 des croyances axiologiques, 73-74, 78-79, 105-106, 116-117, 121-122, 193-204.
 chaîne de, 91-93, 96, 108.
 conditions de, 194-216, 232, 238-239.
 immédiate, 95, 97, 106, 116-119, 119-122.
- Lehrer, Keith, 83.
 Lemos, N. M., 19.
- Lewis, David, 49.
 Locke, John, 46.
 Lyons, David, 186.
 Lyons, William, 172.
- Mackie, John, 68, 72, 259.
 Marks, Joel, 140.
 Meinong, Alexius, 7, 9, 127, 173, 236.
 Menzies, P., 57.
 Montaigne, 153.
 Moore, G. E., 43, 61, 65, 112-114.
 Motivation, 244-249.
 Müller-Lyer (illusion de), 154, 181.
- Naturalisme, 44.
 Nihilisme, 42.
 Non-réalisme, 40-41, 42-45.
 et réalisme, 40-41, 62.
 Norme, 11, 16, 244.
 morale, 244.
 Nussbaum, Martha, 159.
- Objectivité, 41, 47, 71.
 Objet formel. Voir *Émotions*, 172.
 Observateur
 idéal, 47, 50-52.
 infaillible, 51.
 Œuvre d'art, 98, 208, 222, 254-255.
 Ontologie, 40-42, 63.
 Ontologiques (questions), 5.
- Peacocke, Christopher, 162, 172.
 Pettit, Philip, 57.
 Phénoménologie, 6, 71.
 Polarité
 des émotions, 138-139, 150.
 des valeurs, 17-18, 150.
 Pollock, John, 107.
 Prescriptivisme, 63-65.
 Propositionnalisme, 81-84.
 Propriété
 axiologique, 13, 59-62, 177, 184, 186, 209, 249-250.
 naturelle, 25-29, 43, 59-62, 203-205, 211-212, 221, 235.
 phénoménale, 129-130, 169, 185.
 relationnelle vs monadique, 36, 40, 70.

- Qualia, 129-130.
 Qualités
 gestaltiques, 62.
 premières *vs* secondes, 46.
 tertiaires, 62.
 Question ouverte (argument de la), 112-114.
 Rationalisme, 246.
 Rawls, John, 74-76, 190.
 Réaction
 appropriée, 52-55.
 relativité à, 16, 25, 250.
 Réalisme, 41, 85.
 axiologique, 39-42, 70-72, 85, 244, 248, 260.
 moral, 68, 85, 244.
 naturaliste *vs* non naturaliste, 59.
 Réductionnisme
 éliminativiste, 42-45.
 Regressus (l'argument du), 91-97.
 Relation
 causale, 103, 146, 175-177.
 d'identité, 59-60.
 d'inférence, 76, 84, 87, 95.
 de constitution, 59-60.
 Relativité, 45, 49-50, 240-244.
 Réseau inférentiel, 151, 158, 180.
 Russell, Bertrand, 40.
 Scepticisme, 66, 68, 73, 93.
 Scheler, Max, 7-9, 17, 127.
 Sémantique, 5, 250-253.
 des énoncés axiologiques, 63, 253.
 des termes axiologiques, 250-253.
 Sensations
 physiologiques, 129-130, 132, 134-136, 138, 218.
 psychiques, 129-130.
 Sensibilité morale
 développement de la, 98-100, 253-256.
 Singer, Peter, 85.
 Sinnott-Armstrong, Walter, 238-239.
 Smith, Michael, 216-217.
 Sosa, Ernest, 83.
 Stevenson, C. L., 63.
 Stocker, Michael, 129.
 Sturgeon, Nicholas, 108.
 Subjectivisme, 44.
 Survenance, 60-61.
 Témoignage d'autrui, 220.
 Thomson, Judith, 23.
 Tolhurst, William, 238.
 Truisme, 17, 217.
 Tye, Michael, 237.
 Valeurs
 affectives, 29-30, 35, 171, 202, 204, 210.
 cognitives, 14, 114.
 connaissance des. Voir *Connaissance axiologique*.
 contributives, 24.
 degré des, 17-19, 134, 163, 171, 199, 210.
 épistémologie des, 5, 66-69.
 esthétiques, 14, 62, 68, 71, 220, 228, 247.
 et incommensurabilité. Voir *Incommensurabilité*.
 expérience des, 6, 71, 127, 173, 183, 229.
 instrumentales *vs* finales, 23.
 intrinsèques *vs* extrinsèques, 23-24, 208-209.
 jugement de, 13, 41, 48, 145, 230.
 morales, 14, 62, 68, 188, 228, 247.
 niveaux de, 212-214.
 ontologie des, 5, 40-42.
 perception des, 7, 68, 124, 167, 218, 222, 227, 253.
 polarité des. Voir *Polarité*.
 positives *vs* négatives, 17-18, 21, 207, 211, 213.
 substantielles, 29-30, 171, 202, 204, 210-211.
 Vérité, 85-86.
 conceptuelle, 55-56, 172-173, 228, 236.
 théorie de la, 66.
 Volonté (faiblesse de la). Voir *Faiblesse de la volonté*.
 Wiggins, David, 15, 25.
 Williams, Bernard, 14, 20, 26, 255.
 Wittgenstein, Ludwig, 84.

Table des matières

Remerciements	1
Introduction	3
CHAPITRE 1. — Les concepts axiologiques	13
Introduction	13
1. Les concepts axiologiques, les concepts normatifs et les concepts naturels	15
2. La polarité et les degrés	17
3. Les concepts spécifiques et les concepts généraux	20
4. Deux sortes de concepts spécifiques	24
5. Les usages prédicatifs et attributifs des concepts axiologiques	30
6. Les comparaisons	33
Conclusion	37
CHAPITRE 2. — Le réalisme axiologique	
Introduction	39
1. La définition du réalisme axiologique	40
2. Les versions du non-réalisme	42
3. Les conceptions dispositionnalistes	45
a) La rigidification	48
b) L'observateur idéal	50
c) Les réactions appropriées	52
d) L'argument de l'explication manquante	55

4. Les versions du réalisme	59
5. La sémantique des énoncés axiologiques	63
6. L'épistémologie des valeurs	66
Conclusion	69
 CHAPITRE 3. — L'approche cohérentiste	 73
Introduction	73
1. Le cohérentisme moral et la méthode de l'équilibre réfléchi	75
2. La pratique réflexive	80
3. L'argument propositionnaliste	81
4. Cohérence et réalisme	85
5. La suffisance de la cohérence ?	86
6. La nécessité de la cohérence ?	88
7. L'argument du regressus	91
8. Le développement de la sensibilité morale	98
Conclusion	100
 CHAPITRE 4. — L'approche fondationnaliste	 101
Introduction	101
1. Le fondationnalisme inférentiel	105
a) L'inférence inductive	106
b) L'inférence abductive	106
c) L'inférence déductive	110
2. L'intuitionnisme	115
a) L'objection des désaccords	118
b) La justification immédiate	119
c) Les intuitions évidentes	122
Conclusion	124
 CHAPITRE 5. — Trois théories des émotions	 127
Introduction	127
1. La conception phénoménaliste	129
2. La conception cognitivo-conative	139

3. La conception standard	144
a) Les émotions des bêtes	151
b) Les émotions irrationnelles	153
c) L'isolement inférentiel	158
d) Le contenu analogique des émotions	162
Conclusion	164
 CHAPITRE 6. — La perception des valeurs	 167
Introduction	167
1. Les émotions et les expériences perceptuelles	168
2. Le caractère approprié des émotions	170
3. Un contact causal ?	175
4. Les contenus non conceptuels des émotions	178
5. Le problème de la démarcation	184
6. Les émotions morales	188
7. L'élucidation des concepts axiologiques	190
Conclusion	191
 CHAPITRE 7. — L'épistémologie expérentialiste	 193
Introduction	193
1. Une première formulation	194
2. Les valeurs correspondant aux concepts spécifiques	201
3. Les valeurs correspondant aux concepts généraux	205
4. Les comparaisons	209
5. Les niveaux de valeurs	212
6. Les comparaisons <i>pro toto</i>	214
7. Les défaiteurs	216
8. La connaissance axiologique	223
Conclusion	225
 CHAPITRE 8. — Objections et corollaires	 227
Introduction	227
1. L'analogie avec les expériences perceptuelles	227
2. Une pratique commune ?	232

3. L'objection d'Anscombe	233
4. L'objection de Dancy	235
5. L'objection de Findlay	236
6. L'objection de Sinnott-Armstrong	238
7. L'objection de la relativité	240
8. Une solution au problème de la motivation	244
9. Les concepts et les propriétés axiologiques	249
10. La sémantique des termes axiologiques	250
11. Le développement de notre sensibilité	253
Conclusion	256
Conclusion générale	259
Bibliographie	261
Index	289

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Septembre 2000 — N° 47 323