

Histoire de la philosophie : 49 réactions à David Hume, par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, comme je l'avais dit la dernière fois, nous commencerions aujourd'hui par un récapitulatif de l'éthique de Hume afin de permettre la discussion et les retours. Il me semble que c'est une manière appropriée d'introduire la conception morale des philosophes du XVIIIe siècle, à laquelle nous avons fait référence. Commençons donc par ce récapitulatif. Rappelons que la question centrale est de savoir si la moralité repose sur la raison ou sur le sentiment.

Et, de toute évidence, l'option selon laquelle elle repose sur la raison est celle de John Locke et des platoniciens de Cambridge, avec leur connaissance innée, bien sûr. Quant à Hume, la question porte sur ce que l'on entend par raison. Elle concerne les relations entre les idées et les faits.

Les relations entre les idées, oui, la raison peut aider à définir les termes éthiques et à relier les concepts éthiques. C'est tout. Et en ce qui concerne les faits, elle peut aider aux anticipations empiriques, aux prédictions des conséquences, d'où son insistance sur un principe d'utilité.

Mais lorsqu'il en arrive là, l'essentiel est que les faits permettent de comprendre la situation réelle à laquelle on est confronté. Que risque-t-il de se produire si l'on entreprend certaines actions ? Mais comment passe-t-on de l'état actuel au comportement souhaité ? Et c'est tout à l'honneur de David Hume d'avoir été le premier, dans l'histoire de l'éthique, à soulever cette question.

La question de l'être et du devoir-être, comme nous l'appelons. Auparavant, on supposait qu'il existe certaines vérités morales objectives et intellectuellement accessibles qui portent en quelque sorte un devoir-être propre, ou qui représentent le devoir-être que Dieu leur a imposé si ces vérités concernent les commandements ou la volonté divine. Mais Hume, dépourvu de ce fondement religieux pour une éthique, s'engage, en tant qu'empiriste, à fonder l'obligation éthique uniquement sur l'empirisme.

Vous voyez ? Comment passe-t-on d'un état à un devoir-être ? C'est le problème qui hante la théorie éthique empirique depuis Hume jusqu'au milieu du XXe siècle, voire au-delà. Nous y reviendrons sans cesse. Il me semble que ce problème tient au fait que l'empirisme dont parle Hume est, par essence, la méthode des sciences empiriques.

, la pensée scientifique, la méthode scientifique, est neutre sur le plan des valeurs. Vous voyez ? Ou, si vous préférez, que le monde que la science étudie, l'univers newtonien, est un monde sans valeurs.

Un monde de faits dénués de toute valeur. Et en effet, si, selon la conception newtonienne, le monde naturel n'est constitué que de particules de matière et de forces aveugles à l'œuvre, alors il n'a pas de finalité intrinsèque. Vous comprenez ? Or, les théistes, à l'instar de Lark Descartes avant eux, perçoivent des desseins divins dans le fonctionnement des mécanismes de la nature.

Mais si l'on ne dispose que des mécanismes de la nature, on se retrouve face à un monde dépourvu de toute signification morale en soi. Vous comprenez ? Et il me semble que, dans ce cas, les valeurs n'émergent que par leur utilité instrumentale, en tant que moyen d'atteindre un autre but, d'où l'utilitarisme. Un moyen d'atteindre une fin que l'on affirme, que l'on postule. Mais la question demeure : comment extraire le devoir-être, ce que l'on devrait faire, du présent ?

Il existe une obligation morale. Or, c'est en ce qui concerne la source de cette obligation, ainsi que la connaissance morale, la connaissance du bien, qu'il doit faire appel au sentiment. Si la raison contribue effectivement en ces matières, et notamment à la connaissance de l'utilité des alternatives, c'est au sentiment qu'il doit se référer pour appréhender toute forme d'obligation morale.

Vous vous souvenez de l'image dont nous parlions ? Quels sentiments expriment-ils ? Eh bien, au départ, il s'agit d'un appel à la bienveillance, un sentiment universel et naturel, le désir inné du bien d'autrui. Cela contraste avec l'égoïsme pur et simple d'un Hobbes.

Il existe une bienveillance naturelle. Pourquoi une bienveillance naturelle ? Comment l'explique-t-il ? Quelle est la psychologie de la bienveillance ? Eh bien, elle implique des sentiments de plaisir ou de douleur face à ce qui arrive à autrui, ce que l'on appelle la sympathie. La sympathie, nous la ressentons en raison de la similitude factuelle, observable empiriquement, entre nous et les personnes qui traversent des moments difficiles. Ainsi, derrière la sympathie se cache une part importante d'intérêt personnel.

Ainsi, même si la bienveillance ne se réduit pas à l'intérêt personnel, elle y est liée. Il y a là une forme de combinaison d'égoïsme et d'altruisme. Ce sont là des sentiments, des convictions morales, des impressions issues de la réflexion, en quelque sorte.

C'est de là que naît le sens du devoir, ce devoir signifiant simplement que je ressens le devoir d'agir, que je souhaite leur bien, etc. Et sous-jacente à cela se trouve une pointe d'intérêt personnel. Voilà, en résumé, l'éthique de Hume.

Ainsi, les règles qui constituent la justice, voyez-vous, découlent de cela ; la justice est utilitariste par essence. Il appelle ces règles des lois de la nature. Or, dans ce contexte, les lois de la nature sont précisément ce que nous recherchons par utilité.

Bon, je vais faire une petite pause pour avoir votre avis sur ce qu'on faisait vendredi dernier. Ah oui ? D'où lui vient ce « devoir » ? Oui, après tout, l'éthique ne se résume pas à décrire ce que font les gens. Ce n'est pas de l'éthique.

Ça, c'est de la sociologie. Non, si on parle d'éthique, on parle de normes. Que dois-je faire ? Quel est le bien que je dois rechercher ? Pourquoi être bon ? Pourquoi faire le bien ? Voilà la question.

Question ancestrale. Hume y répond par une compulsion intérieure à agir ainsi. En ce sens, le devoir est auto-imposé, tandis que pour Hobbes, face au Léviathan, il s'avère qu'à long terme, bien qu'il trouve son origine dans une sorte de contrat auto-imposé, il est en réalité imposé socialement par le Léviathan.

Dans la doctrine du commandement divin, l'éthique est définie comme la volonté de Dieu, d'origine divine. Chez Hume, en revanche, avec son subjectivisme éthique, il s'agit d'une forme d'auto-imposition. On n'en déduit pas pour autant qu'il est un relativiste éthique.

Non, car l'universalité de la psychologie réside dans le fait que la même forme de bienveillance caractérise, à des degrés divers, tous les êtres humains. Il cherche donc un fondement à la moralité, à l'obligation morale, qui soit universellement le même. Et pour cela, il faut chercher quelque chose d'universellement semblable .

Et c'est dans la psychologie humaine qu'il se penche. David, le sentiment de sympathie naît-il nécessairement de la souffrance d'autrui ? N'y a-t-il pas des gens dans notre société qui prennent plaisir à voir souffrir les autres ? Eh bien, voyez-vous, si tel est le cas, diriez-vous, David, qu'il existe des personnes dont la bienveillance naturelle est totalement altruiste, sans lien avec leur propre plaisir ou leur propre souffrance ? On se trouve alors face à une conception différente de la psychologie humaine.

Comment argumenteriez-vous le vôtre ? Comment argumenteriez - vous Le sien ? Eh bien, au même moment, et nous reparlerons un peu plus tard, vous vous souvenez peut-être de votre cours d'introduction, Dave, je ne sais pas si les autres ont lu le même passage, mais Joseph Butler propose une réponse classique à l'égoïsme éthique, ou plutôt à l'égoïsme psychologique, cette idée que chacun poursuit avant tout son propre intérêt. Sa réponse n'est pas qu'il existe des actions humaines qui font totalement abstraction de soi. Non.

Sa réponse est que ces actions peuvent avoir un lien avec soi-même, mais que la préoccupation première n'est pas l'intérêt personnel, mais l'objet recherché. Il ne s'agit pas d'égoïsme. L'égoïsme, lui, est égocentrique.

Non, mais même Butler, le principal opposant à l'égoïsme dans ce contexte, ne dit pas « même autoréférentiel ». Non, il l'admet. Et je suppose que si on l'admet, ça désamorce la situation, parce que la réaction égoïste sera de dire : « N'éprouvez-vous pas une certaine satisfaction à voir les autres bien s'entendre quand vous y avez contribué ? » Vous voyez ? Oui.

Vous le faites. Non. Il est bien plus satisfaisant et agréable de voir des gens capables de joindre les deux bouts que de les voir mourir de faim.

C'est douloureux, vous savez. Il faut tenir compte de ce genre de phénomène. La question qui se pose alors est la suivante : existe-t-il des actions humaines qui méconnaissent totalement tout intérêt personnel ? Et Butler tend à répondre par la négative.

Vous voyez, l'égoïsme ne consiste pas à croire qu'il existe un intérêt personnel, mais à penser que cet intérêt est dominant, prépondérant, ultime, omniprésent. Donc, je suppose que cela ne m'inquiète pas. Mais ce à quoi je pensais davantage, c'était plutôt à quelqu'un qui est à l'opposé, quelqu'un de si seul qu'il prend plaisir à voir souffrir les autres.

Oh, malveillant. Oui, malveillant. Oh.

Oui, je pense que Hume dirait non. Non, même cela, et Butler et d'autres comme lui aussi, même s'il existe des brutes sadiques qui aiment voir les autres souffrir, elles conservent une certaine forme de bienveillance envers certains, ne serait-ce que leur chien de compagnie. Cette forme de bienveillance ne disparaît jamais complètement.

Le gangster qui a un faible pour ses propres enfants, mais qui n'hésite pas à tuer des gens. Le Hitler qui était très tendre avec sa petite amie. C'est une question de psychologie.

Autre chose ? Bien, vous voyez ce que fait Hume ? Parfait, passons à la suite et parlons un peu du sens moral des philosophes du XVIII^e siècle. J'en ai mentionné quatre. En réalité, bien sûr, il y en avait beaucoup plus.

Mais les quatre, le comte de Shaftesbury, Francis Hutcheson, Adam Smith (celui de La Richesse des nations, professeur de philosophie morale à Édimbourg, auteur d'un ouvrage sur la théorie des sentiments moraux), et Joseph Butler, pasteur anglican officiant dans une église de Londres, dont la plupart des écrits éthiques qui nous sont parvenus sont des sermons.

J'imagine que ça ressemble davantage à des conférences philosophiques qu'à n'importe quel sermon. Mais bon, c'était au XVIII^e siècle, je suppose. Bref, parlons de ce courant de pensée, les philosophes du sens moral.

À l'instar de David Hume, ils ancrent l'éthique dans la psychologie humaine, dans la psychologie morale. Ils affirment que nous possédons une forme de sens moral, en plus des cinq sens. Une forme de sensibilité morale.

Comme nous l'avons vu la dernière fois, Hume lui-même emploie l'expression « sens moral » pour évoquer ses propres sentiments. Or, cette philosophie du sens moral semble s'être développée en opposition à l'égoïsme de Thomas Hobbes. À cet égard, elle s'inscrit en quelque sorte dans la lignée des platoniciens de Cambridge du XVII^e siècle.

Nous en avons brièvement parlé lorsque nous étudions Locke. Les platoniciens de Cambridge, bien sûr, avec leurs idées innées, s'opposaient à la vision mécaniste de la nature. Des personnes attachées à une Église large, dans la tradition anglicane.

Mais, forts de leur croyance en des universaux réels, et donc en des idéaux éthiques objectivement réels, les platoniciens de Cambridge s'opposaient catégoriquement à Thomas Hobbes. Mais pas seulement à Thomas Hobbes. Ils s'opposaient également au calvinisme radical qui avait prospéré sous le Commonwealth cromwellien.

Cela vaut également pour les philosophes du sens moral du XVIII^e siècle, opposés au calvinisme rigide et à sa vision pessimiste de la nature humaine. Ce dernier soutenait qu'il n'existe aucune bienfaisance naturelle chez l'être humain.

Que nous sommes tous complètement égoïstes. Vous voyez le problème qui se pose ? L'égoïsme contre l'altruisme. Je me souviens, pendant mes études supérieures, d'une conférence donnée par un Britannique du nom de Broad, C.D. Broad, un des descendants de ces philosophes du sens moral du début du XX^e siècle.

Il donnait une conférence sur la question : égoïsme ou altruisme ? Il affirmait être soit une sorte d'altruiste égoïste, soit une sorte d'égoïste altruiste, sans vraiment savoir lequel. Mais son raisonnement reposait sur ce qui lui paraissait parfaitement évident. Autrement dit, nous possédons un sens moral qui nous permet de discerner, lorsque nous comprenons une situation, ce qui est juste.

Sens moral. Oui, dans l'époque de Broad, on appelait cela l'intuition. C'est pourquoi, au XX^e siècle, on appelle ses héritiers les intuitionnistes éthiques.

Vous voyez, les intuitionnistes éthiques. Broad était l'un d'eux. Nous en rencontrerons quelques autres plus tard : G.E. Moore et W.D. Ross.

Mais les philosophes du sens moral, anticipant cela, parlent d'une forme naturelle de bienveillance inhérente à notre sensibilité morale. Nous sommes bienveillants grâce à ce sens moral, à cette faculté morale, qui nous permet de distinguer le bien du mal.

La faculté morale remplit en effet trois fonctions. Elle nous permet de percevoir la qualité morale d'une action ou d'une situation. Elle nous permet d'approuver ou de désapprouver cette action ou situation.

Et cela nous incite à agir au mieux dans cette situation. Cela implique donc la perception, la perception morale, la connaissance du bien et du juste. L'approbation morale, le fait de porter des jugements moraux.

Et la motivation morale. Ainsi, comme vous le voyez, la connaissance morale intervient à ce stade, et le devoir, l'obligation, découle à la fois du jugement et de la motivation. Il faudrait donc traduire la notion de devoir ou d'obligation en motivation, « je dois faire ceci », la motivation qui anime.

Or, selon cette conception, la bienfaisance ne se réduit pas à des notions comme le plaisir ou l'intérêt personnel, David. Elle ne les exclut pas, certes, mais elle ne s'y limite pas. Hume ne partageait pas cet avis.

Le sens moral est une faculté unique en son genre. Il est distinctif ; il ne se réduit à aucune autre faculté humaine. Il fait tout simplement partie intégrante du fonctionnement de l'être humain tel que Dieu l'a créé.

Ainsi, même si l'on retrouve le subjectivisme éthique de Hume, il repose sur un fondement théiste, ce qui confère à la motivation et à l'approbation un poids bien plus important. Cependant, malgré ce tableau général pour les tenants d'une conception morale du sens moral, une question majeure les divise encore : ce sens moral est-il fondamentalement cognitif ou émotionnel ?

Est-ce une question de raison ou d'émotion ? C'est la même question que se posait David Hume. Et sur ce point, ceux qui affirmaient que c'était fondamentalement non cognitif, une question de goût, de sentiment, bien qu'universel, étaient Shaftesbury et Hutcheson, les deux premiers que j'ai cités. Adam Smith aussi, mais de façon moins complète et moins claire.

Mais il existe au moins des auteurs comme Thomas Reid, le réaliste écossais, qui lui reprochent de privilégier une éthique du sentiment plutôt que de la connaissance. Par ailleurs, Butler et, comme nous le verrons, Thomas Reid dans son ouvrage « Le Réalisme écossais », dont la conception de l'éthique est très proche de la sienne, affirment tous deux que ce sentiment est une faculté cognitive, une forme de

connaissance et non un simple sentiment. Il implique des idées, des idées claires, et non de simples sensations de plaisir ou de douleur.

Qu'est-ce que le bon goût procure comme sentiment ? Si c'est le goût, alors le bon goût, c'est quoi ? La satisfaction ? Le plaisir ? Difficile d'éviter le terme « plaisir » lorsqu'on parle d'émotion . C'est donc sur ce point qu'ils se sont divisés. Parmi ces personnes, Joseph Butler, évêque de l'Église d'Angleterre, pourrait s'avérer particulièrement intéressant. Pour certains, il l'est car il utilise le mot « conscience » pour désigner le sens moral.

Ce sens moral que nous possédons tous, c'est la conscience. Il s'attache longuement à développer ce concept, et l'on perçoit un parallèle avec les travaux qu'il mène avec les autres. Pour Butler, la conscience n'est qu'une des nombreuses propensions mentales qu'il désigne.

Les prédispositions de l'esprit. Autrement dit, nous sommes faits avec certaines capacités et tendances. Comme il le dit, des prédispositions innées.

Des tendances qui, par leur fonctionnement, procurent ce sens moral. Or, ces quatre types de propension sont, en premier lieu , des passions particulières , où il semble parler plus précisément de désirs. Désirs de satisfaction.

Ainsi s'y ajoutent les sentiments, les émotions, les désirs liés à la faim, au sexe, à la colère. Des désirs particuliers pour des objets particuliers . Et une propension à l'amour-propre.

C'est l'intérêt personnel. Une propension à la bienveillance, à aimer les autres. Et la quatrième propension qu'il appelle la conscience.

L'amour-propre et la bienveillance nous offrent un garde-fou rationnel face à nos passions. Ainsi, par intérêt personnel, vous modérerez vos excès. Par bienveillance, vous maîtriserez votre colère.

Ainsi de suite. La conscience, quant à elle, est la propension à équilibrer l'amour-propre et la bienveillance. Voyez-vous, si deux principes, l'amour-propre et la bienveillance, tentent de guider vos passions, comment savoir si l'amour-propre ne prendra pas le dessus ? Et vous finirez par devenir un être profondément égoïste.

Ou au point d'être tellement altruiste qu'on en devient incapable de fonctionner. C'est là que la conscience intervient pour maintenir l'équilibre dans le choix des fins et des moyens de les atteindre. La conscience est à la fois cognitive, en ce sens qu'elle nous aide à percevoir, à discerner le juste équilibre, et autoritaire, en ce sens qu'elle approuve ou désapprouve.

Cela vous motive. Et cela vient de cette dimension autoritaire de la conscience, ce qu'un de mes professeurs appelait le « coup de poignard de la conscience ». Votre conscience vous interpelle.

C'est de ce remue-ménage moral, voyez-vous, que naît le devoir . Eh bien, il s'agit là d'une autre forme de psychologie morale, très semblable à celle de David Hume. Avec peut-être deux différences chez Butler.

L'une de ses caractéristiques est l'importance accordée à la dimension rationnelle, à la dimension cognitive du sens moral, appelée conscience. L'autre est que les propensions, la constitution de la psyché humaine, les penchants de l'esprit, les passions , etc., sont destinés par Dieu à fonctionner d'une certaine manière. Ainsi, la personne vertueuse est celle qui agit au mieux de ses capacités.

Un être humain qui fonctionne correctement est un être humain vertueux. Cela ressemble à la pensée d'Aristote. Vous souvenez-vous de sa conception du bien comme bonheur ? Le bon fonctionnement d'un être rationnel dans une vie entière, c'est-à-dire le fonctionnement d'une vie entière en accord avec la raison.

Cela semble donc avoir une saveur aristotélicienne, mais il s'agit d'une psychologie morale de ce genre. Bon, peut-être que cet aperçu des philosophes du sens moral est suffisant pour l'instant. Ils ont autrefois fait l'objet de nombreuses études.

Elles présentent aujourd'hui un intérêt plus marqué en tant que réactions historiques contre des penseurs comme Hume et Hobbes, en tant qu'anticipations de l'intuitionnisme éthique du XXe siècle, et enfin comme point de départ du débat entre éthique cognitive et éthique non cognitive émotionnelle.

Mais ce sont des personnes intéressantes et importantes. Je pense qu'ils nous aident notamment à comprendre qu'un subjectivisme éthique , une éthique fondée sur la psychologie morale, peut fournir une éthique universelle, par opposition à une éthique relative. C'est le cas chez Hume, mais c'est encore plus vrai, je crois, chez ces personnes.

On pourrait s'interroger sur l'usage biblique du terme « conscience ». J'aurais tendance à penser que Butler lui attribue une signification bien plus riche que celle du Nouveau Testament. Si je ne m'abuse, le mot lui-même, composé de *synodesis*, du verbe *ideo* et de la préposition *sun*, signifie simplement la capacité de percevoir les choses dans leur ensemble, de faire des liens, de porter des jugements.

Le mot français pour conscience est simplement conscience. La conscience est la conscience. Voyez-vous, il s'agit simplement de la capacité à porter des jugements, à voir, à faire des liens.

Il me semble que ce sens premier est assez proche de l'usage biblique du terme. La conscience n'est certainement pas cette chose infaillible et mythique que l'on imagine dans les légendes. C'est quelque chose qui peut être flou et très imprécis, et qui nécessite d'être éclairé.

En tout cas, Butler va plus loin, il me semble. Il ne me paraît pas qu'il réponde encore à la question du pourquoi. Et si c'est plus fréquent, ne devrait-il pas y avoir une réponse à cette question ? Oui, je pense qu'elle est présente, de plusieurs manières.

L'une d'elles est la suivante : ces préceptes sont donnés par Dieu dans le but de fournir une orientation morale. Par conséquent, le devoir-être équivaut à ce que Dieu ordonne.

L'autre aspect se situe ici, concernant l'approbation ou la désapprobation. Car si ce sens moral est une capacité à porter des jugements moraux – ceci est acceptable, cela passe le test ; cela est horrible, ne le faites pas –, alors il est intrinsèque à cette approbation, à ce sentiment même d'approbation ou de désapprobation.

Ainsi, votre fonctionnement même dicte votre loi. Je pense que c'est ainsi qu'il réagirait. Et si cela vous paraît un peu étrange, voire inconcevable, demandez-vous s'il y a quelqu'un ici, ou même devant un public beaucoup plus large, un public plus diversifié, qui approuve moralement la torture d'innocents nourrissons pour le simple plaisir sadique de les voir hurler de douleur et leurs mères sombrer dans la folie.

Évidemment, il y a des choses contre lesquelles tout être humain se révolte. C'est ce genre de phénomène psychologique qui sous-tend tout cela. Il existe peut-être des exceptions.

Tout comme les aspects satanistes ? Oui. Et puis, la question se pose : que faire de ces exceptions ? Se contente-t-on de trouver d'autres cas où elles sont bienveillantes ? Ou bien, dans ces cas-là, dit-on, comme Butler le ferait je pense, qu'il y a un dysfonctionnement ? C'est ainsi qu'on aborde la question en psychologie morale aujourd'hui.

On dit de certaines personnes qu'elles sont moralement inadaptées, pour diverses raisons. Elles sont incapables de distinguer le bien du mal et sont totalement dépourvues de sensibilité morale.

Apparemment, pour des raisons psychologiques ou biologiques, Troy. Je me demande comment vous, et surtout vous, pas tellement avec un sens moral et logique, comment ils peuvent en tirer une éthique substantielle, je veux dire normative et universelle... du contenu.

Dans quelle mesure pouvons-nous vraiment tous nous entendre sur ce sens moral de la logique ? Oui, oui, c'est une excellente question.

Mais je pense que, comme pour toute question portant sur la pertinence et l'universalité, il faut faire la distinction. Voulez-vous dire qu'ils traiteraient tous ces cas exactement de la même manière, ou parlez-vous d'un cas particulier ? Parlez-vous d'un cas particulier ? Parlez-vous de règles générales concernant les domaines de responsabilité ? Comme l'interdiction de tuer ? Il peut y avoir des exceptions, mais il s'agit d'une interdiction de tuer. Ou parlez-vous de principes absolus ? Comme le principe de bienveillance ?

Car quel que soit le fondement de ces principes, le relativisme finira par se manifester. Et je crois que ce que ces philosophes du sens moral affirment, c'est que ce qui est manifestement universel existe. Globalement, des principes moraux comme la bienveillance.

Comme un intérêt personnel limité. Ce sont des principes moraux généraux qui engendrent des règles générales. Autrement dit, la notion de bienveillance est très subjective.

Non, ce qui constitue le bien, c'est de faire ce que l'on croit être bon pour les autres, et de le faire par pure bonté. C'est vrai, mais la notion de bien est subjective. Ah oui, mais voyez-vous, dans toute éthique, la notion de bien dépend de nombreux facteurs.

Prenons le commandement : « Tu ne tueras point. » Qu'entend-on par « tuer » ? Est-ce que cela inclut manger du poulet ? Ou tondre la pelouse ? Vous voyez ? Non, il faut le définir. Et en le définissant dans le contexte de ce commandement, il apparaît clairement qu'à la règle générale interdisant de tuer, il existe des exceptions permises dans le contexte lévitique pour diverses raisons.

C'est donc une question de précision. Or, le relativisme éthique affirme qu'il n'existe aucun principe universel. La définition du relativisme éthique, que l'on trouve dans un extrait de Ruth Benedict figurant dans le manuel d'introduction que j'utilise, le définit comme l'idée que toutes les conditions environnementales... eh bien, aucun éthicien n'acceptera cette définition.

Vous voyez, nous reconnaissons qu'il existe des différences situationnelles, liées aux conditions économiques, au climat, etc., en ce qui concerne certaines croyances et pratiques. Personne ne prétend que toutes les croyances et pratiques détaillées sont universellement identiques. Bibliquement, l'exemple classique est celui de la consommation d'aliments offerts aux idoles.

Vous voyez, c'est une question culturelle qui dépend du contexte, etc. Non, donc le relativiste dira que tout cela est relatif . On trouvera alors un absolutiste très légaliste, comme certains reconstructionnistes , qui tentera d'affirmer que ceci est absolu .

Vous voyez. Mais il me semble que l'éthique biblique met l'accent sur ce point. Que demande le Seigneur de vous ? De pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, en marchant humblement avec votre Dieu.

Puis il explicite cela en ce qui concerne des domaines généraux, comme dans le Décalogue. À cela, dans des cas particuliers , il peut y avoir des exceptions tragiques, comme pour la peine capitale dans l'Ancien Testament.

Je pense donc que si l'on interroge les philosophes du sens moral sur ce qui est absolu, et s'ils peuvent se contenter du principe général de bienveillance et d'un égoïsme limité, alors, à cet égard, ils ont rompu avec le relativisme. Oui, Hume aussi. Oui, Hume aussi.

Il ne l'a peut-être pas fait comme vous l'auriez souhaité, mais il l'a fait. Non, je pense que c'est une simplification excessive de l'éthique chrétienne que de dire que, dans ce contexte, tout est absolu. Ce n'est tout simplement pas vrai.

Ce n'est pas le cas. Nous parlons d'un absolutisme limité, comme je l'appelle. Bien, autre chose concernant cette philosophie du sens moral ? Ah oui, je dois dire que des gens comme Butler, entre autres, s'efforcent, au fur et à mesure de leurs recherches, d'en déduire des règles générales et de les appliquer à des cas particuliers.

Dans le cas de C.D. Broad, que j'ai écouté il y a quelques années, sa tendance, en gardant à l'esprit des principes généraux, était d'aborder un cas particulier. Au fur et à mesure qu'il examinait la situation et arrivait à une étape de sa prise de décision, après avoir passé en revue tous les éléments, il disait : « À la lumière de ce principe, il me semble parfaitement évident que telle ou telle chose est la bonne. » Permettez-moi d'ajouter une dernière chose concernant cette approche intuitive du sens moral.

Il me semble qu'il existe deux formes différentes d'intuitionnisme éthique, ou de philosophie du sens moral, qui abordent la question de manière distincte. L'une considère que les principes généraux sont perçus intuitivement par le sens moral. L'autre postule que nos actions dans un cas particulier deviennent évidentes pour le sens moral.

Et puis, j'imagine qu'il y en a qui combinent les deux. Les intuitionnistes du XXe siècle, je crois, en parlent. Ce sont les principes généraux qui sont connus intuitivement.

Je pense que Butler et le sens moral des gens sont importants, mais ils peuvent aussi aborder des cas particuliers . J'ai mentionné G.E. Moore comme un intuitionniste du XXe siècle. Il affirme que le concept de bien est une notion intuitive.

C'est son principe. Que faire dans un cas particulier ? Pour Moore, c'est une décision utilitariste. Ce n'est pas intuitif.

C'est ce qui maximise le bien. Bon, ça, ce sera pour le cours de théorie éthique de l'année prochaine. Bon, je vais nettoyer un peu tout ça.

Intéressons-nous maintenant à l'épistémologie de David Hume et à la réponse du réalisme écossais. L'une des questions qui vous a peut-être taraudé l'esprit la semaine dernière était : comment éviter le scepticisme de David Hume, compte tenu de la conclusion sceptique qu'il tire de la théorie des idées, la théorie représentationnelle de la connaissance ? Le scepticisme est-il logiquement une conséquence inévitable ? Et la psychologie de la croyance de Hume est-elle le seul moyen d'éviter cette conclusion ultime ? Est-elle la seule issue ? Permettez-moi d'évoquer cinq tentatives issues de la pensée post-humienne.

Pour traiter cette question épistémologique, l'une des approches possibles est sans aucun doute celle de Hume, c'est-à-dire une psychologie de la croyance qui repose sur un fondement pragmatique.

Autrement dit, il y a certaines choses auxquelles croire est tout simplement naturel. Croire a un effet psychologique. En fait, dans la mesure où les passions suivent leur cours habituel, croire serait la chose la plus naturelle au monde.

Ainsi, en suivant cette psychologie de la croyance, il en résulte une forme de pragmatisme. Une psychologie de la croyance qui conduit au pragmatisme, ou qui lui est parallèle. Je pense notamment à différentes personnes .

Le cas le plus évident est celui de William James, le pragmatiste américain. Certains d'entre vous ont peut-être déjà lu son essai intitulé « La volonté de croire ». Si ce n'est pas le cas, vous le lirez probablement bientôt. un jour .

Il soutient simplement que, face à une question donnée, en l'absence de preuves ou d'arguments clairement prépondérants, on se tourne vers des convictions passionnées, au sens humien du terme, c'est-à-dire non cognitives.

La croyance devient alors simplement le fruit de la constitution psychologique de chacun. On ignore si, pour James, il s'agit d' une constitution psychologique universelle ou relative . Il semble d'ailleurs que dans certains essais, il affirme l'une, et dans d'autres l'autre.

Mais au moins la croyance dépend de la constitution psychologique. La voie pragmatique. Une psychologie de la croyance antérieure à celle de William James, et moins pragmatique, est celle de John Henry Newman.

Au XIXe siècle, à Oxford. Qui a écrit un livre intitulé « Une grammaire pour faciliter l'ascension » ? Une grammaire pour faciliter l'ascension.

Je crois que l'édition de poche encore disponible s'intitule « Une grammaire de l'ascension ». Tout simplement. En fait, il établit une distinction entre deux types de certitude : la certitude et la certitude absolue.

Certitude et certitude. Quand la certitude a trait à la certitude logique. Certitude démonstrative.

Et la certitude est liée à la certitude psychologique. Et comme on peut s'y attendre, il plaide pour la certitude plutôt que pour la certitude absolue sur ces questions. Bon, c'est une approche possible, une psychologie de la croyance en quelque sorte pragmatique.

L'idée selon laquelle certaines croyances sont psychologiquement inévitables. Psychologiquement, elles le sont. Logiquement, elles pourraient être évitées, mais psychologiquement, elles ne le sont pas.

Vous constaterez que cette idée se retrouve chez de nombreux réalistes postérieurs, outre les réalistes écossais. Ils affirment, par exemple, que si quelqu'un ne croit pas à la réalité du monde extérieur, des choses matérielles, il suffit de lui proposer un verre d'arsenic et d'observer sa réaction. Des choses de ce genre.

De toute évidence, leur incrédulité n'est pas une incrédulité qu'ils vivent au quotidien. G.E. Moore cite l'exemple d'un idéaliste écossais qui affirmait que le temps est irréel. Apparemment, lorsqu'il prétend avoir pris son petit-déjeuner avant de donner sa conférence, il plaisantait.

Il ne voulait pas dire ça du tout. Enfin, que voulait-il dire ? De toute évidence, la pragmatique même du langage et de l'action fait que nous formulons certaines affirmations. Et il est paradoxal que l'on nie, par la parole, ce que l'on affirme par l'action.

Le pragmatisme est donc lié aux dimensions pratiques, aux inévitables réalités de la pratique. Une autre alternative évidente consiste à rejeter la théorie représentationnelle. Vous connaissez la conception de Descartes et de Locke, selon laquelle l'objet direct de notre pensée est simplement constitué d'idées.

Et si nous voulons faire référence à quoi que ce soit d'extra-mental, nous devons en apporter la preuve . Or, l'idée que les idées nous tiennent à distance des réalités relève de la théorie représentationnelle . L'alternative est de la rejeter.

En d'autres termes, il s'agit de maintenir une forme de conscience directe, un réalisme direct . Un réalisme direct. Et c'est précisément ce que font ces réalistes écossais.

Ils rejettent explicitement la théorie représentationnelle , la théorie des idées, et défendent le réalisme direct. Nous y reviendrons plus en détail dans un instant. Une troisième alternative consiste à rejeter l'atomisme de la théorie des idées.

Vous voyez, Locke et Hume soutiennent tous deux que les idées simples nous parviennent discrètement, l'une après l'autre. Bip. Bip.

Bip. Et combiner des idées, c'est une autre histoire. Nous ne percevons pas immédiatement les idées complexes.

Selon Hume, nous effectuons ces combinaisons par des principes d'association que nous ne pouvons justifier, comme la cause et l'effet. Voyez-vous ? Or, une alternative consiste évidemment à rejeter cet atomisme des idées discrètes et à soutenir que l'expérience nous parvient davantage comme une gestalt que comme une série de stimuli comportementaux distincts.

Vous voyez. C'est-à-dire, un tout structuré. Un tout structuré.

Vous connaissez suffisamment la psychologie de la forme pour savoir que les données empiriques semblent privilégier cette conception de l'expérience plutôt que la conception atomistique du conditionnement. Il s'agit donc de rejeter l'atomisme des idées. Vous devrez par conséquent affirmer que nous avons une conscience directe des totalités , et non seulement de leurs composantes individuelles.

Une conscience directe des relations, donc, comme la relation causale. Et c'est précisément ce que font les réalistes écossais. Ils empruntent ces deux voies.

Très bien. Une quatrième option, très claire, consiste à rejeter le nominalisme. Le nominalisme de Hume et de Berkeley.

Et pour revenir au moins à une conception conceptuelle comme celle de Lockhead. Nous pouvons, et devons effectivement, envisager des idées abstraites telles que l'idée de substance, l'idée d'espace, l'idée de temps, etc. Et ainsi élaborer un schéma conceptuel global qui, en tant que tel, peut avoir une référence empirique même si certains concepts qui le composent n'ont pas de référence immédiate.

Et je crois qu'on retrouve quelque chose de cela chez les réalistes écossais, quoique moins ouvertement que chez les penseurs plus tardifs. Chez Whitehead, par exemple, c'est très explicite.

On en retrouve un peu chez Emmanuel Kant, d'ailleurs, et certainement chez Hegel. Enfin, la dernière alternative, la cinquième, consiste à rejeter l'empirisme lui-même, c'est-à-dire l'idée que notre connaissance factuelle provient exclusivement de l'expérience.

Rejeter l'empirisme. Ce qui impliquerait d'introduire des principes a priori. Comme l'a fait Aristote.

Principes structuraux, catégories. Ou, comme chez Platon, idées innées. Kant suit cette voie.

Kant introduit des principes a priori en plus des données empiriques. Et, bien sûr, il reste à voir si, en abordant Kant, sa manière d'introduire des principes a priori permet d'aller plus loin que Hume. Peut-être commencerons-nous à la fin de cette semaine.

Cela dépend sans doute de ce dont on parle chez Kant. Si l'on parle de son éthique, peut-être. Si l'on parle de la connaissance du monde spatio-temporel, alors non.

Mais il s'agit évidemment d'une autre possibilité. Il existe donc d'autres approches que l'épistémologie de David Hume. Outre la sienne, il existe d'autres variantes de l'approche pragmatique.

Et puis quatre autres types encore. Et nous rencontrerons ces cinq types au cours du XXe siècle.